

Em torno do conceito de heresia: o caso de João Cassiano (Provença, século V)

Discussing the concept of heresy: the case of John Cassian (Provence, 5th century)

Rossana Pinheiro-Jones¹

RESUMO



Próspero da Aquitânia é mais conhecido como aquele que acusou os monges da Provença de serem semipelagianos. Devido a tais acusações, desde o século XVI, estudiosos consideraram que a 13ª Conferência, escrita por João Cassiano em cerca de 426 d.C, teria desempenhado papel central no surgimento desta forma moderada de pelagianismo, após a lerem como uma contestação aos ensinamentos de Agostinho sobre a graça, o livre-arbítrio e a predestinação. Este artigo tem por objetivo apresentar um debate sobre o conceito de heresia, tomando a 13ª. Conferência como ponto de partida. Pretendemos demonstrar que tal escrito não era uma contestação herética a Agostinho, pois pode ser analisado como integrante de uma perspectiva teológica monástica provençal, centrada na iniciativa humana e na importância da obediência para a salvação.

Palavras chave: Heresia. João Cassiano. 13ª. Conferência. Semipelagianismo.

ABSTRACT



Prosper of Aquitaine is best known for accusing the monks of Provence of being Semipelagians. Due to these accusations, since the 16th century, scholars would have considered that John Cassian's 13th Conference (apr. 426 AD) played an important role in the development of a soft version of Pelagianism, after reading it as a contestation of Augustine's teachings on grace, free will and predestination. This article intends to discuss the concept of heresy, analysing the 13th Conference not as opposing to Augustine's positions, but as part of a monastical theological's perspective, settled in Provence and centered in human agency and in the importance of obedience in order to achieve salvation.

Keyword: Heresy. John Cassian. 13th Conference. Semipelagianism.

¹Universidade Federal de São Paulo

Em torno do conceito de heresia: o caso de João Cassiano (Provença, século V) Introdução ao problema

João Cassiano pode ser considerado um dos personagens mais importantes e controversos da história da Provença. Ainda que sua biografia seja de conhecimento pouco seguro¹, acredita-se que tenha chegado à Marselha, vindo de Constantinopla, em meados do século V. Isso teria ocorrido depois de ter sido formado por monges egípcios e assumir para si a tarefa de divulgar o ensinamento destes anciãos para instrução dos mosteiros que começavam a ser construídos na Gália, sob impulso episcopal. Dissemos que foi um personagem controverso porque foi questionado sobre a correção de aspectos de sua doutrina, bem como requisitado para se pronunciar acerca da validade dos pressupostos doutrinários de Nestório. João Cassiano seria considerado o expoente do monaquismo Ocidental, mas também tido como ícone de um cenário monástico fomentador de doutrinas errôneas que deveriam ser repreendidas com rigor pelo papado, visto que seus divulgadores ocupavam altas e importantes funções na hierarquia eclesiástica provençal².

Tomando por base e ponto de partida escritos de Próspero da Aquitânia, estudiosos retrataram, com frequência, os monges da Provença como um grupo de resistência aos ensinamentos ortodoxos de Agostinho no que dizia respeito à relação entre graça, livre arbítrio e predestinação. Este contexto de disputa, controvérsia e resistência desvela a importância das heresias como tema para o estudo da Antiguidade Tardia e, sobretudo, para a investigação da relação entre heresia e monaquismo ou, de forma mais precisa, da relação entre João Cassiano e o chamado semipelagianismo. Embora já se tenha alertado para as falhas de julgamento e de motivações de Próspero de Aquitânia em seu ataque a Cassiano e aos servos de Deus da Provença (HWANG; MATZ; CASIDAY, 2014), este é um tema que ainda merece ser revisitado. É este debate que nos propomos a retomar neste artigo, levando em consideração a análise da 13^a. Conferência de João Cassiano.³

¹Sobre a biografia de Cassiano ver as discussões propostas por Steward (1998) e Goodrich (2007) e Badilita e Jakab (2003).

²“Assim, pelo fato de sua nova dignidade, o perigo é agravado, não somente pelas pessoas que o escutam, mais ainda por eles, que se fazem escutar, pois o respeito que eles inspiram leva muitas pessoas ou a se compeliem em um silêncio sem fruto, ou a se abandonarem a um assentimento cego; e eles mesmos olham como perfeitamente salutar uma doutrina que não encontra quase nenhum adversário”. (PROSPER D’AQUITAINE, 1962, p. 409).

³Embora o artigo não se dedique à apresentação da análise semântica da ‘heresia’ e se proponha a apresentar a questão a partir de um estudo de caso, ressaltamos que é possível atribuir historicidade à própria terminologia. Em conferência proferida na Universidade Federal de São Paulo em Setembro de 2016, Juvenal Savian Filho apresentou tal debate e demonstrou como o termo heresia, ou *hairesis*, já pode ser encontrado em autores gregos como Heródoto e Tucídides, os quais, em suas obras de História, atribuíram à heresia o significado de tomada de uma cidade ou tomada de posição. Segundo o conferencista, do ponto de vista filosófico, *hairesis* também foi usada no sentido de tomada de uma posição ou escolha por uma determinada escola ou perspectiva intelectual, sem, contudo, abarcar uma noção pejorativa ou de erro. Parece ter sido esta a noção atribuída ao termo no Novo Testamento, adquirindo, entretanto, o sentido de erro, sobretudo nas Epístolas Paulinas, nas quais *heresias* foram consideradas tomadas de posição ou falsas doutrinas que causavam dissensões e separações.

Aporte Historiográfico

O interesse pelas controvérsias doutrinárias, ou heresias, não é recente. Pode-se considerar que o semipelagianismo, em especial, tenha sido definido e recebido atenção desde, pelo menos, o século XVI (JACQUIN, 1907), quando o próprio termo foi cunhado para se referir aos ensinamentos propagados pelos mestres provençais, em um momento de disputa entre protestantes e católicos que traria à tona, novamente, a discussão sobre a predestinação, a graça e o livre-arbítrio. Também no século XVII, houve a retomada dos ensinamentos de Agostinho, sobretudo aqueles sobre a graça, por parte dos chamados jansenistas em disputa com jesuítas e molinistas (LÉBRUN, 1983; MARIARTY, 2006). Todavia, seria durante o século XX que novas chaves de leitura para o entendimento das heresias seriam mobilizadas, por considerá-las não somente perspectivas controversas, mas impulsionadoras da construção da ortodoxia. Walter Bauer (1877-1960) parece ser um dos nomes de destaque nos estudos sobre a relação entre ortodoxia e heresia, já que sua obra *Ortodoxia e heresia no cristianismo primitivo*, publicada em 1934 e traduzida para o inglês em 1971, inspirou, por algum tempo, a maneira de se interpretar o surgimento da ortodoxia e da heresia no período de formação do cristianismo⁴. Em seus estudos, Bauer defendeu a diversidade doutrinária como a principal característica do cristianismo primitivo, de onde decorreria a anterioridade da heresia e um movimento posterior de unificação daquilo que, em seu nascedouro e por natureza, seria múltiplo. Portanto, os resultados do trabalho de Bauer contrariavam estudos sobre o Novo Testamento que defendiam a preeminência da ortodoxia, e seriam considerados imprescindíveis a uma perspectiva interpretativa que postularia a diversidade de posicionamentos doutrinários dentro da comunidade cristã dos grandes centros urbanos da Antiguidade⁵. Ademais, os trabalhos de Bauer serviram de base para estudos que insistiriam sobre a ausência de verdade, de doutrina e de elementos unificadores e comuns de ortodoxia nos primórdios do cristianismo. Finalmente, para Bauer, o esforço de realização da ortodoxia teria ocorrido apenas no século IV, muito vinculado ao primado de Roma e seu episcopado, garantida, portanto, por um grupo com autoridade e estabelecido em uma hierarquia institucional (KÖSTENBERGER; KRUEGER, 2010; HARTOG, 2015).

Tal postura foi severamente criticada por Andreas Köstenberger e Krueger (2010), dentre outros autores (HARTOG, 2015) que tentaram demonstrar a anterioridade da ortodoxia em relação à heresia, uma vez que encontraram pontos sobre quais não havia divergência que não fosse, necessariamente, tidos como desviantes (KÖSTENBERGER; KRUEGER, 2010). Ao analisar o Novo Testamento e escritos dos primeiros Pais da Igreja como Inácio de Antioquia, Tertuliano e Irineu de Lyon, os autores defenderam a primazia e anterioridade da ortodoxia naquilo que dizia respeito a aspectos litúrgicos ligados à Eucaristia, à crença em um Deus criador, à defesa

⁴Um exemplo da posteridade desta perspectiva seria encontrada, por exemplo, nos trabalhos de Elaine Pagels (1989), grande estudiosa e referência sobre o gnosticismo, uma das primeiras heresias de que se tem notícia.

⁵As regiões seriam: Edessa, Egito, Antioquia, Ásia Menor e Roma.

de Cristo como Redentor histórico, ao reconhecimento da divindade de Cristo e da centralidade da Revelação bíblica. Consideraram, inclusive, a existência de uma primeira síntese de regra de fé produzida por Irineu de Lyon no século II em sua obra *Contra as heresias*. Assim, os autores garantiram a anterioridade da ortodoxia a partir do respeito a postulados existentes na Bíblia e divulgados pelos Apóstolos, e se distanciaram de um contexto pós-moderno que encontraria nas teses de Bauer um terreno fértil, já que privilegiaria a experiência subjetiva, a diversidade, o pluralismo e a consideração de que verdades absolutas seriam ideologia e exclusivas ao estatuto de poder. Ademais, os autores não enfatizaram em suas análises a lógica do conflito como central e inerente à investigação das heresias (KÖSTENBERGER; KRUEGER, 2010).

As heresias pensadas sob o viés do combate havia sido, por exemplo, a marca da leitura produzida pela chamada Terceira Geração dos *Annales*. Nos estudos destes historiadores, passaria a vigorar uma proposta de análise das heresias que levava em consideração a cultura como esfera autônoma e englobante dos demais aspectos de uma comunidade humana situada no tempo. Ou seja, nesta vertente historiográfica amadurecida nas décadas de 60 e 70 do século XX, as heresias seriam consideradas sob a perspectiva da análise cultural e da tentativa de determinar níveis de cultura que informassem sobre “o desejo de relacionar grupos ou meios sociais com os níveis de cultura” (LE GOFF, 1990, p. 207). Surgia, assim, uma leitura da sociedade e das heresias que privilegiava o conflito, a pressão e a resistência dos até então mudos, esquecidos e incompreendidos da história, percebidos não na luta de classes pela detenção dos meios de produção, mas sim no embate cultural pela negação à homogeneização cultural. Em artigo publicado em 1968, Geoges Duby apresentou os métodos usados pelo historiador interessado em compreender as heresias medievais, dando atenção à distinção de ambientes produtores e receptores da heresia. Assim, os meios produtores deveriam ser considerados superiores aos receptores, uma vez que os heresiarcas eram membros eruditos da Igreja. Os receptores, todavia, seriam deformadores da doutrina herética e deveriam ser considerados um nível inferior, pois estavam sujeitos aos “instintos religiosos” e “às representações simples”.

Em 1977, Duby seguiria com esta abordagem em seu artigo dedicado aos obstáculos existentes para o desenvolvimento da história cultural na França. Aqui, a perspectiva de níveis de cultura reapareceu unida à importância de se diferenciar produtores e receptores de objetos culturais. Enquanto a produção cultural poderia ser compreendida na dupla perspectiva da retomada de uma tradição formal (erudita) e de sua dimensão ideológica, a difusão cultural traria a deformação própria à recepção. De uma perspectiva sobre os níveis de cultura, passar-se-ia à investigação da formação social, noção mais ampla que conseguiria abarcar a complexidade do universo cultural. Tal noção seria ainda preferível por levar em consideração a dependência que possuíam as clivagens culturais de comportamentos, atitudes, interpretações de cada indivíduo no interior do grupo. Assim, com o estudo de Duby, os elementos que marcariam o estudo das heresias estariam centrados, sobretudo, na importância de se diferenciar espaços de produção e de difusão da heresia; e na determinação de um enquadramento hierárquico que situava meios produtores como superiores, porque eruditos, e receptores como inferiores

porque deformadores e sujeitos a instintos religiosos. O terceiro passo seria a promoção de uma valorização do conflito deslocado à esfera da cultura, a partir da resistência levada a cabo pelas tradições folclóricas à cultura clerical erudita. Tal foi o caminho percorrido por Jacques Le Goff.

Em 1967, Le Goff consideraria a “tradição folclórica” como marcada pela oralidade e pela ruralidade, enraizada em passado imemorial e lançada ao primeiro plano do cenário histórico com a desagregação política do Império Romano e desaparecimento da classe média urbana, grupo social que havia impulsionado o cristianismo em seus primeiros tempos. Em virtude de suas próprias características, a tradição folclórica, representada socialmente por camponeses e aristocracia, deturparia e pressionaria incessantemente a cultura erudita, escrita e urbana dos clérigos, de matizes clássicos e filosóficos, mas que já constituiria uma deformação ou uma simplificação da *paideia* greco-romana. Diante da pressão e da resistência, a cultura erudita se veria obrigada a se adaptar, a absorver, a modificar e a desnaturar os elementos folclóricos para compor relações em um universo diverso àquele no qual havia surgido durante o Baixo Império Romano. Assim, após o século III, o cristianismo estaria exposto a distorções resultantes do diálogo estabelecido entre clérigos e laicos, bem como em razão da própria simplificação cultural que marcaria a passagem da Antiguidade para a Idade Média.

Na tentativa de resolver as dificuldades deste domínio de estudo, tais quais o próprio sentido de “cultura popular” e “povo”, Jacques Le Goff se voltaria para as pesquisas etnográficas produzidas no século XIX, a partir das quais pôde encontrar nos séculos iniciais da Idade Média essa “cultura folclórica” ao mesmo tempo englobante, agregadora e resistente, a qual definiria como:

a camada profunda da cultura (ou civilização) tradicional subjacente em toda a sociedade histórica e, parece-me, aflorando ou prestes a aflorar na desorganização que reinou entre a Antiguidade e a Idade Média. O que torna a identificação e a análise desta camada cultural particularmente delicadas é ela ser recheada de contribuições históricas discordantes pela idade e pela natureza (LE GOFF, 1990, p. 212).

Neste cenário interpretativo e contextual, as heresias seriam colocadas ao lado de outras formas da resistência folclórica como as superstições e bagaudes, tidas, portanto, em conflito ou oposição à cultura clerical. Ou seja, a emergência da massa camponesa como grupo de pressão e a indiferenciação crescente entre todas as camadas laicas no que dizia respeito ao acesso à produção cultural erudita e escrita forneceriam, segundo Le Goff, um terreno fértil para a proliferação de doutrinas heréticas. Portanto, priscilianismo, arianismo e pelagianismo, deveriam ser considerados pelo historiador como reações da tradição folclórica à cultura erudita dos clérigos.

A década de 90 veria o aparecimento de uma perspectiva historiográfica francesa diversa acerca das heresias, a qual reforçaria a relação entre o estabelecimento e a nomeação de heresias e a constituição de uma autoridade e da afirmação de determinada ortodoxia. Ou seja, o herege seria aquele nomeado como tal a partir da voz emitida por uma autoridade que se pretendia a verdadeira doutrina. Os artigos da coletânea *Inventar a heresia? Discurso polêmico e poder antes da Inquisição* (ZERNER, 1998) interpretaram as heresias a partir desta chave de leitura. Em primeiro lugar, note-se o título dado à obra: à postulação da invenção da heresia, segue-se um ponto de interrogação. Portanto, problematizava-se o ato de inventar a heresia e mesmo a existência da heresia em si mesma. Para tanto, valorizou-se um tipo de documentação que, exatamente, reforçaria a noção de invenção e caracterizaria a heresia como um discurso que se construiria de maneira polêmica. Os artigos reunidos nesta obra mostraram que o tratado polêmico integrava um gênero literário específico, surgido no século II, como um esforço de garantir a identidade cristã e o estabelecimento da hierarquia eclesiástica. Portanto, segundo Jean-Daniel Dubois, um dos colaboradores da coletânea,

é preciso esperar a metade do segundo século para o aparecimento de um uso preciso da noção de heresia ligado à refutação dos movimentos gnósticos que pululavam desde o começo do século. Quando se vê nascer aquilo que se chamará as heresias, percebe-se que as dificuldades de organização das comunidades cristãs forçaram alguns responsáveis eclesiásticos a definir a identidade cristã, sua fé e suas práticas por meio de uma crítica acerca da diversidade das correntes cristãs (ZERNER, 1998, p. 39).

Neste viés interpretativo, a clivagem entre ortodoxia e heterodoxia não se daria em termos de cultura popular e erudita, mas dependeria da relação exegética diferenciada mantida com as Escrituras, talvez em um enquadramento muito mais próximo daquele de Bauer.

Ainda que nenhum dos trabalhos citados acima tenha abordado a heresia na Provença, ou o semipelagianismo em especial, outros estudos abririam espaço para sua investigação e mesmo para a reavaliação da heresia e oposição a Agostinho feita pelos mestres provençais. Estudos como os de Jean-Pierre Weiss (1986), Augustine Casiday (2004, 2005, 2007), Thomas Smith (1990), Salvatore Taranto (BADILITA; JAKAB, 2003), Rebecca Weaver (1998), Roland Teske (HWANG; MATZ; CASIDAY, 2014), dentre outros, propuseram-se a fazer a releitura da controvérsia semipelagiana, tomando como referência, primeiramente, a importância da definição da autoridade e de seu uso como argumento fundamental para a interpretação correta e legítima das Escrituras. Em segundo lugar, como aspecto fundamental de uma cultura teológica monástica gaulesa, centrada no ascetismo e no esforço humano em cooperação com a graça e a ajuda divinas para atingir a perfeição. Isto porque, em suas obras, os mestres provençais fizeram uso do argumento de autoridade e de universalidade para promoverem a legitimidade de suas falas e deslegitimarem a de seus opositores. Se Próspero acusaria

João Cassiano e servidores de Deus de Marselha e de outros lugares da Gália de rejeitarem os ensinamentos de Agostinho e, portanto, de serem simpatizantes de Pelágio, não podemos nos esquecer de que teria sido a pedido de um certo Leão, possivelmente o futuro bispo de Roma que acolheria o próprio Próspero, que João Cassiano escreveria seu tratado contra a doutrina da encarnação de Nestório para divulgá-la aos Ocidentais e auxiliar na formação de sua opinião sobre a ortodoxia ou não do patriarca de Constantinopla (CASSIEN, 1999, p. 85). Por outro lado, os personagens envolvidos na controvérsia, acusados de divulgarem um ensinamento errôneo acerca da relação entre graça e livre-arbítrio, foram apontados como sendo os “servidores de Deus” de Marselha, ainda que o único nome expressamente citado na carta de Próspero de Aquitânia a Agostinho tenha sido o de Hilário, àquela ocasião, eleito para o episcopado de Arles⁶.

Um dos interesses que esta controvérsia suscita, portanto, é que, por meio dela, pode-se acompanhar como a imputação de heresia esteve direcionada a um grupo que, àquele momento, encontrava-se no auge de seu crescimento e de fortalecimento de sua autoridade, uma vez que a grande maioria dos monges de Lérins conquistaram o episcopado das dioceses mais importantes da Gália. Em trabalho de 1986, por exemplo, Jean-Pierre Weiss considerou que tratar do semipelagianismo implicava não só definir o herético como aquele que se nomeia como tal por uma autoridade legítima, mas também demandava uma investigação a partir daqueles que sofreram a imputação de heresia. Ou seja, Jean-Pierre Weiss procurou elucidar os meandros argumentativos que levaram à acusação de que, na Provença, certos homens defendiam uma forma moderada de pelagianismo contra os ensinamentos de Agostinho sobre a graça, o livre-arbítrio e a predestinação. Assim, por apontar para a relação tênue entre ortodoxia e heterodoxia no período, situá-la na disputa por autoridade sobre uma determinada interpretação exegética e pela legitimidade de lugar para proferi-la, a investigação sobre o semipelagianismo ilumina ainda uma das características mais marcantes do cristianismo da Gália. Robert Markus (1997) a definiu como a existência do monge-bispo. Diríamos que uma figura como a do monge-bispo foi possível devido ao esforço destes monges de Lérins e de Marselha para enraizarem a função monástica na leitura, interpretação e meditação sobre as Escrituras, garantindo a complementaridade das funções de exegeta e pregador de monges que, conforme dissemos, também participavam da hierarquia eclesiástica como diáconos (João Cassiano), padres (Vicente de Lérins) e bispos (Hilário de Arles, Fausto de Riez e Cesário de Arles). Com esses homens envolvidos em discussões doutrinárias, percebe-se a importância da exegese na cultura monástica provençal. João Cassiano e Vicente de Lérins, por exemplo, determinaram prerrogativas teóricas e princípios para se atingir uma leitura correta das Escrituras⁷ e, a partir desse método exegético, disputariam com Pelágio e com Nestório. Fausto

⁶“Um dentre eles, homem de uma particular autoridade e versado no estudo das coisas espirituais, Hilário, o santo bispo de Arles, é vosso admirador e vosso discípulo, que vossa Santidade o saiba, por todo o conjunto de vossa doutrina; e quanto ao ponto que provoca a discordância, há muito tempo que ele deseja conversar convosco e vos dizer o que ele pensa”. (PROSPER D’AQUITAINE, 1962, p. 413).

⁷Col. 14 e *De Communitorium*.

de Riez também se posicionaria sobre o problema da graça, ao escrever seu tratado *Sobre a graça* contra o que era divulgado pelo padre Lucídio, provavelmente de uma diocese da província de Narbonense II (MATHISEN, 1989), condenado nos concílios de Arles e de Lyon entre 473 e 474 como predestinacionista (SMITH, 1990). A sequência de escritos de João Cassiano também informa sobre a importância da exegese no ambiente monástico, já que, em *Instituições cenobíticas* (c. 419), Cassiano tratou da vida prática e da luta ascética no interior da comunidade monástica, que permitiria o desenvolvimento dos monges na perfeição, para nas *Conferências* (c. 420-428) apresentar a luta do homem interior na busca por perfeição. Por fim, seu último escrito, o tratado contra Nestório, seria um exercício exegético e uma demonstração prática dos princípios estabelecidos na décima quarta conferência (CASIDAY, 2007; CASSIEN, 1999). E se, nessa conferência, Cassiano defendeu que a exegese e a vida contemplativa eram somente acessíveis àqueles que lutavam para atingir a pureza de coração conquistada através do apego à tradição e da imitação dos exemplos dos antigos, a escrita de um tratado teológico como o *Sobre a Encarnação de Cristo contra Nestório* (430/431), o *Commonitorium* (434) de Vicente de Lérins e o *Sobre a graça* (474) de Fausto de Riez representavam o ápice na profissão monástica, porque demonstravam a capacidade destes homens em serem peritos na exegese bíblica, muito em razão do treinamento nas lutas ascéticas, adquirido nas comunidades cenobíticas de Lérins e Saint-Victor de Marselha.

Pode-se dizer que o debate sobre a relação entre graça, livre-arbítrio e predestinação teria colocado a Provença em foco como consequência das disputas travadas entre Agostinho e os pelagianos, que levariam os monges de Adrumento a questionarem a doutrina sobre a graça do bispo de Hipona. Os tratados de Agostinho *Sobre a correção e a graça* (427) e *Sobre a predestinação dos santos* (429), escritos para apaziguar os questionamentos dos monges de Adrumento sobre a ineficiência da iniciativa humana (WEAVER, 1998), teriam suscitado controvérsias e recusas por parte dos mestres provençais. Em 432, Próspero escreveria um tratado contra o conferencista, dedicado a refutar a 13^a Conferência de Cassiano, demonstrando o quanto o abade de Saint-Victor de Marselha era não só contrário a Agostinho, mas adepto de Pelágio. Todavia, é possível considerar que, juntamente com a 3^a Conferência, a 23^a Conferência e o 12^o Livro das *Instituições cenobíticas*, a 13^a Conferência integra os escritos de João Cassiano voltados, justamente, à refutação das teses pelagianas e não a contradizer o que era ensinado por Agostinho. São sobre essas questões que pretendemos discorrer abaixo, levando em consideração tanto continuidades quanto diferenças argumentativas no posicionamento de Cassiano ao escrever sua 13^a Conferência. Faremos isto, considerando esta Conferência à luz de seus outros escritos ascéticos.

O semipelagianismo de João Cassiano.

Escrita em aproximadamente 426, apresentada como a última conferência proferida pelo abade Cheremon e precedida pelas conferências sobre a perfeição e a castidade, a 13^a Conferência de

João Cassiano integraria, conforme dissemos, seus escritos voltados à contestação das teses pelagianas sobre a suficiência da iniciativa humana para atingir a salvação. Nela, percebe-se que embora João Cassiano tenha defendido a existência e permanência do livre-arbítrio após a queda, não afirmou que ele seria o responsável por promover o início da fé e a salvação sem o auxílio divino, conforme já afirmara na 3^a. *Conferência*, produzida em aproximadamente 420 e dedicada à apresentação dos três tipos de chamados e dos três tipos de renúncias exigidos dos monges ao ingressarem na vida monástica. A 3^a. *Conferência* fora proferida pelo ancião Pafnúcio, exemplo de humildade e de conquista das virtudes por meio da prática ascética. Cassiano o apresentaria como alguém que:

Desde sua juventude, se deu a tal zelo no treinamento da cenóbia que em pouco tempo em que nela viveu foi igualmente enriquecido tanto com o bem da submissão quanto com o conhecimento de todas as virtudes. Mortificando cada aspecto do seu arbítrio com a disciplina da humildade e da obediência, ele, então, extinguiu todos os vícios e atingiu a perfeição em cada virtude que as instituições dos mosteiros e os ensinamentos dos primeiros pais haviam especificado. Tendo ido às coisas mais altas e ardendo com zelo, ele lutou para penetrar em partes remotas do deserto. Então, não mais controlado por nenhuma companhia humana, ele mais facilmente se uniria com o Senhor, com quem, enquanto rodeado por um grande número de irmãos, ele desejava ser unido de forma inseparável. (3 Col. 1,2, p. 119)⁸.

Treinado nas virtudes dos anciãos e na luta ascética, Pafnúcio tornava-se pessoa legítima para ensinar as coisas divinas. Defenderia que havia o chamado vindo de Deus, aquele decorrente da iniciativa humana e o chamado em razão da necessidade. Abraão e Antão teriam seguido o chamado proveniente de Deus, considerado aquele que nasceria no coração do homem e impulsionaria o desejo pela vida eterna, pela salvação e por seguir a Deus e aderir aos seus comandos. O chamado da iniciativa humana estaria relacionado com a instrução e o exemplo de homens santos e ilustres, responsáveis também por inflamarem o desejo de salvação. Dentre aqueles que teriam seguido o chamado da iniciativa humana estariam o próprio Pafnúcio e aqueles que como ele haviam se dado à profissão monástica motivados pelas virtudes e ensinamentos dos anciãos de vida ilustre. O terceiro e último tipo de chamado seria involuntário, porque decorrente da necessidade e das turbulências da vida, como a perda de uma propriedade e a morte de um ente querido. Embora as duas primeiras formas de chamado pudessem ser consideradas mais sublimes, isto não significava que um homem iniciado por elas teria uma perseverança melhor do que aquele que havia iniciado sua jornada

⁸As passagens das Conferências citadas neste artigo seguem a tradução feita por Boniface Ramsey O.P para a edição estaduniense das *Conferências*. Embora as versões francesas e latinas editadas pelas *Sources Chrétiennes* também tenham sido consultadas, para fins de citação, a página oferecida corresponde à edição estadunidense.

movido pela necessidade. De fato, na 3ª. *Conferência*, Cassiano afirmaria que nem aos Apóstolos estaria consagrada uma permanência no caminho para a salvação depois de terem respondido ao chamado divino. Ou, contrariamente, também não estavam apartados da salvação aqueles que haviam recebido um chamado proveniente da necessidade:

Vemos que isto é também trazido claramente à luz no chamado dos Apóstolos. No que se beneficiou Judas de ter aceitado a mais sublime honra, aquela do apostolado, do mesmo modo que Pedro e outros apóstolos que nele foram recebidos, quando ele trouxe o esplêndido início de seu chamado a um terrível final de traição e avareza e até foi mais longe ao entregar o Senhor com todo o fervor de sua alma? [...] Tudo, então, deve à finalidade. A partir desta perspectiva, qualquer um que tenha se consagrado por inícios de uma excelente conversão pode encontrar a si mesmo em uma posição inferior por causa de negligência, e aquele que foi atirado por necessidade a professar o título de monge pode se tornar perfeito através do medo de Deus e da diligência (3 Col. 5, 3-4, p. 123).

Diante da pergunta de Germano, inseparável companheiro de Cassiano na conquista da profissão monástica, sobre em que consistia o livre-arbítrio e de que forma os esforços da iniciativa humana poderiam ser considerados válidos se Deus começasse e terminasse, no homem, tudo o que fosse concernente à perfeição, Pafnúcio responderia que:

Seria estranho se em cada trabalho e prática de disciplina tivesse somente um início e um fim, e não também algo no meio. De fato, tanto quanto sabemos que Deus oferece oportunidades para a salvação de diferentes maneiras, também cabe a nós sermos mais ou menos atentos às oportunidades que foram oferecidas a nós por Deus [...]. Ainda assim, deveríamos estar certos que, mesmo se praticássemos toda virtude com esforço persistente, não é de forma alguma graças a nossa própria diligência e aplicação que somos capazes de atingir a perfeição (3 Col. 12,1-2, p. 131).

Seguindo este pressuposto, o tema central da 13ª. *Conferência* seria o da proteção divina, e nela Cassiano novamente defenderia a necessidade do auxílio divino, ainda que a motivação que sustentava a apresentação fosse uma inquietação de Germano similar àquela já manifesta a Pafnúcio e mesmo àquela surgida em Adrumento com a descoberta das obras de Agostinho sobre a graça. Segundo Germano quando, na conferência anterior, o ancião abordara a castidade, virtude fundamental à perfeição, teria diminuído ou tornado inexistente os méritos da iniciativa humana para assegurar que o homem tendesse ao Bem. Cheremon, então, explicaria a Germano e Cassiano que existia uma união entre graça e boa vontade humana, comprovada por diversas passagens bíblicas que, diferentemente de negarem a existência do livre-arbítrio,

demonstravam sua realidade. Entretanto, o livre-arbítrio deveria ser guiado e precedido pela graça de Deus, tida como uma semente depositada no interior do homem. Note-se que a graça divina seria tanto anterior à vontade quanto gratuita e estaria, portanto, desvinculada dos méritos humanos, que nada seriam sem o socorro divino. Cassiano assim se pronunciaria na 13^a. Conferência:

Disto é claro que o princípio dos atos bons, mas também dos bons pensamentos, é em Deus. Ele igualmente nos inspira o começo da santa vontade, e nos dá ainda a habilidade e a oportunidade para executar as coisas que corretamente desejamos (13 Col. 3,5, p. 468.).

Deus seria, então, a fonte primeira do Bem no homem e a ele forneceria as oportunidades e os instrumentos para a salvação. Ele seria o responsável pelo início da fé e realizaria todas as etapas da vida do cristão. Parece que estamos distantes da atribuição de um início de fé aos esforços humanos, tal qual foi considerada ser uma das teses centrais dos semipelagianos.

Da mesma forma, Cassiano seguiria a linha agostiniana de afirmar a perseverança como obra de Deus. Respalhando-se em Paulo e valendo-se da metáfora da semente presente desde o início da conferência, o abade enfatizaria que “Aquele que dá a semente ao semeador vos fornecerá também o pão para vossa nutrição; ele multiplicará vossa semente, e fará crescer os frutos de vossa justiça” (13 Col. 3,5, p. 468-469). Diante da contestação de Germano de que tais afirmações destruíam, de fato, a iniciativa humana, o abade explicou que, neste ensinamento não havia uma negação ao livre-arbítrio, uma vez que restava ao homem a possibilidade de atender ou não ao chamado da graça divina. Foi, portanto, em decorrência desta afirmação que se considerou que Cassiano defendia um princípio de fé autônomo, capaz de levar o homem a crer e a se salvar, a ponto de exaltar o livre-arbítrio em vez da graça em alguns momentos de sua obra. Diria Cheremon que “Quando sua misericórdia vê brilhar em nós a menor centelha de boa vontade, que ele próprio acendeu da pedra dura de nosso coração, ele a remexe, a fortalece com sua inspiração, ‘desejando que todos sejam salvos e que cheguem ao conhecimento da verdade’”. (13 Col. 7,1, p. 472). Na sequência, retomando o que já apresentara no 12^o Livro das *Instituições cenobíticas*, e fazendo referência ao Evangelho de Mateus 7,7⁹, Cassiano afirmou que Deus dava àquele que pedia; aquele que O procurasse, encontrava-O; e ele abria as portas aos que batiam. Mas também, que seria encontrado pelas almas que não o procuravam; apareceria no meio de pessoas que não o pediam e que todos os dias lançava suas mãos em direção ao povo incrédulo e rebelde. Portanto, chamava certas almas que resistiam e atirava outras à salvação. Diferentemente do que defenderiam os pelagianos, no pensamento de Cassiano, Deus seria capaz de moldar e mesmo de reverter o arbítrio humano. Assim, ainda que, nessa conferência, João Cassiano tenha procurado demonstrar a existência tanto da graça quanto do livre-arbítrio, bem como o fato de a prioridade de Deus não eliminar a responsabilidade humana, a perfeição

⁹“Pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto”. Bíblia de Jerusalém (2013, p. 1850).

somente seria alcançada com uma conversão radical do arbítrio, que deveria ser dirigido pela vontade divina para recuperar sua autenticidade. A fraqueza e debilidade humanas nada poderiam por si mesmas.

A análise dessa conferência indica, ainda, outra constatação interessante. Nela, João Cassiano parece ter tratado, sobremaneira, de uma boa vontade como *potencialidade* no homem, que lhe permitiria ouvir o chamado de Deus, fazer o Bem e ter bons pensamentos. Como o autor defendeu que esta boa vontade existia no homem e respondia a Deus, conforme visto, deu margem para a afirmação de que situava no homem a capacidade de redenção e de iniciar seu movimento em direção a Deus por conta própria. Todavia, ao falar da boa vontade existente no homem, o autor a tratou, em primeiro lugar, como uma dádiva divina para o homem devido à obra criacional e, em segundo, a apresentou como uma potencialidade de desejo, ainda que somente posta em movimento e tornada efetiva por obra de Deus. Augustine Casiday defendeu que a afirmação de Cassiano de que havia uma boa vontade que brilhava no coração do homem e era vista por Deus deveria ser considerada a partir do conjunto da obra de João Cassiano. Sendo assim, o esforço que deveria ser reconhecido por Deus estava ligado ao fato de que os leitores do monge já haviam lido suas obras anteriores e iniciado os exercícios de ascese. Parece corroborar esta hipótese a apresentação do chamado à perfeição por obra da iniciativa humana, exposta na 3ª Conferência. Considerando, portanto, a validade do argumento de Casiday, avançaremos na reflexão dessa aparente contradição – isto é, a afirmação ao mesmo tempo de uma boa vontade humana reconhecida por Deus, mas dependente da graça divina – com a análise de argumentos internos dessa conferência, colocando-os em relação a outras passagens da obra de Cassiano.

Ao ser criado, o homem teria recebido de Deus uma boa vontade que lhe possibilitaria o conhecimento do Bem, tal qual ocorrera com Adão, antes da queda. Todavia, isso não era garantia de que não pecasse ou que não tivesse conhecimento do mal. Após a queda, que transmitira o pecado e o conhecimento do mal ao gênero humano, subsistiriam no homem tanto o conhecimento do Bem, já dado por Deus e que não fora esquecido, quanto a atualização da experiência do Mal. Uma passagem é elucidativa:

Não se pode crer que Deus tenha feito o homem tal que ele não queira nem possa jamais fazer o bem. Ou nós não poderemos nunca dizer que ele estava de acordo com o livre-arbítrio, se a ele só concedeu o querer e o poder o mal, não de querer nem de poder por ele mesmo o bem. Pois, como essa palavra do Senhor antes da queda do primeiro homem permaneceria verdadeira: ‘Eis que Adão se tornou como um de nós, sabendo o bem e o mal’? Não pense que o homem, nesse estado que precede a queda, ignorou totalmente o bem. De outra forma, dever-se-ia confessar que ele foi criado como um animal privado de sentidos e de razão, o que é realmente absurdo e, de fato, incompatível com a fé católica. O que eu digo? Segundo a palavra do sapientíssimo Salomão, ‘Deus criou o

homem corretamente'; mas 'os homens eles mesmos, se embarçam em uma multidão de pensamentos', eles se tornaram, como ele disse, conhecedores do bem e do mal. Adão obteve, depois de sua prevaricação, a ciência do mal que não havia recebido. Que o gênero humano não tenha perdido a ciência do bem depois da falta de Adão é o que as palavras do Apóstolo nos manifestam até a evidência [...] (13 Col., 12,1-3, p. 478).

Assim, o pecado fora o evento que trouxera o conhecimento do mal para os homens, corrompendo o livre-arbítrio. Se ao ser criado, Adão portava um livre-arbítrio capaz de querer e poder, por si mesmo, o Bem, após a queda e em decorrência da transmissão do pecado, os descendentes adâmicos passariam a nascer com um livre-arbítrio disfuncional e ineficiente, ainda que não tivessem perdido aquela boa vontade dada por Deus, que preservara no homem o conhecimento do Bem como uma lei natural posta em seu coração. Cassiano, então, tratou desta boa vontade em dois momentos bem precisos: antes e depois da queda. Por isto, em Cassiano, o problema da salvação humana, situada entre a graça e a iniciativa humana, talvez não possa ser considerado de forma absoluta. Após a queda, não se tratava de considerar o conhecimento ou esquecimento do Bem, mas sim a incapacidade de executá-lo e de adequar a ação com tal conhecimento, sem a ajuda de Deus, a ponto de restar ao homem somente um desejo do Bem e não a capacidade efetiva de por si mesmo executá-lo.

Um segundo argumento de Cassiano também permite sustentar que não houve em sua obra a defesa de uma iniciativa humana genuína e autossuficiente para a execução de boas obras ou, dito de outro modo, uma adesão aos ensinamentos de Pelágio. Todavia, ele remete ao segundo aspecto considerado controverso em seu posicionamento, ou seja, a negação da predestinação. Cassiano afirmaria que a boa vontade fora depositada por Deus no coração dos homens e estes teriam retido na consciência as sementes das virtudes. Todavia, caberia à graça aflorá-las e fazê-las crescer: "Não se pode duvidar, então, que as sementes da virtude existam em toda alma, tendo sido ali plantadas pela misericórdia do Criador. Mas ao menos que tenham sido germinadas pelo socorro divino, não estarão aptas a crescer em perfeição" (13 Col 12,7, p. 479-480). E Deus desejava que todos os homens fossem salvos, sem exceção. Tal ideia apareceu em diversas passagens da conferência, mas somente apresentaremos uma delas, como ilustração:

Deus não criou o homem para que ele se perdesse, mas para que ele vivesse eternamente: esse desejo permaneceu imutável. Quando sua misericórdia vê brilhar em nós a menor centelha de boa vontade, que ele próprio acendeu da pedra dura de nosso coração, ele a remexe, a fortalece com sua inspiração, 'desejando que todos sejam salvos e que cheguem ao conhecimento da verdade'. 'Essa é a vontade de vosso Pai que está nos céus, diz o Senhor, que não se perca um só de seus pequenos. (13 Col,7,1, p. 472)

Portanto, quando procurava, batia na porta e chamava por Deus, o homem, em seu esforço e iniciativa, realizava os desígnios de Deus a partir de instrumentos, condições e possibilidades dadas a ele por seu Criador. Esse pensamento estava em conformidade com o posicionamento de Cassiano, segundo o qual o único caminho para a conquista da perfeição apostólica e para a realização do objetivo da vida monástica seria fazer a vontade de Deus e não a própria. Não podemos nos esquecer de que, ao longo de suas *Instituições cenobíticas*, sobretudo nos livros segundo e quarto, Cassiano defendeu a obediência e a renúncia a si como passos fundamentais não só para a entrada e permanência na vida monástica, mas também para o exercício da autoridade abacial. O quarto livro, principalmente, é recheado de exemplos instrutivos de monges que cumpriam a ordem de seu superior sem questionamentos, mesmo se tais comandos parecessem absurdos ou demandassem a renúncia de vínculos familiares. Uma das histórias contadas por Cassiano no livro quarto das *Instituições* seria a do abade João, protagonista da 19ª Conferência, também apresentado como exemplo de humildade e obediência. João estivera, desde a adolescência, a serviço de um ancião e se dedicara a satisfazê-lo com grande humildade e a cumprir seus comandos como se fossem proferidos pelo próprio Deus. Para testar sua obediência, o ancião ordenava o cumprimento de tarefas inusitadas, como por exemplo, que João fosse todos os dias regar um pedaço de madeira seca e morta para ver se esta voltava à vida. Acolhendo o comando com o respeito costumeiro, João o executava todos os dias. Levava água por duas milhas e não deixara de regar a madeira durante todo o ano sem se abater quer pela fadiga do corpo, quer pela celebração de alguma festividade. Nem o rigor do inverno o impedira de observar o preceito. O velho ancião examinava todo dia sua assiduidade e o via cumprir o comando com simplicidade de coração como se fora proferido por Deus. Esta é apenas uma das quatro histórias edificantes narradas por Cassiano para determinar a obediência como etapa fundamental para aquisição da humildade, virtude que estaria no cerne da conquista da perfeição e do exercício de autoridade. Afinal, segundo seus ensinamentos expressos no segundo livro das *Instituições cenobíticas*, somente poderia estar à cabeça de uma comunidade aquele que houvesse aprendido, pela obediência, a ser humilde e submetera a vontade própria ao superior. Portanto, não parece plausível defender que João Cassiano sustentava uma boa vontade como marca da iniciativa humana autônoma em sua obra que tratava do aperfeiçoamento do homem interior, fosse porque ela era dada por Deus como desejo do Bem, fosse porque esse Bem que o homem já havia conhecido sem o esquecer, e que poderia realizar com a ajuda divina, era ele mesmo a vontade de Deus.

Entretanto, tal defesa de que Deus poderia encontrar um lampejo de iniciativa e desejo no homem, pautado na leitura e interpretação da *Primeira Epístola a Timóteo*, 2,4¹⁰, parece indicar que João Cassiano distanciava-se de Agostinho, por afirmar uma pretensão universalista de

¹⁰“Recomendo, pois, antes de tudo, que se façam pedidos, orações, súplicas e ações de graças, por todos os homens, pelos reis e todos os que detêm a autoridade, a fim de que levemos uma vida calma e serena, com toda piedade e dignidade. Eis o que é bom e aceitável diante de Deus, nosso Salvador, que quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade”. BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, p. 2227.

Deus quanto à salvação humana e, portanto, por negar a predestinação. Entretanto, ainda que afirmasse uma vontade salvífica universal por parte Deus, não é possível considerar que se aproximava de Pelágio ao se distanciar de Agostinho. Afinal, Cassiano não proclamou que todos os homens seriam salvos, tampouco que o seriam por meio de seus próprios méritos ou esforços. Sua teoria ascética reforçava tanto o esforço humano e a disciplina como a oração, o jejum e a vigília, quanto a ideia de que somente uma pequena parte dos homens – os anciãos e anacoretas, bem como aqueles que seguissem seus exemplos – poderia vencer os impulsos corporais. Ainda assim, nem mesmo os santos seriam capazes de aderir a Deus de maneira ininterrupta, sem se deixarem interromper por pensamentos mudanos ou por necessidades da carne, conforme Cassiano argumentou na 23^a. *Conferência*, dedicada ao tema da ausência de pecado, ou da *impeccantia*, conceito e temática centrais durante a disputa pelagiana. A conferência iniciou-se como uma exegese da *Epístola Paulina aos Romanos*, nal qual se lia que “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”¹¹. Segundo a interpretação do ancião Theonas, a fala do Apóstolo não era dirigida aos pecadores, pois estes não odiavam o pecado e mesmo se regozizavam em sua prática. Tal afirmação dizia respeito, portanto, ao próprio Apóstolo e àqueles que desejavam se aperfeiçoar, visto que, nem estes poderiam se considerar livres daquele pecado disseminado por Adão e estavam ainda presos com as ocupações do corpo e do mundo. Neste sentido:

Quando, então, pessoas santas sentem que estão cotidianamente sobrecarregadas com o peso dos pensamentos terrenos; que caíram das alturas da mente e são involuntariamente e mesmo inadvertidamente, trazidas sob a lei do pecado e da morte; e sem falar de outras coisas, são apartadas da presença de Deus por aqueles bons e mesmo corretos, mas a despeito dos trabalhos terrenos sobre os quais falei brevemente; então elas certamente tem razões para fazer lamentação constante ao Senhor; então elas tem de fato razões para serem humildes e tomadas por compunção, não em palavras apenas mas em disposição, para declarar a si mesmos como pecadoras e continuamente pedir perdão à graça de Deus por todas as coisas que fazem todo dia porque estão tomadas pela fraqueza da carne, e sem cessar derramar lágrimas de verdadeira penitência. Portanto, sabendo por experiência que elas não podem aderir ao seu desejo final por força humana por causa do peso irresistível da carne, e que são incapazes de se unir ao principal e maior bem de acordo com o desejo do coração, mas que são levadas como cativas pela visão das coisas terrenas, elas voam para a graça de Deus que ‘justifica os fracos’ (Rom 4,5) e clamam junto com o Apóstolo: ‘Miserável que sou! Quem vai me libertar deste corpo de morte? A graça de Deus, através de nosso Senhor Jesus Cristo’ (Rom 7,24-25a). (CASSIEN,

¹¹Epístola aos Romanos, 7, 19-20. Bíblia de Jerusalém (2013, p. 2131).

1997, 23 Col., 10, 1-2, p. 800-801)

Do mesmo modo, na 13ª Conferência, Cassiano apontou que alguns homens não alcançariam a salvação, ainda que esta fosse a vontade de Deus. Tal fato confirmava a existência e a fraqueza do livre-arbítrio humano, uma vez que o perecimento não poderia ser atribuído a Deus.

A crítica ao pelagianismo persistiria em seu último escrito, o tratado contra a doutrina nestoriana sobre a Encarnação. Nele, Cassiano não só apresentou e condenou a perspectiva cristológica nestoriana, como também afirmou uma cristologia centrada na dupla natureza de Cristo e na consideração de Maria como *Theotókos*, ou seja, mãe de Deus. Nesse trabalho, João Cassiano valeu-se de uma série de sobreposições para determinar uma ligação entre os erros doutrinários, uma vez que sustentou que da mesma forma que havia uma tradição legítima para a correção de doutrina, seria possível traçar uma linhagem herética. Antes de abordar o caso específico de Nestório, portanto, Cassiano traçou uma tipologia das heresias cristológicas e trinitárias, que remontavam aos ebionistas, sabelianos, arianos, macedonianos, fotinianos e apolinaristas. Nessa linha, inseriam-se também os pelagianos que defendiam:

Jesus Cristo, unicamente homem, tinha vivido sem ser contaminado pelo pecado, e chegaram a afirmar que os homens, se quiserem, podem ser sem pecado – pois eles estimavam lógico que, se Jesus Cristo homem somente fosse sem pecado, todos os homens também poderiam, sem a ajuda de Deus, ser tudo o que esse homem unicamente homem pôde ter sido sem a participação de Deus. Por meio disso, eles não fazem nenhuma diferença entre todos os homens e Nosso Senhor Jesus Cristo, pois é o mesmo homem que pode merecer pelo seu esforço e sua aplicação aquilo que Cristo tinha merecido por seu zelo e sua pena (CASSIEN, 1999, 1.3-1, p. 94).¹²

Seria nesta perspectiva que a questão da graça e do livre-arbítrio se uniria ao problema cristológico e permitiria a Cassiano sobrepor de forma indissociável Nestório a Pelágio. A investigação sobre a natureza de Cristo relacionava-se, então, à afirmação ou negação do auxílio divino para a salvação humana. Ao afirmar que Cristo era, de fato, o Redentor dos pecados humanos, Cassiano não limitava a economia da salvação à graça dada no ato criacional. Conforme já afirmamos, a graça era fundamental para que o homem tivesse a memória do Bem, mas o nascimento de Cristo na carne o situaria como Mediador e daria um papel central à sua intermediação para a redenção e salvação humanas.

Assim, tal qual uma hidra que possuía uma cabeça comum e vários tentáculos, tais heresias de caráter cristológico-trinitário seriam simultaneamente antigas e novas. Antigas por possuírem um passado e estarem vinculadas umas às outras, mesmo quando seus promotores se distanciavam uns dos outros em algum aspecto específico. Novas, à medida que tinham

¹²As citações do *Tratado sobre a Encarnação contra Nestório* são todas feitas a partir da tradução francesa realizada por Marie-Anne Vannier.

sempre um novo defensor para um erro que era, por seu passado, antigo por excelência. Neste caso, o que era pregado por Nestório, não só já havia sido apresentado por Pelágio, como também por um monge provençal chamado Lepório. No *Tratado sobre a Encarnação contra Nestório*, Cassiano uniria Pelágio a Nestório por meio de Lepório, constituindo-o como uma fusão de ambos e um contraexemplo aos provençais.

Lepório possuía aquela dupla característica própria ao cristianismo gaulês, pois era monge e membro integrante da hierarquia eclesiástica na qualidade de presbítero: “Lepório, com efeito, antes monge, agora padre, adepto do sistema de Pelágio, tal qual nós expusemos mais acima, foi na Gália um dos primeiros ou um dos mais importantes defensores da heresia mencionada precedentemente” (CASSIEN, 1999, 1,4-2, p. 95-96). Todavia, a confissão de fé de Lepório, retomada por Cassiano em sua obra, mais do que apresentar um seguidor de Pelágio, apontava para um precursor de Nestório no coração da Gália, já que confessara que: “[...] introduzíamos manifestamente uma quarta pessoa da Trindade, e de um só Filho de Deus fazíamos não só um Cristo, mas dois Cristos” (CASSIEN, 1999, 1, 5,2, p. 98). A introdução de uma quarta pessoa na Trindade era um dos pontos controversos da cristologia nestoriana, juntamente com a negação do fato de Maria ser mãe de Deus, pois era retirado de Cristo seu nascimento divino. Lepório, assim como Nestório, defenderia que Cristo não nascera Deus e que Maria trouxera ao mundo um homem, cujo caráter divino fora adquirido após o batismo.

Entretanto, por meio de admoestações, Lepório renegaria seus erros e seria reconduzido à verdade doutrinal. Ele era, assim, um exemplo de que a correção era salutar, à medida que os homens que admoestavam assim o faziam como instrumentos da graça de Deus. Tal acerto doutrinário podia ser atestado por meio de três elementos chaves: o consentimento de todos, a universalidade e a tradição, composta tanto por textos escriturários do Antigo e do Novo Testamento, quanto pela interpretação dos Pais da Igreja sobre tais textos:

O consentimento de todos deveria então abater a heresia, pois uma verdade incontestada se torna manifesta pela autoridade do conjunto, e por ordem é perfeita ali onde ninguém é de opinião diferente. Isto porque se qualquer um se põe a ser de uma opinião contrária, em primeiro lugar, não deverá mais ser escutada pois sua perversidade escapa à condenação. É com efeito culpado aquele que se afasta do julgamento comum, e não tem direito de ser escutado aquele que rompe com a ordem admitida por todos (CASSIEN, 1999, 1.6-2, p. 101).

Assim, a confissão de fé de Lepório seria importante porque adquiria contornos universais e se tornava aquela que deveria ser proferida por todos os cristãos¹³. Da mesma forma, ao investir contra Nestório, Cassiano ressaltava a universalidade do símbolo de Antioquia, que era aquele no qual o patriarca de Constantinopla havia sido batizado, ainda que o houvesse renegado. Segundo Cassiano:

¹³Esta confissão de fé de Lepório – quer dizer, de todos os católicos”. (CASSIEN, 1999, 1,6-1, p. 101).

A palavra 'símbolo', como você sabe, vem de 'reunião'. Em grego, com efeito, isto se diz *simbolos*, em latim, *collatio*. 'Reunião' (*collatio*), porque os Apóstolos do Senhor reuniram sob a unidade da fé todos os elementos da lei católica. Essa matéria abundante é assim desenvolvida em profusão através da coleção inteira dos Livros divinos; mas tudo foi reduzido à brevidade e se encontra reunido no 'símbolo', segundo essas palavras do Apóstolo: 'Executando e abreviando sua palavra com justiça, o Senhor fará sobre a terra uma palavra abreviada (*Rom 9,28*). (CASSIEN, 1999, 6.3-3, p. 201).

Assim, se Nestório quisesse se respaldar na autoridade de Deus para consolidar seus ensinamentos e reflexões, poderia se apegar ao símbolo que havia recebido no momento de seu batismo. Se quisesse se voltar para a autoridade dos homens, ao invés da divina, também poderia fazê-lo, já que Deus se valia de homens para estabelecer o símbolo e abreviar seus ensinamentos, com a finalidade de serem retidos na memória dos simples e incultos. Neste sentido, os patriarcas, profetas, apóstolos e bispos seriam as autoridades que constituiriam as Escrituras, portadoras das palavras completas de Deus, tanto quanto os símbolos que as traziam de forma resumida. Ademais, podemos considerar que, ao longo de sua obra, Cassiano também defendeu que os anciãos possuíam tal autoridade e capacidade para expor, de forma resumida, os ensinamentos de Deus, já que é de se notar a relação semântica que estabeleceu entre o símbolo e as colações, ou conferências, nome que deu às falas dos homens mais eminentes do Egito, quando escreveu aos provençais, garantindo as prescrições apropriadas ao ofício monástico.

Uma conclusão?

Ao abordarmos a controvérsia semipelagiana é possível perceber a complexidade que emerge do estudo das heresias durante a Antiguidade Tardia, bem como a existência de continuidades e deslocamentos na concepção da liberdade humana. Com a 13^a. *Conferência*, Cassiano tentou, simultaneamente, contradizer aqueles que negavam a existência do livre-arbítrio humano após a queda de Adão e refutar aqueles que exaltavam este arbítrio a ponto de negarem a graça. A partir de uma demonstração de passagens bíblicas que atestavam a existência de ambos, Cassiano sustentou que, embora enfraquecido, o arbítrio não havia sido eliminado com a queda, mas era dependente e antecedido pela graça. Cassiano traçou uma via intermediária entre aqueles que sustentavam a graça em detrimento do arbítrio humano (os chamados predestinacionistas) e aqueles que elevavam o esforço humano a ponto de suprimirem a necessidade da graça (como os pelagianos). Ademais, não parece descabido

sustentar que os caminhos argumentativos diversos de Cassiano em relação a Agostinho também estivessem relacionados com o compromisso de João Cassiano com um certo tipo de universo monástico, cujos princípios fomentou e defendeu ao longo de suas obras. À reflexão sobre a graça e o livre-arbítrio e sobre a liberdade humana em meio à contingência do mundo, Cassiano acrescentaria características próprias e fundamentais ao monaquismo como a obediência, a humildade e a renúncia de si a favor do cumprimento da vontade de um superior.

Ao refutar predestinacionistas e pelagianos a partir das prerrogativas do universo monástico, Cassiano aproximava-se de Agostinho, ainda que o fizesse através de argumentos diversos aos do bispo de Hipona. Tal fato pode ser explicado, em primeiro lugar, pela defesa que João Cassiano fez deste universo monástico provençal, no qual a ascese, tida como combate aos vícios para aquisição de virtudes por meio de exercícios espirituais, desempenhava um papel central. Em segundo lugar, devido às suas filiações com a Patrística Grega, representada por Evágrio Pôntico, João Crisóstomo e Orígenes, os quais defendiam que ao homem restava um espaço para o exercício da liberdade (SECELLART, 2006). Uma das grandes polêmicas travadas por Orígenes contra os gnósticos, por exemplo, parece ter sido, justamente, a negação do predestinacionismo, ou seja, da interpretação feita acerca da *Epístola de Paulo aos Romanos*, 9, 21 e de *Êxodo* 4,21, para afirmarem que a salvação ou perdição do homem já estaria determinada desde o início. Neste viés interpretativo, as escolhas humanas livres não teriam papel algum no resultado final. Orígenes fora contrário a este posicionamento e defendeu a liberdade de escolha como derivada de um poder racional de decisão, geradora de responsabilidade e de abertura de possibilidades de mudança, conversão moral, espontaneidade e criatividade. Ele afirmaria, assim, que a escolha seria uma atividade do intelecto, responsável pela comprovação de que o homem fora feito à imagem e semelhança de Deus (CHADWICK, 1993, p.111).

Poderíamos, então, defender que, diferentemente de Agostinho, João Cassiano teria se mantido fiel à tradição antiga e ao pensamento de autores da Patrística Grega, a ponto de persistir na defesa de um campo de exercício da liberdade humana ao sustentar que o homem atendia ou não ao chamado divino ainda que o resultado positivo dessa deliberação pudesse somente ser atribuído a Deus, já que, ao atendê-lo, realizava a própria vontade de seu Criador. Da mesma forma, Cassiano continuaria vinculado ao pensamento antigo ao levar em consideração em sua análise noções de contingência e movimento para caracterizar a possibilidade de conversão completa do arbítrio. Ainda que não possamos traçar com exatidão o quanto das obras de Aristóteles conheceu, cabe a pergunta sobre o quanto os conceitos aristotélicos de potência e ato não auxiliariam na leitura da *13ª Conferência* e sua defesa de uma boa vontade como potência, colocada em movimento e tornada ato apenas por obra divina. Embora as razões para o distanciamento entre Cassiano e Agostinho mereçam mais e melhores estudos, talvez possamos afirmar que a análise da relação de Cassiano com o semipelagianismo traz à tona a forma como o monaquismo, por seu intermédio, constituiu-se em lugar onde tradições e espaços de reflexão diversos desaguariam e seriam reelaborados.

Referências

BADILITA, C; JAKAB, A. *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*. Paris: Poliron/Beauchesne, 2003.

BAUER, W. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1971.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2013.

CASIDAY, A. Cassian against the pelagians. *Studia Monastica*, Barcelona, v.46, n. 1, p. 7-23, 2004.

CASIDAY, A. Rehabilitating John Cassian: an evaluation of Prosper of Aquitaine's polemic against the semipelagians. *Scottish Journal of Theology*, Endinburgh, v. 58, n. 3, p. 270-284, 2005.

CASIDAY, A. *Traditio and theology in St John Cassian*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

CHADWICK, H. *The Early Church*. Penguin, London; New York : Penguin Books, 1993.

DUBY, G. *Idade Média, idade dos homens e outros ensaios*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CASSIEN, Jean. *Conférences*. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958.

CASSIEN, Jean. *Institutions cénobitiques*. Introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy, s.j. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001.

CASSIEN, Jean. *Traité de l'Incarnation contre Nestorius*. Introduction, traduction du latin et annotation par Marie-Anne Vannier. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.

CASSIAN, Jean. *The Conferences*. Translated and annotated by Boniface Ramsey O.P. New York, Mahway: Newman Press, 1997.

GILSON, E. Livre-arbítrio e liberdade cristã. In: _____. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GOODRICH, R. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HARTOG, P. *Orthodoxy and heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis*. Oregon: Pickwick Publications, 2015.

HWANG, A; MATZ, B; CASIDAY, A. *Grace for grace: the debates after Augustine & Pelagius*. Washington: The Catholic University of American Press, 2014.

JACQUIN, M. A quelle date apparaît de terme ‘semi-pélagien’?. *Revue des science philosophiques et théologiques*, Belgica, v. 1, p. 506-508, 1907.

KÖSTENBERGER, A; KRUEGER, M. *The heresy of orthodoxy: how contemporary culture’s fascination with diversity has reshaped our understanding of early Christianity*. Wheaton: Crossway Books, 2010.

LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: _____. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1990.

LEBRUN, G. *Blaise Pascal*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MARIARTY, M. Grace and religious belief in Pascal. In: HAMMOND, Nicholas. *Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MARKUS, R. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

MATHISEN, R. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989.

PAGELS, E. *The Gnostic Gospels*. New York : Vintage Books , 1989.

PROSPER D’AQUITAINE. Lettre de Prosper d’Aquitaine a Saint Augustin. In: *Aux moines d’Adrumète et de Provence*. Introduction, traduction et notes par Jean Chéné, PSS, et Jacques Pintard. Desclée de Brouwer, 1962.

SENELLART, M. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 2006.

SMITH, T. *De gratia: Faustus of Riez’s treatise of grace and its place in the history of theology*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.

STEWART, C. *Cassian the monk*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

WEAVER, R. *Divine grace and human agency: a study of semi-pelagian controversy*. Macon: Mercer University, 1998.

WEISS, J-P. Le 'semi-pélagianisme' se réduit-il à une réaction contre Augustine et l'augustinisme de la première génération?. In: CONGRESSO INTERNAZIONALE SUR S. AGOSTINO NEL XVI CENTENARIO DELLA CONVERSIONE, 1986, Roma. p. 465-481.

ZERNER, M. *Inventer l'hérésie: discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*. Nice: Centre d'études médiévales. Faculté des lettres, arts et sciences humaines, 1998.

Recebido em: 10-10-2016

Aceito em: 09-05-2017