

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Rubia Campos Guimarães Cruz

Lei e liberdade em Filipe Melancthon:
o percurso até o terceiro uso da lei e
a configuração de um horizonte religioso-moral

Juiz de Fora

2026

Rubia Campos Guimarães Cruz

Lei e liberdade em Filipe Melanchthon:

o percurso até o terceiro uso da lei e
a configuração de um horizonte religioso-moral

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião.
Área de concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross

Juiz de Fora

2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Campos Guimarães Cruz, Rubia.

Lei e liberdade em Filipe Melanchthon : o percurso até o terceiro uso da lei e a configuração de um horizonte religioso-moral / Rubia Campos Guimarães Cruz. -- 2026.

346 p. : il.

Orientador: Eduardo Gross

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2026.

1. Reforma Protestante . 2. Filipe Melanchthon . 3. Loci . 4. Lei . 5. Liberdade. I. Gross, Eduardo , orient. II. Título.

Rubia Campos Guimarães Cruz

Lei e liberdade em Filipe Melanchthon: o percurso até o terceiro uso da lei e a configuração de um horizonte religioso-moral

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em 12 de Fevereiro de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Gross - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Claudete Beise Ulrich
Faculdade Unida de Vitória

Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza
Universidade Federal da Paraíba

Juiz de Fora, 20/01/2026.



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Gross, Professor(a)**, em 12/02/2026, às 20:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Edson Fernando de Almeida, Professor(a)**, em 15/02/2026, às 13:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Claudete Beise Ulrich, Usuário Externo**, em 26/02/2026, às 21:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vitor Chaves de Souza, Usuário Externo**, em 27/02/2026, às 10:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Frederico Pieper Pires, Professor(a)**, em 03/03/2026, às 07:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SED) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2833832** e o código CRC **FA207893**.

Para Deus, e para a minha avó, Irene Campos
Guimarães, *in memoriam*, cuja vida me
ensinou, pela prática, o que significa ser cristã
no mundo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus; tudo é d'Ele, por Ele e para Ele. Nunca sonhei ou imaginei chegar até aqui, mas Ele me permitiu cada passo nesta jornada. Todos os dias tenho a certeza de não receber o mal que mereço, e receber todo o bem que não mereço. Tenho a plena convicção de que a bondade d'Ele me acompanha e que não tenho falta de nada. Cada conquista, principalmente esta, é fruto desta graça imerecida. A Ele toda honra e glória.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF), que foi minha segunda casa por sete ricos anos, desde a especialização. Não poderia imaginar um ambiente melhor para pesquisar, aprender e me desenvolver. Agradeço também a todos os professores e professoras que sempre se mostraram muito atenciosos e dispostos a ajudar em qualquer situação. A cada aula, palestra, congresso, algo novo foi despertado em mim, contribuindo para que eu me tornasse um ser humano melhor. Agradeço também a todos os colegas que ingressaram no doutorado na mesma turma que eu. Foi muito gratificante dividir a jornada com vocês!

De forma especial e com muito carinho, agradeço ao meu orientador, Professor Dr. Eduardo Gross, com quem tive a honra de aprender e pesquisar desde 2018. Ele sempre teve a paciência de me ensinar e mostrar que eu poderia ir além, me apoiando não só academicamente, mas em momentos ímpares da vida, como no meu casamento, no período sanduíche (que, se não fosse por ele, não seria possível), na minha aprovação no meu primeiro concurso, na educação básica. Gross, você é uma mistura peculiar de excelência com simplicidade. Foi um grande privilégio ser orientada por você.

Agradeço à CAPES pelo financiamento da bolsa ao longo de todos esses anos, o que me permitiu realizar esta pesquisa. E agradeço também ao programa PDSE, que me deu a oportunidade de realizar um período sanduíche de estudos no Seminário Teológico de Princeton (EUA).

Agradeço ao Seminário Teológico de Princeton (EUA), onde tive o privilégio de pesquisar durante um ano acadêmico. O Seminário é muito mais do que apenas uma instituição, é um desses lugares peculiares que logo se torna casa, onde existe de fato o sentimento de pertencimento, não importando de onde você é ou quem você seja. Agradeço ao meu orientador no Seminário, Dr. Kenneth G. Appold, que sempre me tratou com muito carinho e respeito, me acolhendo em Princeton e me ajudando a ter percepções valiosas sobre a minha própria pesquisa, bem como sobre meu futuro como profissional. Não poderia ainda deixar de agradecer ao Dr. Raimundo C. Barreto, que me ajudou em todo o processo de contato com o Seminário,

com o processo de bolsa e, ainda, em todo meu tempo lá. Foi muito especial poder contar com um brasileiro tão querido e tão excelente como ele em uma terra completamente nova. Agradeço também à Martha Redondo, responsável pelos alunos internacionais. Martha sempre foi muito carinhosa comigo e me ajudou nos preparativos para a viagem, no visto, no meu tempo lá, em cada desafio do dia a dia, se tornando uma grande amiga e conselheira. Agradeço ainda ao Dr. Timothy Wengert, uma das referências bibliográficas desta pesquisa, com quem tive a honra de estudar durante um semestre, na classe de Confissões Luteranas. Foi um grande privilégio conhecer de perto uma referência. Pude conversar muito com ele sobre Melanchthon e sobre minha pesquisa. Obtive com ele novas percepções sobre o meu autor, bem como valiosas dicas sobre livros e textos que poderiam me ajudar neste trabalho. Tive, ainda, a alegria de jantar em sua casa, juntamente com toda a classe, e conhecer sua enorme coleção sobre Melanchthon, que inclui não só livros raros, mas também quadros, bonecos, canecas e até mesmo vinho (com tema da Reforma). Nunca vou me esquecer do Dr. Wengert, do quanto ele foi acolhedor comigo, e nem desse dia incrível em sua casa, juntamente com meus amigos do Seminário. Inclusive, esse foi também o primeiro dia em que eu vi a neve, então foi um dia duplamente especial. Agradeço, ainda e imensamente, à equipe da biblioteca Wright Library, lugar onde passei a maior parte dos meus dias em Princeton e onde encontrei as incríveis referências bibliográficas que foram a base aqui utilizada. O agradecimento se estende ainda à área de Coleções Especiais (*Special Collections*) da biblioteca, que sempre reservava um horário para mim; lá encontrei tanto objetos da Reforma quanto livros raros que foram cruciais para esta pesquisa. Este trabalho certamente não seria o mesmo se não fosse pelo meu tempo em Princeton. Por fim, não poderia deixar de agradecer aos meus amigos do Seminário (Emily Harris, Samantha Mittmann, Da Hyun Lee, Elizabeth Giri, Stella Falgenhauer, Mirjam Gabler, Thomas Blocker, David Kim, Alfredo Carmona). Sem eles, eu certamente não teria sobrevivido aos EUA, e foi com eles que tive os momentos mais divertidos. Agradeço também aos dois grandes amigos que Princeton me deu: Robert Louer (Bob) e Carrie Louer, missionários que trabalham com alunos internacionais. Esse casal não só foi parte da minha rotina, me acolhendo em sua casa toda sexta-feira para um incrível jantar, bem como indo comigo à igreja aos domingos e me ajudando nos momentos mais desafiadores que tive nos EUA. Não me deixaram passar por nada sozinha. Foi por meio deles que eu conheci o João Castanha e a Shirley Miranda, outros dois brasileiros em Princeton, com quem eu podia falar no meu idioma, comer comidas brasileiras e me sentir mais próxima da minha cultura. Todas as pessoas aqui citadas foram de fato presentes de Deus e fizeram do meu tempo nos Estados Unidos uma experiência única e inesquecível.

Agradeço ao meu esposo, Leandro Medeiros Ferreira, que teve a coragem de se casar

com uma doutoranda bolsista e depois apoiá-la a ir para os Estados Unidos, com apenas cinco meses de casados. Eu não poderia imaginar alguém melhor para dividir a jornada da vida comigo. Leandro, você não só me apoiou e foi refúgio nos momentos mais difíceis, como também acreditou naquilo que eu estava fazendo quando nem eu mesma conseguia acreditar. Os beijinhos que, de repente, você me dava na testa, ao entrar no quarto, enquanto eu escrevia, foram de fato um refrigério. Você é meu ponto de equilíbrio, meu porto seguro, meu melhor amigo, a melhor parte de mim. Obrigada por topar as loucuras desta jornada e por passar cada uma delas comigo, não por obrigação, mas por acreditar no propósito. Esta conquista não é só minha, mas também é verdadeiramente, e igualmente, sua.

Agradeço aos meus pais, Benevenuto Cruz e Shirley Guimarães, que nunca mediram esforços para que eu tivesse uma boa educação, e mesmo não entendendo bem minha área de estudos ou minha pesquisa, nunca deixaram de me apoiar, me sustentar nos desafios e se alegrar comigo em cada conquista. Se cheguei até aqui, foi porque vocês me deram toda a base necessária para cada novo passo. A vocês serei eternamente grata.

Agradeço ainda à minha família como um todo, à minha irmã Renata e ao meu cunhado Jonas, ao meu irmão Rodrigo, à minha tia Miriam, ao tio Zezé e à Bárbara. Vocês viram de perto todos esses anos de pós-graduação e sempre me ajudaram a relaxar depois de momentos desafiadores de estudo e pesquisa. Obrigada por acreditarem em mim e estarem ao meu lado. Agradeço também a todos os meus parentes que moram longe, mas que estão em meu coração, que sempre torceram e oraram por mim.

Não poderia deixar de agradecer aqui à Giovanna Sarto, Mara Bontempo e Rita Suriane. Se nesse tempo de pós-graduação eu cresci, me desenvolvi, me desafiei e me tornei alguém melhor, foi porque vocês estavam ao meu lado, sempre me incentivando, me apoiando, me dizendo verdades que eu precisava ouvir e me fazendo pensar fora da caixa. Esse tempo na UFJF me deu grandes presentes, mas vocês são de fato o maior deles. Obrigada por serem verdadeiramente minhas amigas e por estarem comigo a cada passo desta jornada, tornando tudo mais leve e mais divertido. Sei que a UFJF foi só o início da nossa jornada juntas, e muito ainda está por vir.

Agradeço à minha comunidade de fé, a Igreja Metodista Central em Juiz de Fora (IMC-JF). São muitas as pessoas, por isso não citarei os nomes. Mas esse povo de coração aquecido sempre foi um pilar fundamental na minha jornada. Obrigada por acreditarem em mim e por sempre me cobrirem em oração.

Agradeço ao Dr. Lydsson Agostinho, meu professor de latim desde o mestrado e revisor desta tese. Eu não fazia ideia de que encontraria em você um amigo tão especial, com quem

dividiria os desafios da vida acadêmica, mas também as alegrias. Obrigada por toda a paciência que você sempre teve comigo e também por toda ajuda. Aprendo muito com você! Agradeço, ainda, ao Dr. Paulo Henrique Lopes, com quem pude conversar muito sobre a minha pesquisa. Mesmo não sendo alguém que conhece meu tema a fundo, ele me ajudou a organizar o raciocínio logo após o período sanduíche, me fez perguntas intrigantes enquanto ouvinte interessado, trazendo *insights* valiosos, e me ajudou a construir metas realizáveis de escrita. Sua sensibilidade ao me ouvir, bem como suas dicas metodológicas, foram essenciais.

Por fim, não poderia deixar de fazer um agradecimento bem peculiar, à Pepita Maria, minha mini Yorkshire. Nunca imaginei agradecer a um cachorro (rsrs). Mas a Pepita chegou no semestre final do meu doutorado, um momento muito conturbado, em que enfrentei alguns desafios de saúde, além do estresse de finalizar a tese. Ela, com toda a sua doçura e animação, sempre me salvava e me divertia depois de longas horas na frente do computador, além de, em certos momentos de escrita, vir, lamber meu pé e ir para a sua casinha (como um carinho breve e silencioso). A Pepita me lembra constantemente de que a vida é simples e devemos apreciar cada momento com intensidade.

Encerro estes agradecimentos da mesma maneira que encerrei os agradecimentos da minha dissertação de mestrado: “mais do que a própria guerra, o que importa é os que estão ao meu lado nas trincheiras” (Ernest Hemingway). Os anos passam, desafios se interpõem e novas conquistas são alcançadas, mas quem está ao nosso lado é o que verdadeiramente faz toda a diferença. A cada um de vocês, meu muito obrigada.

*Vos enim in libertatem vocati estis, fratres;
tantum ne libertatem in occasionem detis
carni, sed per caritatem servite invicem.
Omnis enim lex in uno sermone impletur, in
hoc: Diliges proximum tuum sicut teipsum (Ga
5.13-14).*

“Pois fostes chamados à liberdade, irmãos; não useis, porém, a liberdade para dar ocasião à carne; antes, servi uns aos outros mediante o amor. Porque toda a lei se cumpre num só mandamento: Amarás o teu próximo como a ti mesmo”.

*Tens aí a síntese da vida cristã – a fé com os seus
frutos
(Filipe Melanchthon, 1521)*

RESUMO

Esta tese apresenta uma análise do terceiro uso da lei estabelecido por Filipe Melanchthon (1497-1560) a partir dos seus *Loci Theologici*, nas suas três épocas referenciais. Essa obra foi escrita no período da Reforma Protestante (século XVI) e representa a primeira descrição sistemática da teologia da Reforma. Tinha como objetivo destacar os pontos mais fundamentais da doutrina cristã, sendo editada por Melanchthon durante toda a sua vida. Contém, portanto, toda a evolução do pensamento do autor. O tema da lei é fundamental nessa obra e também possui um lugar importante no pensamento de Melanchthon, uma vez que ele adquire um desenvolvimento próprio e característico, principalmente no que diz respeito ao conceito de usos da lei. Embora esse conceito de usos seja muito conhecido no âmbito de Reforma, Melanchthon tratou o tema à sua maneira. Partindo disso, o objetivo deste estudo é entender como, nos *Loci*, Melanchthon passa dos dois usos da lei para a formulação de um terceiro uso, e de que maneira esse movimento expressa a maturação de seu pensamento. A hipótese do trabalho é a de que o desenvolvimento do tema da liberdade – principalmente levando-se em conta a transformação contida nesse conceito, que sai de uma posição determinista para uma compreensão que equilibra soberania divina e responsabilidade humana – contribuiu de modo significativo para que o terceiro uso da lei fosse estabelecido no pensamento do humanista e reformador, levando-o à constituição de um horizonte religioso-moral em que a lei assume um papel orientador na vida da pessoa regenerada. A metodologia do estudo consiste em uma revisão bibliográfica, que parte da análise do texto fundamental do autor, os *Loci*, em suas três épocas, contido no volume 21 do *Corpus Reformatorum*. Além disso, a pesquisa conta com outros textos primários do autor e traduções da sua obra para o inglês e o português, com edições dos anos 1521, 1535, 1543, 1555 e 1559. Busca-se ainda um diálogo com os comentadores de Melanchthon. Espera-se que esta pesquisa contribua para um conhecimento mais refinado dos aspectos filosóficos e teológicos de Filipe Melanchthon, em especial no território brasileiro. A nível mais amplo, almeja-se que o trabalho auxilie na construção de um conhecimento sóbrio e crítico das ideias filosóficas e religiosas do autor. Finalmente, espera-se que o estudo ofereça instrumentos para uma leitura crítica do papel das ideias religiosas na configuração de modos de agir no mundo.

Palavras-chave: Reforma Protestante. Filipe Melanchthon. *Loci*. Lei. Liberdade.

ABSTRACT

This dissertation presents an analysis of the third use of the law established by Philip Melanchthon (1497-1560) based on his *Loci Theologici*, in its three reference periods. This work was written during the Protestant Reformation (16th century) and represents the first systematic description of Reformation theology. Its purpose was to highlight the most fundamental points of Christian doctrine, and it was edited by Melanchthon throughout his life. It therefore contains the entire evolution of the author's thinking. The theme of the law is fundamental to this work and also has an important place in Melanchthon's thinking, since it acquired its own characteristic development, especially with regard to the concept of the uses of the law. Even though this concept of uses is well known in the context of the Reformation, Melanchthon treated the theme in his own way. Based on this, the objective of this work is to understand how, in the *Loci*, Melanchthon moves from the two uses of the law to the formulation of a third use, and how this movement expresses the maturation of his thought. The hypothesis of the study is that the development of the theme of freedom – especially considering the transformation contained in this concept, which shifts from a deterministic position to an understanding that balances divine sovereignty and human responsibility – contributed significantly to the establishment of the third use of the law in the thinking of the humanist and reformer, leading him to the constitution of a religious-moral horizon in which the law assumes a guiding role in the life of the regenerated person. The methodology of the study consists in a bibliographic review, which starts from the analysis of the author's fundamental text, the *Loci*, in its three periods, contained in volume 21 of the *Corpus Reformatorum*. In addition, the research also draws on other primary texts by the author and translations of his work into English and Portuguese, with editions from 1521, 1535, 1543, 1555, and 1559. A dialogue with Melanchthon's commentators is also sought. Ultimately, it is hoped that this research will contribute to a more refined understanding of the philosophical and theological aspects of Philip Melanchthon, especially in Brazil. It is expected that this research contributes to a more refined knowledge of philosophical theological aspects of Phillip Melanchthon's work, particularly in Brazil. Furthermore, it is aimed that the study helps in the construction of a sober and critical understanding of the author's philosophical and religious ideas. Finally, it is also expected that the study offers tools for a critical reading of the role of religious ideas in shaping ways of acting in the world.

Keywords: Protestant Reformation. Philip Melanchthon. *Loci*. Law. Freedom.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 – Tópicos contidos nos <i>Loci</i> da primeira época	32
Quadro 2 – Tópicos contidos nos <i>Loci</i> da segunda época	37
Quadro 3 – Comparação entre os tópicos contidos na primeira e segunda épocas	38
Quadro 4 – Tópicos contidos nos <i>Loci</i> da terceira época	42
Quadro 5 – Comparação entre os tópicos contidos na segunda e terceira épocas	44
Figura 1 – Linha do tempo dos usos da lei em Melanchthon	73
Quadro 6 – Decálogo: primeira e segunda tábua	105
Quadro 7 – Relação entre a lei da natureza e o decálogo	111

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	17
2	OS <i>LOCI</i> E SUAS ÉPOCAS	25
2.1	AS DIFERENTES ÉPOCAS	26
2.2	OS <i>LOCI</i> DA PRIMEIRA ÉPOCA	28
2.3	OS <i>LOCI</i> DA SEGUNDA ÉPOCA	34
2.4	OS <i>LOCI</i> DA TERCEIRA ÉPOCA	42
3	O TEMA DA LEI E SEUS DESDOBRAMENTOS A PARTIR DOS <i>LOCI</i>	50
3.1	O TEMA DA LEI NOS <i>LOCI</i> DA PRIMEIRA ÉPOCA	50
3.1.1	Definição geral de lei e lei natural	51
3.1.2	As leis divinas e a lei moral (Decálogo)	53
3.1.3	Conselhos “evangélicos” e votos monásticos: crítica à falsa perfeição	54
3.1.4	Leis jurisdicionais, leis cerimoniais e leis humanas	58
3.1.5	O poder acusatório e a ab-rogação da lei	62
3.1.6	Síntese: a lei na primeira época dos <i>Loci</i>	66
3.2	ENTRE 1521 E 1535: O CAMINHO ATÉ A FORMULAÇÃO DOS TRÊS USOS DA LEI	68
3.3	O TEMA DA LEI NOS <i>LOCI</i> DA SEGUNDA ÉPOCA	74
3.3.1	Lei divina e divisão das leis	74
3.3.2	O Decálogo: duas tábuas, interioridade e promessas condicionais	78
3.3.3	A lei da natureza: origem divina, obscurecimento e vestígios	83
3.3.4	Os usos da lei divina: função civil, função teológica e função na vida da pessoa regenerada	88
3.3.5	Preceitos e conselhos, pobreza e castidade: correção das falsas “perfeições”	93
3.3.6	Promessas legais, boas obras e refutação dos escolásticos	95
3.3.7	Síntese: a lei na segunda época dos <i>Loci</i>	98
3.4	O TEMA DA LEI NOS <i>LOCI</i> DA TERCEIRA ÉPOCA.....	99
3.4.1	<i>De lege divina</i>: definição madura da lei e sua universalidade	100
3.4.2	<i>Divisio legum</i>: lei divina, natural e humana; moral, cerimonial e judicial	101
3.4.3	<i>Expositio Decalogi</i>: quatro considerações sobre a lei e comentário aos mandamentos	103
3.4.4	Ameaças, promessas e obediência: a fusão entre lei e evangelho	106
3.4.5	<i>De lege naturae</i>: categorias, luz natural e correspondência com o Decálogo	108

3.4.6	Os usos da lei na terceira época	113
3.4.7	Tópicos complementares: conselhos, vingança, pobreza e castidade	119
3.4.8	Síntese: a lei na terceira época dos <i>Loci</i>	120
3.4.9	A evolução do tema da lei nos <i>Loci Theologici</i>	121
4	O TEMA DA LIBERDADE E SUA TRANSFORMAÇÃO	
	NOS <i>LOCI THEOLOGICI</i>	124
4.1	O TEMA DA LIBERDADE NOS <i>LOCI</i> DA PRIMEIRA ÉPOCA	125
4.1.1	Crítica à tradição filosófica e teológica anterior	128
4.1.2	Redefinição antropológica: divisão do ser humano	129
4.1.3	Soberania de Deus e predestinação – nenhuma liberdade	131
4.1.4	Liberdade externa <i>versus</i> afetos internos	133
4.1.5	Crítica à antropologia filosófica e terminologia escolástica	135
4.1.6	Síntese doutrinária	137
4.1.7	Reformulação argumentativa: comparação entre a 2ª e a 7ª edição	139
4.2	O TEMA DA LIBERDADE NOS <i>LOCI</i> DA SECUNDA ÉPOCA	151
4.2.1	Sobre os poderes humanos ou sobre o livre-arbítrio	151
4.2.1.1	<i>A liberdade e seus limites à luz da natureza humana</i>	152
4.2.1.2	<i>A corrupção da natureza humana e a impossibilidade de obedecer à lei</i>	155
4.2.1.3	<i>Ação do Espírito Santo e cooperação da vontade regenerada</i>	159
4.2.2	Predestinação na segunda época	168
4.2.2.1	<i>A predestinação deve ser julgada a partir do evangelho, não da razão ou da lei</i>	170
4.2.2.2	<i>A promessa universal como critério da eleição e consolo da consciência</i>	174
4.2.3	A liberdade cristã na segunda época	178
4.2.3.1	<i>O primeiro e o segundo graus: perdão gratuito e auxílio do Espírito Santo</i>	179
4.2.3.2	<i>A ab-rogação da lei e a distinção entre acusação e obediência</i>	180
4.2.3.3	<i>O terceiro grau: liberdade com relação às leis cerimoniais e judiciais de Moisés</i>	182
4.2.3.4	<i>O quarto grau: a relação entre tradições humanas e liberdade evangélica</i>	185
4.3	O TEMA DA LIBERDADE NOS <i>LOCI</i> DA TERCEIRA ÉPOCA	189
4.3.1	Poderes humanos ou livre escolha	189
4.3.1.1	<i>Recusa ao estoicismo e defesa da contingência</i>	189
4.3.1.2	<i>Descrição das faculdades humanas: mente, vontade e livre escolha</i>	190
4.3.1.3	<i>Liberdade civil parcial e seus impedimentos</i>	191
4.3.1.4	<i>Incapacidade espiritual da pessoa não regenerada e ação do Espírito nas pessoas que creem</i>	193
4.3.1.5	<i>Impedimentos externos e internos à liberdade humana</i>	195
4.3.1.6	<i>A vontade humana diante da lei e da graça</i>	198

4.3.2	Predestinação na terceira época	201
4.3.2.1	<i>A igreja das pessoas eleitas como testemunho da eleição e sinal do cuidado de Deus</i>	201
4.3.2.2	<i>A eleição a partir da misericórdia: promessa universal, resposta humana e consolos espirituais</i>	204
4.3.3	A liberdade cristã na terceira época	209
4.4	A EVOLUÇÃO DO TEMA DA LIBERDADE NOS <i>LOCI THEOLOGICI</i>	214
4.4.1	Liberdade negada: a vontade cativa (1521)	214
4.4.2	Liberdade em transição: abertura à graça (1535)	216
4.4.3	Liberdade cristã: fé e comunidade (1559)	218
4.4.4	Da negação à liberdade cristã: a soberania evangélica	219
5	A LIBERDADE E O TERCEIRO USO DA LEI	225
5.1	LIBERDADE CRISTÃ: MATURAÇÃO E SÍNTESE	225
5.1.1	Contexto e influências externas	226
5.1.2	Liberdade cristã	236
5.1.3	Da liberdade à lei?	243
5.2	O TERCEIRO USO DA LEI	244
5.2.1	Tensões teológicas e discordâncias confessionais	244
5.2.2	O terceiro uso da lei e a interdependência entre lei e evangelho	252
5.2.3	A função normativa da lei para a pessoa regenerada	258
5.3	A CONTRIBUIÇÃO DO TEMA DA LIBERDADE PARA O TERCEIRO USO DA LEI	265
5.3.1	A liberdade cristã como chave hermenêutica para o terceiro uso da lei	265
5.3.2	As boas obras que provêm do terceiro uso da lei	275
5.3.3	Liberdade e lei como convergência ética na vida da pessoa regenerada	279
6	IMPLICAÇÕES DO TERCEIRO USO DA LEI E O HORIZONTE RELIGIOSO-MORAL EM MELANCHTHON	289
6.1	O DESLOCAMENTO DO CENTRO TEOLÓGICO: DA HETERONOMIA À CONSCIÊNCIA MORAL	290
6.1.1	A interioridade regenerada no terceiro uso	290
6.1.2	Afetos, formação moral e produção da subjetividade cristã	295
6.2	A PASSAGEM DA LEI À ÉTICA: FÉ E RACIONALIDADE MORAL	299
6.2.1	Ordem civil e lei natural: a racionalidade moral criada	299
6.2.2	O lado humanista de Melanchthon e um <i>ethos</i> religioso	302
6.2.3	Do terceiro uso à ética reformatória: ser uma pessoa cristã no mundo	308
6.2.4	A lei como ponte para a reflexão ética	317
6.2.5	O terceiro uso como etapa intermediária	322
6.3	OS LIMITES DO TERCEIRO USO DA LEI: TEOLOGIA E AUTONOMIA	324

6.3.1	Limite teológico: a ética não se autonomiza	324
6.3.2	Limite antropológico: a interioridade é condição da moralidade	326
6.3.3	Limite sociológico: racionalização sem secularização	328
6.3.4	Síntese dos limites: a tensão constitutiva	330
7	CONCLUSÃO	333
	REFERÊNCIAS	338
	APÊNDICE A – COMPARATIVO DAS TRÊS ÉPOCAS DOS <i>LOCI</i> DE MELANCHTHON	343

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como foco o terceiro uso da lei estabelecido por Filipe Melanchthon (1497-1560). O objetivo é entender como, nos *Loci Theologici*, Melanchthon passa da concepção de dois usos da lei (uso civil e uso teológico) para a formulação de um terceiro uso, dirigido às pessoas regeneradas, processo em que sua releitura da lei reconfigura sua função no conjunto da vida cristã. Ao acompanhar esse movimento interno de seu pensamento, é possível identificar a consolidação de um horizonte religioso-moral, no qual a lei assume uma função ampliada de orientação prática.

Melanchthon, antes mesmo de se tornar um reformador, ou mesmo um líder religioso, foi também, e primeiramente, um grande expoente do humanismo e renovador educacional do sistema alemão – o que, segundo Ulrich e Klug (2016, p. 150), lhe rendeu as alcunhas de *Praeceptor Germaniae* (“Mestre da Alemanha”) e *Der Lehrer Deutschlands* (“O Professor da Alemanha”). Pode-se dizer que ele foi primeiramente um humanista, porque, antes de sua entrada na empreitada da Reforma Protestante, teve uma formação completa nesse âmbito, pensada para que fosse um dos grandes intelectuais de sua época.

Muito versado nas línguas clássicas (latim, grego e hebraico) desde criança, Melanchthon estudou na Universidade de Heidelberg, onde se graduou como *Baccalaureus artium*, Bacharel em Artes Clássicas¹, em 1511 (Scheible, 2013; Ulrich; Klug, 2016). Em seguida, ele se dirigiu para Tübingen, onde prestou prova em “25 de janeiro de 1514” (Scheible, 2013, p. 19) para conseguir o grau de *Magister*, ou “Mestre em Artes” (Ulrich; Klug, 2016, p. 152). Como Claudete B. Ulrich e João Klug (2016) ressaltam, devido à sua formação e ao seu reconhecimento enquanto humanista, logo Melanchthon começou a lecionar na universidade onde havia conseguido seu título de mestre. Entretanto, sua estadia em Tübingen não foi muito longa. Em 1518, ele foi para a Universidade de Wittenberg, onde assumiu posto como professor de grego e posteriormente se consagrou como reformador educacional (Scheible, 2013, p. 27). Também foi na Universidade de Wittenberg que Melanchthon e Lutero se conheceram, uma vez que ambos eram professores. Esse fato desencadeou uma mudança na vida de Melanchthon.

¹ Scheible (2013, p. 25-26) aponta que na Idade Média os estudos superiores eram divididos em dois níveis. O primeiro nível universitário era chamado de faculdade das artes (2013, p. 25). Já no segundo nível, o das faculdades superiores, o estudante poderia se dedicar à teologia, ao direito e à medicina. Nesse âmbito, as artes livres eram as disciplinas que compunham a formação do estudante; eram em número de sete, formuladas pelo autor da Antiguidade Tardia Martianus Capella. Essas sete artes eram divididas no *trivium* – composto pelas disciplinas de lógica, gramática e retórica – e no *quadrivium* – composto pela aritmética, geometria, música e astronomia.

Ele já era um humanista e alguém que se importava com o ensino, mas foi graças à sua ida para Wittenberg e à sua amizade com Lutero que se tornou um reformador religioso, um importante nome na Reforma Protestante.

Dessa parceria surgiram muitos frutos. Enquanto Melanchthon “aprendia teologia com Lutero (‘dele aprendi o evangelho’, chegou a afirmar), este aperfeiçoava seu grego com Melanchthon” (Sinner, 2018, p. 3). A amizade proporcionava um aperfeiçoamento mútuo. E foi por meio dessa influência que Melanchthon logo buscou seu “diploma em teologia” (Kusukawa, 1999, p. 38)². Assim, em 19 de setembro de 1519, ele recebeu o título de *Baccalaureus biblicus*, ou “Bacharel em Bíblia” (Scheible, 2013). A partir disso, Melanchthon passou a fazer parte tanto da faculdade de Teologia quanto da de Filosofia. Foi também o momento em que ele confirmou seu compromisso com a causa de Lutero, a Reforma.

Nesse mesmo contexto, enquanto professor em Wittenberg, é que emerge a obra teológica de Melanchthon, que se torna uma das mais influentes do autor, bem como é considerada a primeira dogmática protestante (Scheible, 2013, p. 33), os *Loci Theologici*. Eles foram inicialmente redigidos em 1521 e continuamente revisados até a edição final de 1559. Acompanham, assim, toda a trajetória intelectual do pensamento de Melanchthon, oferecendo acesso tanto ao pensamento teológico inicial do humanista e reformador, quanto final.

Ao longo dessas décadas, em seu escrito, Melanchthon foi reformulando diversos temas. Como Eduardo Gross aponta “noções-chave [...] sofreram alterações importantes nas edições” (Gross, 2018, p.10) dos *Loci*. E o tratamento da lei é um dos pontos em que sua teologia apresenta um significativo desenvolvimento, principalmente na questão dos “usos da lei”. Nesse sentido, Bengt Hägglund (1999, p. 212) destaca que, em Melanchthon, a lei existe enquanto “uma ordem divina, imutável, à qual compete ao homem obedecer”. Essa compreensão, por sua vez, o leva a descrever distintos modos de atuação da lei na vida humana, articulando assim três usos: *usus civilis* – uso civil, *usus theologicus* – uso teológico, e *usus tertius in renatis* – terceiro uso com relação às pessoas regeneradas³.

Conforme Hägglund (1999) destaca, o primeiro uso, o civil, é a lei atuando no sentido de levar as pessoas a agirem, a fazer o bem e não o mal, e “deste modo inclui toda a ordem e atividade públicas nos diferentes momentos da vida” (Hägglund, 1999, p. 190). Já com relação a Deus, a tarefa da lei é diferente; ela não pode produzir uma boa obra nas pessoas, mas

² “[...] degree in theology.”

³ A tradução mais próxima do original em latim é “aos regenerados”. Contudo, esta tese opta por uma linguagem inclusiva. Assim, o termo será aqui traduzido, sempre que possível, como “às pessoas regeneradas”.

encaminha o homem ao evangelho: “neste contexto, a função da lei é simplesmente a de revelar o pecado e tornar real a ameaça da ira – a ira sob a qual o homem se encontra por causa de sua natureza pecaminosa” (Hägglund, 1999, p. 190). Esses dois usos não descrevem grupos distintos de destinatários, mas modos diferentes pelos quais a lei atua na condição humana em geral. Gerhard Ebeling também pontua: “é um mal-entendido ainda achar que se trataria de uma dupla lei: uma profana e outra de caráter religioso que excedesse a primeira. É, antes, uma única e mesma lei, através da qual Deus age de duas formas com o ser humano” (Ebeling, 1988, p. 109).

Por fim, há o terceiro uso: *usus tertius in renatis*, que se aplica a quem crê. Um uso que aponta que, mesmo após a justificação, a lei continua a ter uma serventia. Essa é exatamente uma função que a lei desempenha para além da acusação ou coerção, isto é, uma orientação. Dessa forma, mesmo aqueles(as) que receberam o evangelho estão “subordinados à lei, e na pregação da lei encontram uma norma e regra de conduta para suas vidas. Necessitam da lei para apoio e direção, pois estão afligidos por fraquezas e caem com facilidade” (Hägglund, 1999, p. 212). Portanto, a lei permanece na vida cristã, atuando como expressão da vontade de Deus e como guia.

Algo interessante a ser reconhecido é que esse desenvolvimento no âmbito da lei não aparece formulado na edição de 1521 dos *Loci*, mas se torna claro e evidente em 1535 e permanece como componente estrutural do pensamento de Melanchthon até 1559, última versão do escrito. Dada então a importância desse conceito e sua evolução, bem como a forma como ele aparece no pensamento do humanista e reformador, esta pesquisa se concentra no seguinte problema: como Filipe Melanchthon, em seus *Loci*, passa dos dois usos da lei para a formulação de um terceiro uso, e como essa ampliação expressa a evolução de seu pensamento e se torna fundamento de um horizonte religioso-moral?

A hipótese é que o terceiro uso da lei emerge do amadurecimento conceitual de Melanchthon, especialmente no refinamento de sua compreensão da liberdade humana. Esse desenvolvimento permite que ele equilibre soberania divina e responsabilidade humana, reinterpretando a lei como orientação para a pessoa regenerada. Isso, por sua vez, abre espaço para esse horizonte acima citado.

Nesse sentido, deve-se destacar que a liberdade é outro tema acerca do qual o pensamento de Melanchthon sofreu uma significativa mudança ao longo do tempo. Como Gross (2018, p. 20) aponta, em seus *Loci* de 1521, ele adotava uma postura extremamente determinista, sendo contrário até mesmo à própria expressão “livre-arbítrio”. Todavia, com o passar dos anos e em diálogo com os acontecimentos e debates que marcaram a Reforma, sua

posição foi se transformando, sofrendo um “desenvolvimento progressivo” (Gross, 2018, p. 20), indicando que o tema da liberdade acompanha de perto o próprio processo de maturação pelo qual sua teologia passa.

Gregory B. Graybill (2011) aborda essa mudança cronologicamente:

Em 1519-22, Melanchthon propôs uma negação clara da autonomia humana, com base no governo de Deus sobre todos os eventos, juntamente com a deformação radical da vontade humana como resultado da Queda. No entanto, durante os anos de 1522-32, a visão de Melanchthon começou a mudar, com base tanto em eventos externos quanto na dinâmica interna da sua própria teologia sistemática (Graybill, 2011, p. 467)⁴.

Essa descrição mostra, de maneira clara, que a evolução do pensamento de Melanchthon nesse tema não foi abrupta e nem mesmo circunstancial, mas sim, deu-se por intermédio de um processo contínuo. Em um primeiro momento (1519-22) prevalece a posição marcadamente determinista, coerente com sua ênfase inicial na corrupção radical da vontade e no governo absoluto de Deus. Contudo, na década seguinte (1522-32) nota-se um ponto de inflexão, pois sua compreensão começa a incorporar novos elementos, resultado tanto das tensões e debates que atravessavam o ambiente reformatório quanto do próprio esforço de sistematização que ele empreendia.

Nesse ambiente reformatório, dois eventos externos se destacam na análise de Graybill (2011, p. 468-469), que foram a ausência de Lutero, quando este estava escondido no Castelo de Wartburg, e o aparecimento dos profetas de Zwickau, que reivindicavam para si a revelação divina. Ao enfrentar essas situações e ao refletir sobre elas, Melanchthon chegou à conclusão de que a ordem civil precisava ser restaurada. Ele buscou fazer isso por meio da educação. Isso o forçou a concluir que no reino civil as pessoas tinham alguma liberdade e, por isso, deviam ser responsabilizadas. Como sintetiza Bornkamm, “ao ensinar a lei de Deus, as pessoas tinham algum grau de liberdade externa para obedecê-la, mesmo que suas disposições interiores pecaminosas estivessem em desacordo com seu comportamento externamente justo” (Bornkamm, 1961, p. 85 *apud* Graybill, 2011, p. 469)⁵. Aqui já se percebe o início de uma mudança que mais tarde se tornará decisiva no desenvolvimento posterior de sua compreensão

⁴ “In 1519-22, Melanchthon propounded a clear denial of human autonomy based on God’s rule over all events, coupled with the radical deformation of the human will as a result of the Fall. However, during the years 1522-32, Melanchthon’s views began to change based both on external events, and the internal dynamic of his own systematic theology.”

⁵ [...] “in teaching God’s Law, people had some measure of external freedom to obey it, even if their sinful interior dispositions were at variance with their externally-righteous behavior.”

sobre a liberdade.

Em seguida, mais especificamente no ano de 1532, Graybill aponta que Melanchthon começa a demonstrar que a liberdade civil pode criar efeitos internos na alma. Assim, “ao ligar a liberdade externa às mudanças internas, Melanchthon abriu a porta para uma liberdade interna” (Graybill, 2011, p. 470)⁶. A ideia de que deveria haver alguma liberdade no reino civil abalou a ideia de que não havia liberdade no reino espiritual, e essa interação levou à defesa dessa liberdade no reino espiritual.

Foi então que Melanchthon começou a rejeitar seu argumento anterior e passou a moderar sua doutrina acerca da liberdade e da predestinação. Segundo Graybill, Melanchthon passou a defender a promessa de salvação universal para quem crê em Cristo: “como resultado, Melanchthon começou a articular uma doutrina da predestinação *a posteriori*. Em outras palavras, pode-se inferir a predestinação como a causa do efeito da escolha da fé” (Graybill, 2011, p. 470)⁷. Nesse sentido, a liberdade estava conectada a uma livre vontade evangélica, por meio da qual a pessoa tinha uma pequena participação na escolha de crer ou não⁸.

O objetivo aqui, então, é compreender o pensamento de Melanchthon, tanto no quesito liberdade quanto no quesito lei, apontando mais especificamente para esse último. O panorama feito até agora veio, nesse sentido, estabelecer as bases para a hipótese que se pretende investigar, a de que a transformação do pensamento sobre a liberdade, que sai de um âmbito determinista e alcança um patamar de algum equilíbrio entre soberania divina e responsabilidade humana, pode ter contribuído para o estabelecimento do terceiro uso da lei em Melanchthon, que, por sua vez, gera uma forma específica de a pessoa cristã agir no mundo.

Para alcançar esse objetivo, planeja-se desdobrar esta pesquisa em cinco partes, cada uma explorada em um capítulo. Considerando que esta introdução constitui o capítulo 1 da tese, a primeira parte do trabalho propriamente dito se encontra no capítulo 2, intitulado “Os *Loci* e suas épocas”, que situa essa obra de Melanchthon. Sendo assim, será feita uma breve explicação sobre a obra, bem como um levantamento das peculiaridades de cada época, o que corresponde à seção 2.1. A seguir, esse capítulo apresenta o que o autor fez em cada momento de sua obra – a saber, a primeira época referencial (seção 2.2), a segunda (seção 2.3) e a terceira (seção 2.4) –, situando, assim, o texto base desta pesquisa.

Os dois capítulos seguintes têm como foco mapear os conceitos centrais desta tese, lei

⁶ [...] “by linking external freedom with internal changes, Melanchthon opened the door to an internal freedom.”

⁷ “As a result, Melanchthon began to articulate a doctrine of predestination *a posteriore*. In other words, one might infer predestination as the cause from the effect of the choice of faith.”

⁸ Essa formulação de Graybill será problematizada no decorrer da tese.

e liberdade. Trata-se, portanto, de capítulos mais densos e descritivos, baseados no texto primário, para que seja possível um correto entendimento dos temas, e a evolução que cada um sofre no pensamento do autor, de forma que, nos capítulos posteriores, seja possível uma análise mais argumentativa, que problematize os conceitos, mas que também seja capaz de responder à hipótese desta tese.

Sendo assim, o capítulo 3, “O tema da lei e seus desdobramentos a partir dos *Loci*”, explora o tema da lei, em todas as épocas referenciais dos *Loci*. A proposta, nesse ponto, é entender como Melanchthon trabalhou e apresentou esse conceito em cada momento. Para isso, busca-se trabalhar o conceito da lei e suas respectivas mudanças; tanto na primeira época dos *Loci* (seção 3.1), mostrando em seguida o período entre as edições dos *Loci*, em que aparece o conceito de usos da lei (seção 3.2), para depois prosseguir com a análise da lei na segunda época (seção 3.3) e na terceira (seção 3.4).

No capítulo 4, “O tema da liberdade e sua transformação nos *Loci*”, pretende-se fazer o mesmo tipo de mapeamento e abordagem do capítulo anterior, mas, desta vez, a atenção se voltará para o tópico da liberdade. O tema será novamente analisado em cada época: primeira (seção 4.1), segunda (seção 4.2) e terceira (seção 4.3). Por fim, será feito um mapeamento da evolução do tema da liberdade nos *Loci* (seção 4.4).

A seguir, no capítulo 5, “A liberdade e o terceiro uso da lei”, almeja-se delinear a evolução do pensamento de Melanchthon sobre o tema da liberdade e o estabelecimento do terceiro uso da lei. Dessa maneira, ele culminará com um tratamento do problema e da hipótese desta pesquisa: como o tema da liberdade contribuiu para o terceiro uso da lei. Para isso, esse capítulo se constituirá de três seções principais: liberdade cristã – maturação e síntese (seção 5.1) que aponta o âmbito externo da mudança no conceito de liberdade, bem como a possibilidade da passagem do conceito de liberdade para o de lei, que pode parecer contraditória, mas não é; depois, uma seção destinada apenas ao terceiro uso (seção 5.2), que o analisa em suas peculiaridades; e, após isso, trabalha-se de fato na hipótese desta tese, na seção dedicada à contribuição do tema da liberdade para o terceiro uso da lei (seção 5.3), em que ela é colocada a prova e confirmada.

Por fim, o capítulo 6 vem como um ponto importante, visando tratar das “Implicações do terceiro uso da lei e o horizonte religioso-moral em Melanchthon”. Esse capítulo inicialmente não estava previsto, mas tornou-se necessário após todo o trajeto da pesquisa, visto que esse terceiro uso faz algo, ou seja, tem uma função prática e abre portas para um horizonte religioso-moral. Sendo assim, ele foi trabalhado em três pontos: mostrando primeiro que há um deslocamento do centro teológico, que tira esse conceito de um âmbito de heteronomia

(obrigação) conduzindo-o à consciência moral da pessoa, ou seja, à sua interiorização (seção 6.1); em seguida mostra-se a passagem da lei à ética, colocando fé e racionalidade moral lado a lado (seção 6.2) e, por fim, aponta-se para os limites desse terceiro uso da lei (seção 6.3), principalmente quando analisado a partir de uma ótica da Ciência da Religião.

Esta é uma pesquisa de cunho bibliográfico. O trabalho parte da obra fundamental de Melanchthon, os *Loci Theologici*, em suas três épocas, acessados no original em latim por meio do *Corpus Reformatorum*, Volume 21, editado por Karl Bretschneider e Heinrich Ernst Bindseil. Ao lado desse texto base, foram utilizadas como apoio algumas traduções para o inglês como, por exemplo, a tradução de Paul A. Rydecki (2019) dos *Loci* de 1535, a tradução de J. A. O. Preus (1992) dos *Loci* de 1543, a tradução de Clyde L. Manschreck (1965) dos *Loci* de 1555 e a tradução de J. A. O. Preus (2011) dos *Loci* de 1559. Por fim, recorreu-se, ainda, à tradução do latim para o português dos *Loci* de 1521 feita por Eduardo Gross (2018).

Além das obras primárias, importantes comentadores foram trazidos. Dentre eles, nacionalmente destaca-se: Eduardo Gross, Paulo Samuel Albrecht, Claudete Beise Ulrich e João Klug, Alexander de Bona Stahlhoefer, Marcia Longen Zindel e Cesar Motta Rios. Já no âmbito internacional conta-se com pesquisadores reconhecidos não só em Melanchthon, mas também na área da Reforma Protestante, como Christina Aus der Au, Heinrich Bornkamm, Joseph Bornkamm, Walter R. Bouman, James M. Childs Jr., Henry J. Eggold, Gerhard Ebeling, Gregor Etzelmüller, Gregory B. Graybill, James D. Heiser, Bengt Hägglund, Robert Kolb, Sachiko Kusukawa, Carter Lindberg, Norman J. Lund, Benjamin T. G. Mayes, J. Christian McMullan, John T. McNeill, Clyde L. Mansschreck, Carl E. Maxcey, Scott R. Murray, Richard Osslund, Charles William Peterson, Joseph Pohle, Christian Preus, J. A. O. Preus, Paul A. Rydecki, David P. Scaer, Heinz Scheible, Ken Ray Schurb, Christiane Tietz, Timothy J. Wengert, John Witte Jr. e Sarah Hinlicky Wilson.

Após esse trajeto, espera-se ser possível mapear todo o trabalho e o pensamento de Melanchthon, através da sua obra principal, os *Loci* (em suas três épocas), no que se refere aos temas da lei e da liberdade, bem como a relação entre eles, com atenção dada a todo o desenvolvimento que o pensamento do autor passou, bem como às possibilidades de construção de conhecimento que abrem. Deseja-se que esta pesquisa contribua para um conhecimento mais refinado dos aspectos filosóficos e teológicos de Filipe Melanchthon, em especial no território brasileiro, onde sua obra e seu pensamento ainda permanecem pouco estudados. E, em âmbito mais amplo, espera-se que este trabalho auxilie na construção de uma leitura sóbria e crítica das ideias filosóficas e religiosas do autor, apontando como sua reflexão se estende para além das fronteiras confessionais estritas e dialoga com temas antropológicos, éticos e hermenêuticos

mais amplos. Por fim, partindo de uma perspectiva da Ciência da Religião, este estudo pretende mostrar que o pensamento de Melanchthon pode ser analisado explorando seus vieses humanista e reformador, não tomando suas ideias apenas como formulação doutrinária, mas também como expressão de um processo religioso-cultural mais amplo. Processo esse em que conceitos como lei, liberdade, vontade, formação moral e prática de vida foram reformulados em função das transformações espirituais, sociais e intelectuais do século XVI, mas que revelam ainda hoje dinâmicas que continuam a fornecer instrumentos para compreender como tradições religiosas reelaboram seus próprios fundamentos diante de novos contextos históricos.

Em um cenário atual marcado por debates sobre responsabilidade individual, autoridade, autonomia, ética pública e formação de subjetividades, o pensamento de Melanchthon e o percurso trilhado por esse pensamento mostram como ideias religiosas podem moldar modos de vida, orientar práticas e influenciar construções culturais que ultrapassam seu tempo de origem. Dessa forma, a leitura da obra contribui não só para o estudo histórico da Reforma Protestante, mas também para pensar como discursos religiosos seguem atuando na constituição de valores e comportamentos nas sociedades contemporâneas. Em última análise, o estudo de Melanchthon implica no reconhecimento de que ideias religiosas não apenas descrevem a realidade, mas ajudam a construí-la.

2 OS *LOCI* E SUAS ÉPOCAS

Neste primeiro momento, antes de adentrar especificamente à análise do tema da lei e da liberdade nos *Loci* de Melanchthon, deve-se estabelecer o que é essa obra, bem como situá-la em suas diferentes épocas. Visto que esta tese examina esses tópicos em cada momento referencial da obra, para que assim seja possível acompanhar o desenvolvimento do pensamento do autor, é importante, então, apresentar aqui as informações relevantes quanto a como a obra foi escrita e a como foi editada.

Os *Loci* são o escrito de cunho teológico de Melanchthon. Conforme ele mesmo narra na primeira edição da obra, no ano de 1521 (Melanchthon, 2018 [1521], p. 31; CR, 21, 81), um escrito prévio à obra publicada foi desenvolvido, inicialmente, somente para ser discutido em sala de aula, no contexto da Epístola de Paulo aos Romanos. A partir dessa discussão, o texto abordava de maneira metódica questões teológicas relevantes. Entretanto, os alunos levaram a obra a público e, a partir disso, Melanchthon decidiu editá-la propriamente.

Essa obra, na qual Melanchthon pretendia expor os principais assuntos da doutrina cristã, foi escrita em tópicos, e por isso é denominada *loci*. Essa forma de escrita é um tipo de gênero literário que remonta a toda uma tradição, que passa por Aristóteles, Cícero, Boécio, Rodolfo Agrícola e Erasmo de Rotterdam, e representa o lugar da argumentação (Peterson, 2012, p. 211). Nesse escrito, Melanchthon não apenas pontua os principais tópicos da doutrina, mas encontra uma interconexão sistemática entre os tópicos (os *loci*), desvendando assim a estrutura da argumentação. Melanchthon, tal como um intérprete, buscou trazer à tona a estrutura já apresentada por Paulo na Epístola aos Romanos (Scheible, 2013, p. 149). Isso foi um grande feito hermenêutico para a época, e como resultado essa obra representa o lugar da argumentação teológica⁹, levando a quem lê a síntese da disciplina cristã (Melanchthon, 2018 [1521], p. 37; CR, 21, 83).

Por fim, a obra acabou por representar a primeira teologia sistemática da Reforma (Scheible, 2013, p. 33). Lutero tinha um grande apreço por esse escrito, chegando a dizer, inclusive, que “quem desejava ser teólogo precisava ler, primeiramente, a Bíblia e depois os *Loci* de Melanchthon” (Ulrich; Klug, 2016, p. 154). Além disso, ele também chamou a obra de insuperável, afirmando que para ele, tal livro “merece não apenas ser imortalizado, mas também

⁹ Para mais informações sobre o gênero dos *Loci*, bem como sua escrita, cf. Cruz (2022a, 2022b).

incluído no cânon da Igreja” (Lutero, 1972 *apud* Peterson, 2012, p. 11)¹⁰. Trazidas essas informações de base, a partir de agora, serão exploradas as diferentes épocas desse texto.

2.1 AS DIFERENTES ÉPOCAS

Tal como mencionado anteriormente, a primeira época dos *Loci* remonta ao ano de 1521, e Christian Preus (2014, p. 24) enfatiza que desde aquele momento o escrito de Melanchthon foi extremamente popular. Entretanto, conhecer essa primeira edição não é suficiente “para formular um juízo sobre o pensamento de Melanchthon” (Gross, 2018, p. 10). Isso porque “as numerosas reformulações dessa obra [...] apontam para o caráter dinâmico da reflexão deste autor” (Gross, 2018, p. 10).

O fato é que Melanchthon, naquela primeira época, efetivamente escreveu uma obra ainda aberta, visto que a foi reformulando e reescrevendo ao longo da vida. Ele “revisou-a muitas vezes, como ele também fazia com seus outros compêndios. Acabou reescrevendo toda ela [em latim] três vezes, para finalmente redigir ele próprio uma versão alemã” (Scheible, 2013, p. 149). Isso mostra o caráter dinâmico do pensamento de Melanchthon durante a evolução da Reforma Protestante. Portanto, existem muitas revisões dos *Loci*. Nesse sentido, para facilitar os estudos e pesquisas, existem as periodizações dos *Loci*. Preus aponta que:

Os estudiosos dividem as edições dos *Loci* de Melanchthon em três períodos. O primeiro vai desde a sua primeira publicação, [...] até à sua primeira grande recensão em 1535. O segundo período inclui todas as edições desde a publicação de 1535 até à sua grande revisão final em 1543. Esta versão final teve a sua última revisão e edição em 1559, um ano antes da morte de Melanchthon (Preus, 2014, p. 24)¹¹.

Essas são, portanto, as épocas referenciais dos *Loci*. O mesmo autor ainda aponta que “quando Melanchthon terminou suas revisões, os *Loci* eram quase quatro vezes o tamanho dos *Loci Communes* originais de 1521”¹² (Preus, 2014, p. 24). Isso demonstra de maneira clara o quanto o pensamento do autor evoluiu ao longo do tempo.

¹⁰ “A book which, in my judgment, deserves not only being immortalized, but also being included in the Church’s Canon.”

¹¹ “Scholars divide the editions of Melanchthon’s *Loci* into three periods. The first is from its first publication, [...] to its first major recension in 1535. The second period includes all the editions from the 1535 publication to its final major revision in 1543. This final version saw its last revision and edition in 1559, a year before Melanchthon’s death.”

¹² “[...] by the time Melanchthon had finished his revisions, the *Loci* were almost four times the size of the original *Loci Communes* of 1521.”

Nas edições posteriores à primeira, não só o pensamento do autor e o tamanho da obra sofreram alterações, mas também o seu título. Karl Gottlieb Bretschneider (CR, 21, p. 1), editor do texto latino, lista os títulos dados à obra com o passar das edições: *Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae*, *Loci communes theologici*, *Loci Theologici*, *Loci praecipui theologici*¹³. Preus (2014, p. 24) comenta que, basicamente, “enquanto o termo **Loci** permaneceu, a palavra **Communes** (‘comuns’) foi abandonada em favor de **Praecipui** (‘centrais’), o que reflete um afastamento do objetivo retórico da primeira edição e um movimento em direção ao arranjo dialético da escolástica”¹⁴ (grifos da autora).

Nesta tese, investiga-se os tópicos aqui selecionados, a lei e a liberdade, a partir das três épocas. Sendo assim, seguindo as edições elaboradas pelos acadêmicos, quando se refere aos *Loci* da primeira época, trata-se exclusivamente dos *Loci Theologici* de 1521. Quando se refere aos *Loci* da segunda época, trata-se do texto de 1535. Por fim, nos *Loci* da terceira época, consideram-se os textos de 1543, 1555 e 1559.

Quanto ao acesso ao texto, a obra em língua latina foi acessada por meio do *Corpus Reformatorum*, Volume 21, editado por Karl Bretschneider e Heinrich Ernst Bindseil. Também foram utilizadas, como apoio, algumas traduções para o inglês, como, por exemplo, a tradução de Paul A. Rydecki (2019) dos *Loci* de 1535, a tradução de J. A. O. Preus (1992) dos *Loci* de 1543, a tradução de Clyde L. Manschreck (1965) dos *Loci* de 1555 e a tradução de J. A. O. Preus (2011) dos *Loci* de 1559. Por fim, recorreu-se, ainda, à tradução do latim para o português dos *Loci* de 1521 feita por Eduardo Gross (2018).

Entretanto, antes de trazer o aprofundamento referente à análise dos tópicos centrais desta tese, lei e liberdade, busca-se, a título introdutório, primeiramente introduzir cada época. Para isso, será feita uma breve apresentação do texto em latim, partindo principalmente do seu sumário, comparando-o com a versão da época anterior e apontando os tópicos específicos de cada época. Também serão pontuadas algumas mudanças que podem ter ocorrido no título dos tópicos ou em seu local no texto e ainda será averiguado se o tópico permanece de uma época para a outra ou se foi excluído. Assim, a partir de agora, destina-se os próximos três pontos deste capítulo a cada uma das épocas.

¹³ Os títulos podem ser traduzidos, respectivamente, como: “Tópicos comuns dos assuntos teológicos ou Hipóteses teológicas”, “Tópicos teológicos comuns”, “Tópicos teológicos” e “Tópicos teológicos centrais”.

¹⁴ “While the term *Loci* remained, the word *Communes* was dropped in favor of *Praecipui* (Chief), reflecting a departure from the rhetorical aim of the first edition and a movement toward the dialectical arrangement of Scholasticism.”

2.2 OS *LOCI* DA PRIMEIRA ÉPOCA

O ano de 1521 é a data de publicação da primeira edição do escrito de Melanchthon, denominada *Loci Theologici*. Como citado anteriormente, Melanchthon edita e publica a obra de fato após seus estudantes compartilharem amplamente um texto anterior, cujo objetivo era apenas ser trabalhado em aula (Melanchthon, 2018 [1521], p. 31; CR, 21, 81). A partir desse momento, dos meses de agosto a dezembro de 1521, Melanchthon publicou sua obra em fascículos, “já ocorrendo em breve uma reimpressão em Colônia antes mesmo de sair o último” (Scheible, 2013, p. 149).

Eduardo Gross, tradutor da obra para o português, apresenta o tom do contexto histórico dessa primeira edição. Na época em que Melanchthon publicou seu texto pela primeira vez, o período entre 1520 e 1521, obras importantes de Lutero também estavam sendo publicadas, como *Das boas obras*, *Da liberdade cristã*, *Do cativo babilônico da Igreja* e *À nobreza cristã da nação alemã acerca da melhoria do estamento cristão*. Além disso, esse também foi o período em que ocorreu a Dieta de Worms e em que Lutero foi excomungado. Em meio a tudo isso, “Melanchthon lecionava sobre a Carta aos Romanos, o que seria a primeira base da redação dos *Loci Theologici* que foram publicados em 1521, como se pode ler no prefácio da obra” (Gross, 2018, p. 11).

Essa versão do escrito, tal como Gross pontua, tem seu caráter próprio, pois ela tanto espelha “as críticas à especulação escolástica do jovem humanista” quanto “mostra uma adesão decisiva aos ideais reformatórios encarnados na posição de Lutero” (Gross, 2018, p. 11), como, por exemplo, a volta às fontes originais do Cristianismo. Portanto, o texto carrega consigo a tensão existente no pensamento de Melanchthon entre sua formação humanista e sua formação enquanto teólogo, que visa à reforma da Igreja.

Esse cunho reformatório não almeja levar algo novo à doutrina cristã, mas sim, levar seu foco de volta à Bíblia e às fontes originais. E é isso que o humanista e reformador coloca em prática durante todo o seu texto. O objetivo, portanto, não é substituir as Escrituras, mas apontar para elas. Por exemplo, Melanchthon diz:

[...] no que diz respeito à suma do argumento, aqui são indicados os tópicos principais da disciplina cristã, para que a juventude compreenda tanto que coisas devam ser buscadas principalmente nas Escrituras quanto o quão horivelmente alucinados em tudo na questão teológica estão os que nos

ofereceram argúcias aristotélicas em lugar da doutrina cristã (Melanchthon, 2018 [1521], p. 33; CR, 21, 81-82)¹⁵.

Ou seja, ele deseja oferecer à juventude um mapa dos elementos essenciais da doutrina cristã, de maneira que os jovens aprendam a distinguir o que deve ser buscado prioritariamente nas Escrituras. Nesse sentido, o contraste que ele traça com as “argúcias aristotélicas” revela não apenas sua crítica à escolástica (muito presente na primeira época), mas sim um juízo sobre sua ineficácia para a formação espiritual. De igual forma, a acusação de que os escolásticos estão “horripelmente alucinados” enfatiza a distância entre a finalidade prática da teologia (que é conduzir à vida cristã) e o tipo de especulação filosófica que era muito comum no ensino antes da Reforma. Então, ao destacar que sua obra traz apenas os tópicos fundamentais da vida cristã, Melanchthon reforça que sua teologia parte de um ensino bíblico e prático. Para ele, a verdadeira compreensão da fé começa pela clareza dos princípios, e não das sutilezas das disputas. Essa colocação dele marca, então, o tom introdutório da edição de 1521, ou seja, um retorno às Escrituras e ao núcleo da doutrina, com uma finalidade externamente formativa.

Para colocar isso em prática, o objetivo de Melanchthon é apresentar aos leitores e às leitoras um índice e não um comentário. Sua estratégia, nesse sentido, é fazer uma “referência aos tópicos aos quais deve ser redirecionado quem se perde pelos livros divinos”¹⁶ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 33; CR, 21, 82). Portanto, o que seu texto faz é convidar às Escrituras, e não direcionar a debates obscuros sobre temas cristãos. Exatamente por esse motivo, Gross (2018) aponta que Melanchthon organiza seu texto “argumentativamente em torno de tópicos que são colhidos da fonte escriturística. Os *loci* são, nesse sentido, uma proposta de leitura da Bíblia” (Gross, 2018, p. 25). Gross (2018, p. 25) enfatiza, ainda, que o tom teológico da obra é o da nova perspectiva reformatória, com destaque para determinados tópicos em detrimento de outros:

Isso pode ser facilmente percebido na diferença entre os tópicos elencados no início do texto como pertinentes a uma obra teológica cristã e os tópicos efetivamente desenvolvidos no corpo do texto. Nessa versão de 1521, os tópicos de Deus, da Trindade e da unidade divina estão apresentados como temas próprios para a exposição teológica, mas são rapidamente deixados de lado no desenvolvimento do texto em função da crítica à especulação a que eles podem dar ocasião. Ou seja, por um lado, Melanchthon reconhece que se trata de tópicos que fazem parte da reflexão teológica da tradição cristã; por

¹⁵ “[...] quod ad argumenti summam attinet, indicantur hic Christianae disciplinae praecipui loci, ut intelligat iuventus, et quae sint in scripturis potissimum requirenda, et quam foede hallucinati sint ubique in re theologica qui nobis pro Christi doctrina Aristotelicas argutias prodidere”.

¹⁶ “[...] dum nomenclaturam tantum facimus locorum, ad quos veluti divertendum est erranti per divina volumina”.

outro lado, mesmo que ele certamente os reconhecesse como derivados em última instância do testemunho bíblico, também percebe neles um certo espaço para uma especulação que poderia desviar do que é essencial nesse testemunho bíblico, o conhecimento dos benefícios da obra redentora de Cristo, ou seja, a dimensão existencial da mensagem bíblica que importa para a vida do fiel acima de qualquer conhecimento meramente teórico que a especulação teológica poderia querer fornecer a respeito do que, em última instância, deve ser adorado sem poder de fato ser conhecido (Gross, 2018, p. 25).

Aqui, Gross chama atenção para a tensão que marca a edição de 1521: embora Melanchthon reconheça que temas como Deus, Trindade e unidade divina pertencem à tradição teológica, ele conscientemente os evita nos *Loci* uma vez que entende que são temas que facilmente geram especulação que não leva a nada. O foco, portanto, é outro, Melanchthon não tem interesse em conceitos abstratos sobre Deus, mas no centro existencial da fé, nos benefícios da obra redentora de Cristo para a vida de quem crê. Portanto para Melanchthon, insistir em especulações metafísicas desvia do propósito essencial da teologia, que, por sua vez, é conduzir ao conhecimento salvífico e prático do evangelho.

É exatamente por isso que esse escrito de Melanchthon visa a apontar para as Escrituras, contudo ele também carrega consigo sua própria agenda: promover “uma certa perspectiva de ciência teológica protestante” e se apresentar “como um desenvolvimento hermenêutico existencial” (Gross, 2018, p. 25). Promovendo, assim, o que Gross chama de “circularidade” entre o texto bíblico e os temas que eram importantes para o movimento da Reforma.

Nesse sentido é válido destacar o que Christian Preus, tradutor da obra para o inglês, traz ao analisar brevemente o conteúdo teológico dos *Loci* de 1521. Ele destaca que:

[...] o *Loci Communes* de 1521 é, em grande medida, um resumo da teologia inicial de Lutero: uma forte condenação das reivindicações papais e escolásticas a respeito da liberdade da vontade; a articulação da Lei como a condenação de Deus ao pecador culpado e do Evangelho como o favor de Deus para com os pecadores indignos, sem qualquer consideração pelo mérito humano; a insistência de que um cristão pode ter certeza da sua salvação; que os sacramentos foram dados para essa garantia; uma rejeição dos papas e concílios como fontes autorizadas de doutrina; e a defesa das Escrituras como a Palavra de Deus pura e não adulterada (Preus, 2014, p. 22-23)¹⁷.

¹⁷ “[...] the *Loci Communes* of 1521 is, in large part, a digest of the early Luther’s theology: a strong condemnation of papal and Scholastic claims regarding the freedom of the will; the articulation of the Law as God’s condemnation of the guilty sinner and of the Gospel as God’s favor toward undeserving sinners with no regard to human merit; the insistence that a Christian can be sure of his salvation; that the sacraments have been given for this assurance; a rejection of popes and councils as authoritative sources of doctrine; and the championing of Scripture as the pure and unadulterated Word of God.”

Enquanto Gross enfatizou sobretudo a postura antiespeculativa de Melanchthon e sua concentração no núcleo existencial do evangelho, Preus em uma mesma linha identifica que os *Loci* de 1521 também são uma síntese fiel da teologia de Lutero. Para ele, Melanchthon evita sim especulações metafísicas, mas ele também organiza temas centrais da Reforma, como: a rejeição da liberdade da vontade nos moldes escolásticos e papais; a definição da lei como juízo divino e do evangelho como graça imerecida; a certeza da salvação como elemento essencial da fé; o papel dos sacramentos como meios dessa certeza; a recusa de papas e concílios como autoridades doutrinárias; e, finalmente, a primazia absoluta das Escrituras como Palavra de Deus. Dessa forma, Preus mostra que os *Loci* de 1521 mesmo sendo uma obra que critica a especulação, também vai para além disso, como um documento que consolida as linhas mestras da reforma teológica luterana, reforçando a orientação bíblica, sacramental e soteriológica que estrutura toda a obra. O que, por sua vez, retoma aquilo que Gross chama de circularidade no texto de Melanchthon, entre o texto bíblico e os temas que eram importantes para o movimento da Reforma

Entretanto, Preus também destaca (2014, p. 23) que Melanchthon não está apenas seguindo Lutero; ele faz um arranjo único da doutrina cristã, colocando suas próprias ênfases teológicas. Nesse sentido, em primeiro lugar, Preus aponta que Melanchthon faz uma divisão do homem em duas partes, afeições e intelecto, a partir de Paulo aos Romanos, para explicar que o homem não pode se voltar a Deus através de seus próprios poderes. Em segundo lugar, Melanchthon defende e reforça que o cristão deve ter uma vida ética, o que revela sua ênfase humanista. Em terceiro, é possível notar que mesmo enfatizando a justificação pela fé na misericórdia de Deus através de Cristo, Melanchthon explora essa questão levando em conta a renovação do convertido e o seu processo de santificação. Todos esses pontos não são contrários à teologia de Lutero, mas “Melanchthon os torna seus e os articula com sua ordem e precisão características”¹⁸ (Preus, 2014, p. 23).

Para uma visão geral dos *Loci* de 1521, elenca-se agora os tópicos que compõem o índice dessa obra, tanto em latim, quanto em português (em tradução livre), no Quadro 1, a seguir:

¹⁸ “Melanchthon makes them his own and articulates them with his characteristic order and precision.”

Quadro 1 – Tópicos contidos nos *Loci* da primeira época

<i>Loci da Primeira Época</i>	
LATIM	PORTUGUÊS
Prolegomena specialia	Prolegômenos especiais
Phil. Mel. Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae	Tópicos comuns em questões teológicas ou esboços teológicos por Filipe Melanchthon
Epistola nuncupatoria ad. Tilom. Plettenorum	Epístola dedicatória a Tilom. Plettenorum
Loci communes seu Hipotyposes theologicae	Tópicos comuns ou hipóteses teológicas
Prefatio	Prefácio
De hominis viribus adeoque de libero arbitrio	A respeito das capacidades do ser humano, ou seja, do livre-arbítrio
De peccato - Unde peccatum originale - Vis peccati et fructus	A respeito do pecado - De onde provém o pecado original - O poder do pecado e [seus] frutos
De lege - De divinis legibus - De consiliis - De monachorum votis - De iudicialibus et ceremonialibus legibus - De humanis legibus	A respeito da lei - A respeito das leis divinas - A respeito dos conselhos - A respeito dos votos dos monges - A respeito das leis jurisdicionais e cerimoniais - A respeito das leis humanas
De evangelio - De vi legis - De vi evangelii	A respeito do evangelho - A respeito do poder da lei - A respeito do poder do evangelho
De gratia	A respeito da graça
- De iustificatione et fide - De fidei efficacia	A respeito da justificação e da fé - A respeito da eficácia da fé
De caritate et spe	A respeito do amor fraterno e da esperança
De discrimine Veteris ac Novi Testamenti - Item de abrogatione legis	A respeito da distinção do antigo e do novo testamento. - Além disso, a respeito da ab-rogação da lei

De veteri ac novo homine	A respeito da velha e da nova pessoa humana
De peccato mortali et quotidiano	A respeito do pecado mortal e do quotidiano
De signis	A respeito dos sinais
De baptismo	A respeito do batismo
De poenitentia	A respeito da penitência
De privatis confessionibus	A respeito das confissões privadas
De participatione mensae Domini	A respeito da participação na mesa do senhor
De caritate	A respeito do amor fraterno
De magistratibus	A respeito das autoridades
De scandalo	A respeito do escândalo
Appendix: Themata Phil. Mel. De duplici iustitia regimineque corporali et spirituali	Anexo: Os temas da dupla justiça de Melanchthon
(CR, 21, p. x-xii)	

Fonte: elaborado pela autora (2026).

É claramente perceptível que, no corpo do texto, Melanchthon trata primeiramente o tópico do livre-arbítrio (tema que mesmo sendo o primeiro tópico e ao mesmo tempo não tão extenso, aparece muito no texto como um todo, sendo até mesmo central, mas também trabalhado polemicamente), em seguida dá ênfase ao tópico do pecado e depois trabalha de maneira mais extensa os tópicos da lei e do evangelho. Após isso, começa a trabalhar os outros tópicos, tais como: justificação e fé, eficácia da fé, amor fraterno e esperança e distinção entre Antigo e Novo Testamento (e dentro disso explora o tópico da ab-rogação da lei). Na sequência, discute os tópicos da velha e a nova pessoa humana, do pecado mortal e do quotidiano e dos sinais (batismo, penitência, confissões privadas, participação na mesa do senhor). Por fim, aborda outros três tópicos: o amor fraterno, as autoridades e o escândalo. O editor da obra ainda inclui um anexo intitulado “Os temas da dupla justiça de Melanchthon”.

Além de ser um convite às Escrituras, uma introdução ao estudo bíblico, esse texto de Melanchthon também representa o início da tradição hermenêutica luterana, uma vez que na obra é possível ver presentes alguns princípios luteranos de interpretação bíblica, tais como: que as Escrituras se autointerpretam; que as Escrituras possuem um sentido tanto literal, quanto gramatical, que servem como base para a interpretação; que as Escrituras estão unidas em torno da mensagem de lei e evangelho; e que elas são claras e são a fonte e a norma de todo ensino cristão (Preus, 2014, p. 25).

Portanto, nessa primeira obra de Melanchthon, vemos sua face de humanista e sua face de reformador presentes. A obra é como um índice que guia leitores e leitoras na leitura bíblica, e não um comentário; temas bíblicos compõem o escrito, mas é dada uma ênfase maior aos temas que são caros para a Reforma; ideias de Lutero estão presentes, mas o que é próprio de Melanchthon também já começa a aparecer no texto, e já é possível notar, ao longo do desenvolvimento, o início da tradição hermenêutica luterana.

Finalizada esta apresentação referente aos *Loci* de 1521, dos tópicos contidos na obra e das questões próprias dessa época, avança-se agora para uma breve análise dos *Loci* da Segunda Época.

2.3 OS *LOCI* DA SEGUNDA ÉPOCA

Ao abordar os *Loci* da Segunda Época, como pontuado, a referência é com relação aos *Loci* do ano de 1535. Carl E. Maxcey (1980), em sua obra intitulada *Bona Opera: A study in the Development of the Doctrine in Philip Melanchthon* / Boas Obras: Um Estudo sobre o Desenvolvimento da Doutrina em Filipe Melanchthon, escreve uma pequena introdução aos *Loci* de 1535, que começa com a seguinte afirmação: “em Wittenberg, em 1535, apareceu a segunda edição dos *Loci Communes Theologici* de Melanchthon. A divisão do método permaneceu muito parecida com a edição de 1521, mas a edição de 1535 passaria por treze revisões até o ano de 1541”¹⁹ (Maxcey, 1980, p. 118). Para o próprio Melanchthon, “os *Loci* de 1535 deveriam ser suficientes como uma ‘declaração’ da doutrina evangélica”²⁰ (Maxcey, 1980, p. 124).

Logo no início desses *Loci* há algo muito peculiar, que chama a atenção: Melanchthon dedica seu texto ao Rei Henrique VIII. Maxcey explica o contexto dessa dedicação:

Henrique VIII, depois de se tornar o chefe da Igreja na Inglaterra em 1534, avançou na direção da tolerância às ideias protestantes ao convidar duas vezes Melanchthon para fazer uma viagem pelo canal. Melanchthon optou por não aceitar os convites; assim, em março de 1535, o rei enviou Robert Barnes como embaixador imperial a Wittenberg para consultar os evangélicos a respeito do segundo casamento de Henrique e sobre a possibilidade de introduzir as reformas continentais na Inglaterra. Melanchthon deu boas-vindas a Barnes e escreveu ao rei defendendo as posições dos evangélicos. Ele até dedicou a edição de 1535 dos *Loci* a Henrique. O rei ficou muito grato e

¹⁹ “In Wittenberg in 1535 appeared the second edition of Melanchthon’s *Loci Communes Theologici*. The breakdown of method remained much like the 1521 edition, but the 1535 edition was to undergo thirteen revisions up to the year 1541.”

²⁰ “[...] the *Loci* of 1535 ought to suffice as a ‘declaration’ of Evangelical doctrine.”

enviou uma carta elogiosa de agradecimento a Melanchthon, bem como um presente de duzentos florins (Maxcey, 1980, p. 125)²¹.

Nessa dedicatória, Melanchthon afirma que seu intuito é reunir todas as doutrinas da Igreja ensinadas pelos apóstolos a partir de um método correto. A seguir, por algumas páginas, ele reclama de todos os ensinamentos que considera como errados aos quais a Igreja foi exposta ao longo do tempo. Após isso, aponta que os trabalhos extraordinários são encorajados pelos exemplos e enfatiza que seu escrito não é polido, mas se coloca como um método de ensino (Melanchthon, 2019 [1535], p. 15-22; CR, 21, p. 333-340). Por fim, Melanchthon evidencia o motivo pelo qual dedicou a obra ao rei: para defender a doutrina protestante daquilo que muitos vinham dizendo contra ela. Ele almejava que o rei, ao ler o texto, formasse seu próprio juízo sobre a doutrina cristã, como se observa no trecho correspondente:

Contudo, para que este comentário possa vir a público de maneira auspiciosa, julgo que deva ser dedicado ao vosso nome, ilustre rei, especialmente por este motivo: há, em outras nações, certos homens que – alguns por ignorância, outros por perversidade – incitam os ânimos dos maiores reis contra todos os que não aprovam indiscriminadamente os devaneios dos monges, utilizando-se de extraordinários artificios. Decidi recorrer ao que tenho de melhor para apresentar este escrito a vós, o mais erudito de todos os reis, de modo que Vossa Majestade possa, a partir do texto, e não das calúnias dos outros, tecer vosso juízo quanto a mim e a todo este gênero de doutrina por meio do qual me guio. [...] Como sabia que Vossa Majestade domina a doutrina e que possui singular moderação e clemência, absolutamente propícias à erudição, para lidar com esse tipo de dissensão, considere que este escrito deveria ser encaminhado especificamente a Vossa Majestade. Embora eu o entregue por completo ao juízo de Vossa Majestade, ainda assim espero que ele revele que a ira dos reis está sendo inflamada contra nós injustamente. Não tenho dúvida de que Vossa Majestade anseia pela melhor solução possível, com simultânea glória para Cristo e paz para a Igreja, e que Vossa Majestade tenha pensado longa e recorrentemente nos remédios para tal discórdia (Melanchthon, 2019 [1535], p. 22-24; CR, 21, p. 338-340)²².

²¹ “Henry VIII, after becoming the head of the Church in England in 1534, moved toward a tolerance of Protestant ideas by twice inviting Melanchthon to make a trip across the channel. Melanchthon chose not to accept the invitations: so in March 1535 the King sent Robert Barnes as an imperial legate to Wittenberg to consult with the Evangelicals in regard to Henry's second marriage and to the possibility of introducing the continental reforms in England. Melanchthon welcomed Barnes and wrote to the King advocating the Evangelicals' positions. He even dedicated the 1535 edition of the *Loci* to Henry. The King was most thankful and sent a laudatory letter of gratitude to Melanchthon as well as a gift of two hundred florins.”

²² “Ut autem hic commentarius auspiciatus exiret in publicum, tuo nomini Inclite Rex dedicandum esse censeo, praecipue ob hanc causam, quod cum nonnulli partim indocti, partim iniqui etiam apud exterarum nationum summorum regum animos pariter adversus omnes, qui non probant omnia monachorum somnia, miris artificibus incendunt, plurimum mea referre putavi, ut tibi regum omnium doctissimo exhiberem hoc scriptum, ut Maiestas tua potius ex hoc scripto, quam ex aliorum calumniis, iudicium de me et toto hoc doctrinae genere, in quo versor, faceret. [...] Cum igitur et doctrina excellere Maiestatem T., scirem, et intelligerem, te singulari moderatione et clementia, quae maxime

Essa dedicatória dos *Loci* de 1535 ao rei da Inglaterra não deve ser lida como uma expressão imediata da “real intenção” de Melanchthon, mas sim como parte de um gênero retórico que é característico do humanismo renascentista. Como a historiografia observa, dedicatórias dirigidas a príncipes tinham funções políticas, acadêmicas e até financeiras, e não podem ser tomadas como janelas transparentes da interioridade do autor. É nesse sentido que Melanchthon recorre ao rei, para afirmar que seu escrito reúne as doutrinas apostólicas por um método correto e que deseja livrá-lo das calúnias que estão sendo dirigidas aos luteranos (cf. citação acima). Essas afirmações, por sua vez, representam o próprio registro da persuasão humanista, ou seja, servem para qualificar o autor e conquistar a boa vontade do destinatário.

Paul A. Rydecki (2019, p. 11), por sua vez, comenta essa mesma citação, e ao fazê-lo ele reforça essa dimensão retórica ao notar que a dedicatória funciona quase como uma longa carta elaborada para convencer o rei de que o ensino luterano é bíblico, razoável e compatível com a tradição cristã. Segundo ele, inclusive, as muitas citações em grego e referências a poetas e filósofos clássicos feitas por Melanchthon não são desvios do método teológico, mas elementos típicos que compõem a escrita humanista, que visa legitimar o autor perante o próprio Rei.

Diante disso, a questão aqui não é verificar se Melanchthon “se afasta” do propósito de 1521 de retornar às Escrituras, mas reconhecer que, para ele, defender a doutrina luterana é o mesmo que defender a interpretação correta da Escrita. Pois, o próprio luteranismo se compreende como a explicação fiel do texto bíblico; portanto, em Melanchthon, a defesa da doutrina protestante (como trazida no texto acima) não diz respeito a um acréscimo à tarefa exegética dele, mas à sua consequência direta. Assim, mesmo em um contexto politicamente orientado (como uma dedicatória a um monarca estrangeiro) o movimento fundamental permanece o mesmo: apresentar o evangelho de forma clara, apostólica e fiel ao testemunho bíblico. Nesse sentido, a observação do Reverendo James D. Heiser (autor da introdução da tradução dos *Loci* de 1535 para o inglês; 2019, p. 8) é esclarecedora, uma vez que indica que a edição de 1535 se insere em um momento de aproximação diplomática entre Inglaterra e luteranos, o que amplia o alcance político, mas não altera o núcleo teológico da obra.

No Quadro 2, a seguir, apresenta-se de maneira sucinta os tópicos trabalhados nos *Loci* da segunda época, seguidos da sua tradução para o português (tradução livre):

debet eruditionem, in his dissensionibus uti, potissimum Majestati tuae duxi mittendum esse hoc scriptum, quod etsi totum permitto iudicio Maiestatis tuae, tamen, ut spero, ostendet iniuste contra nos accendi regum iracundiam. Non dubito quin Maiestas T. simul et gloriae Christi, et paci Ecclesiae optime consultum cupiat, ac de remediis huius dissidii saepe multumque deliberet.”

Quadro 2 – Tópicos contidos nos *Loci* da segunda época

<i>Loci da Segunda Época</i>	
LATIM	PORTUGUÊS
Loci communes theologici recens collecti et recogniti a Phil. Melanthon	Tópicos teológicos comuns recentemente coletados e revisados por Filipe Melanchthon
Prolegomena	Prolegômenos
Epistola nuncupatoria Mel. ad Henricum VIII. Angliae Regem	Carta dedicatória de Mel. para Henrique VIII, Rei da Inglaterra
Epistola Mel. ad pios et studiosos scholasticos	Epístola de Mel. para os estudantes piedosos e estudiosos
Prefatio	Prefácio
I De Deo - Quod unus sit Deus - De tribus personis divinitatis - De Spiritu sancto	I A respeito de Deus - Que Deus é um - A respeito das três pessoas da trindade - A respeito do Espírito Santo
II De creatione	II A respeito da criação
III De causa peccati et de contingentia	III A respeito da causa do pecado e contingências
IV De humanis viribus seu de libero arbitrio	IV A respeito das capacidades humanas ou do livre-arbítrio
V De peccato - De peccato originis - De poenis - De peccatis actualibus	V A respeito do pecado - A respeito do pecado original - A respeito das penas - A respeito dos pecados atuais
VI De lege divina - Divisio legum - Decalogus - De lege naturae - De usu legis divinae - De discrimine praeceptorum et consiliorum - De paupertate - De castitate	VI A respeito da lei divina - Divisão das leis - Decálogo - A respeito da lei natural - A respeito dos usos das leis divinas - A respeito da diferença entre preceitos e conselhos - A respeito da pobreza - A respeito da castidade
VII De evangelio	VII A respeito do evangelho
VIII De gratia et de iustificatione	VIII A respeito da graça e da justificação
IX De bonis operibus - De promissionibus legalibus	IX A respeito das boas obras - A respeito das promessas legais
XI De discrimine peccati mortalis ac venialis	XI A respeito da diferença entre pecado mortal e venial
XIV De praedestinatione	XIV A respeito da predestinação
X De discrimine Veteris et Novi Testamenti	X A respeito da diferença entre Antigo e Novo Testamento
XVII De spiritu et litera	XVII A respeito do Espírito e da letra
XXIV De libertate christiana	XXIV A respeito da liberdade cristã
XIII De sacramentis - De sacramentorum numero - De baptismo - De coena Domini - De eucharistico sacrificio - De poenitentia - De peccato in Spiritum sanctum - De confessione - De satisfactione - De potestate ecclesiastica seu de clavibus	XIII A respeito dos sacramentos - A respeito do número de sacramentos - A respeito do batismo - A respeito da ceia do Senhor - A respeito do sacrifício eucarístico - A respeito do arrependimento - A respeito do pecado contra o Espírito santo - A respeito da confissão - A respeito da satisfação - A respeito do poder eclesiástico ou das chaves
XII De ecclesia	XII A respeito da igreja
XXI De traditionibus humanis	XXI A respeito das tradições humanas
XXII De mortificatione	XXII A respeito da mortificação
XXIII De scandalo	XXIII A respeito do escândalo
XV De regno Christi	XV A respeito do Reino de Cristo

XVI De resurrectione mortuorum	XVI A respeito da ressurreição dos mortos
XVIII De afflictionibus seu de cruce toleranda	XVIII A respeito das aflições ou da cruz a ser suportada
XIX De oratione	XIX A respeito da oração
XX De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum - De politia ecclesiastica - De angelis	XX A respeito das autoridades civis e da dignidade dos assuntos políticos - A respeito da política eclesiástica - A respeito dos anjos
Postfatio	Posfácio
(CR, 21, p. xi-xiv)	

Fonte: elaborado pela autora (2026).

Agora, seguindo a proposta aqui trazida, busca-se comparar as épocas. E a introdução à tradução do texto para o inglês, já citada anteriormente, faz essa comparação, afirmando que houve um desenvolvimento na “compreensão de Melanchthon sobre os artigos da fé” e que “o presente trabalho demonstra quão significativamente a compreensão de Melanchthon sobre a teologia cresceu nos anos seguintes”²³ (Heiser, 2019, p. 7).

No intuito de tornar mais claras as diferenças entre as duas épocas, o Quadro 3, abaixo, apresenta seus sumários lado a lado²⁴:

Quadro 3 – Comparação entre os tópicos contidos na primeira e segunda épocas

Quadro comparativo Primeira e Segunda Época	
<i>Loci da Primeira Época</i>	<i>Loci da Segunda Época</i>
	<u>Loci communes theologici recens collecti et recogniti a Phil. Melanthon</u>
Prolegomena specialia	<u>Prolegomena</u>
Phil. Mel. Loci communes rerum theologiarum seu Hypotyposes theologicae	
Epistola nuncupatoria ad. Tilom. Plettenorum	<i>Epistola nuncupatoria Mel. ad Henricum VIII. Angliae Regem</i>
	<i>Epistola Mel. ad pios et studiosos scholasticos</i>
Loci communes seu Hipotyposes theologicae	
Prefatio	Prefatio
	<i>I De Deo</i> <i>- Quod unus sit Deus</i> <i>- De tribus personis divinitatis</i> <i>- De Spiritu sancto</i>

²³ “Melanchthon's understanding of the articles of the faith”; “the present work demonstrates how significantly Melanchthon's understanding of theology had grown in the intervening years.”

²⁴ Os tópicos que foram adicionados na segunda época estão destacados com itálico, e os tópicos que sofreram algum tipo de alteração com relação à primeira época (seja uma mudança no título ou no posicionamento dentro do texto) estão destacados com sublinhado.

	<i>II De creatione</i>
	<i>III De causa peccati et de contingentia</i>
De hominis viribus adeoque de libero arbitrio	<u>IV De humanis viribus seu de libero arbitrio</u>
De peccato - Unde peccatum originale - Vis peccati et fructus	V De peccato - <u>De peccato originis</u> - <u>De poenis</u> - <u>De peccatis actualibus</u>
De lege - De divinis legibus - De consiliis - De monachorum votis - De iudicialibus et ceremonialibus legibus - De humanis legibus	VI De lege divina - <u>Divisio legum</u> - <i>Decalogus</i> - <i>De lege naturae</i> - <i>De usu legis divinae</i> - <i>De discrimine praeceptorum et consiliorum</i> - <i>De paupertate</i> - <i>De castitate</i>
De evangelio - De vi legis - De vi evangelii	<u>VII De evangelio</u>
De gratia - De iustificatione et fide - De fidei efficacia	<u>VIII De gratia et de iustificatione</u>
	<i>IX De bonis operibus</i> - <i>De promissionibus legalibus</i>
De caritate et spe	
	<u>XI De discrimine peccati mortalis ac venialis</u>
	<i>XIV De praedestinatione</i>
De discrimine Veteris ac Novi Testamenti - Item de abrogatione legis	X De discrimine Veteris et Novi Testamenti
De veteri ac novo homine	
De peccato mortali et quotidiano	
	<i>XVII De spiritu et litera</i>
	<i>XXIV De libertate christiana</i>
De signis	
De baptismo De poenitentia De privatis confessionibus De participatione mensae Domini	<i>XIII De sacramentis</i> - <i>De sacramentorum numero</i> - <u>De baptismo</u> - <i>De coena Domini</i> - <i>De eucharistico sacrificio</i> - <i>De poenitentia</i> - <i>De peccato in Spiritum sanctum</i> - <i>De confessione</i> - <i>De satisfactione</i> - <i>De potestate ecclesiastica seu de clavibus</i>

De caritate	
	<i>XII De ecclesia</i>
	<i>XXI De traditionibus humanis</i>
	<i>XXII De mortification</i>
	<u><i>XXIII De scandalo</i></u>
	<i>XV De regno Christi</i>
	<i>XVI De resurrectione mortuorum</i>
	<i>XVIII De afflictionibus seu de cruce toleranda</i>
	<i>XIX De oration</i>
De magistratibus	<u><i>XX De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum</i></u> - <i>De politia ecclesiastica</i> - <i>De angelis</i>
De scandalo	
Appendix: Themata Phil. Mel. De duplici iustitia regimineque corporali et spirituali	
	<i>Postfacio</i>
(CR, 21, p. x-xii)	(CR, 21, p. xi-xiv)

Fonte: elaborado pela autora (2026).

Como nesta tese o interesse específico está nos tópicos da lei e da liberdade, observa-se agora, com mais detalhes, as mudanças que eles sofreram de uma época para a outra. Com relação ao tópico da lei, inicialmente nota-se que na primeira época o conjunto de tópicos sobre esse tema fica bem no início dos *Loci*, mas, na segunda época, eles já são trabalhados mais adiante, no meio do texto. Na primeira época, seis tópicos compreendem o bloco sobre a lei; na segunda, são oito, trabalhados um imediatamente após o outro, e mais um tópico trabalhado posteriormente no texto.

Com relação às mudanças na nomenclatura, a primeira observada é que o tópico *De lege* / “A respeito da lei” é renomeado como *De lege divina* / “A respeito da lei divina” na segunda época. Depois, nota-se que Melanchthon muda completamente os nomes dos tópicos sobre a lei na segunda época. Os tópicos da primeira época são substituídos pelos seguintes: *Divisio legum* / “Divisão das leis”; *Decalogus* / “Decálogo”; *De lege naturae* / “A respeito da lei natural”; *De usu legis divinae* / “A respeito dos usos da lei divina”; *De discrimine praeceptorum et consiliorum* / “A respeito da diferença entre preceitos e conselhos”.

Além de tudo isso, dois novos tópicos são acrescentados na segunda época: *De paupertate* / “A respeito da pobreza” e *De castitate* / “A respeito da castidade”. Por fim, após

o tópico das boas obras, Melanchthon trabalha mais um tópico sobre a lei, *De promissionibus legalibus* / “A respeito das promessas legais”.

Quanto à liberdade, na primeira época, Melanchthon trabalha algo sobre esse tema em apenas um tópico, *De hominis viribus adeoque de libero arbitrio* / “A respeito das capacidades do ser humano, ou seja, do livre-arbítrio”, que é o primeiro, apresentado de forma breve. Na segunda época, o tópico muda de lugar, bem como o seu título, que passa a ser *De humanis viribus seu de libero arbitrio* / “A respeito das capacidades humanas e seu livre-arbítrio”. Ademais, são acrescentados dois novos tópicos sobre o tema da liberdade na segunda época, *De praedestinatione* / “A respeito da predestinação” e *De libertate christiana* / “A respeito da liberdade cristã”, que são trabalhados nessa mesma ordem.

Essas mudanças implementadas de uma época para a outra não afastam o texto do objetivo inicial do humanista e reformador (de apontar para as Escrituras) e tampouco da “circularidade” entre o texto bíblico e os temas que eram importantes para o movimento da Reforma. Ainda assim, vale destacar que a mudança de lugar que a discussão sobre a liberdade da vontade sofre é significativa, principalmente para esta tese: em 1521, colocá-la logo no início reforçava sua centralidade na rejeição escolástica da liberdade; mas o simples deslocamento desse tema para outra posição na obra pode ser lido como um indício da perda de centralidade que tal rejeição havia assumido no desenvolvimento posterior da teologia de Melanchthon. O que o humanista e reformador faz é exatamente expandir sua compreensão à medida que a Reforma se desenvolve; por isso é possível ver sempre essa dinâmica fluida do texto, sempre aberto às novas possibilidades. Ele se concentrava no escrito bíblico, mas também acompanhava o movimento reformador e sua própria construção de conhecimento.

Melanchthon, portanto, aponta para as Escrituras e apresenta de forma compacta toda a teologia nascente da época. O próprio Lutero reconhece a importância dessa obra. No inverno de 1542-1543, ele comenta que quem deseja ser um teólogo tem a vantagem de ter e ler a Bíblia, mas depois deveria ler os *Loci* de Melanchthon, pois “não há livro sob o sol em que toda a teologia seja apresentada de forma tão compacta como nos *Loci Communes*. Se você ler todos os pais e sentenças você não terá nada. Nenhum livro melhor foi escrito depois das Sagradas Escrituras do que o de Filipe”²⁵ (Heiser, 2019, p. 7).

Em suma, nesses *Loci* da segunda época é possível notar um desenvolvimento no pensamento de Melanchthon, visto que ele trabalha tópicos sobre os quais não havia se

²⁵ “There's no book under the sun in which the whole of theology is so compactly presented as in the *Loci Communes*. If you read all the fathers and sententiaries you have nothing. No better book has been written after the Holy Scriptures than Philip's.”

aprofundado antes, como Deus, trindade e criação, entre outros. Também faz mudanças pontuais e importantes nos tópicos da lei e da liberdade. Além disso, o texto possui uma clara agenda, sua dedicatória ao rei da Inglaterra, que defende a doutrina protestante e, ao mesmo tempo, tenta estabelecer uma conexão com a nação. Mas tudo isso sem perder de vista o objetivo inicial do autor com a obra.

Tendo estabelecido o que está contido nesse texto da segunda época, procede-se agora a uma introdução à terceira época.

2.4 OS *LOCI* DA TERCEIRA ÉPOCA

Encerrando esta breve apresentação das diferentes épocas do texto de Melanchthon, tem-se os *Loci* da terceira época. A referência a essa época, tal como também já foi apontado, diz respeito ao texto em latim, mas também se recorre às traduções dos anos de 1543, 1555 e 1559.

A partir do Quadro 4, abaixo, é possível observar como Melanchthon constrói os *Loci* da terceira época. Como na segunda época, apresenta-se agora o original em latim e a tradução para o português (tradução livre):

Quadro 4 – Tópicos contidos nos *Loci* da terceira época

<i>Loci</i> da Terceira Época	
LATIM	PORTUGUÊS
Prolegomena specialia	Prolegômenos especiais
Loci praecipui theologicici nunc denuo cura et diligentia summa recogniti, multisque in locis copiose illustrati per Phil. Melanthonem	Principais tópicos teológicos agora novamente revisados com o maior cuidado e diligência, e em muitos lugares copiosamente ilustrados por Filipe Melanchthon
Epistola Mel. ad pium lectorem	Epístola de Mel. para o leitor piedoso
Praefatio	Prefácio
I De Deo - De tribus personis Divinitatis - De Filio - De Spiritu sancto	I A respeito de Deus - A respeito das três pessoas da Divindade - A respeito do Filho - A respeito do Espírito Santo
II De Creatione	II A respeito da criação
III De causa peccati et de contingentia	III A respeito da causa do pecado e sua contingência
IV De humanis viribus seu de libero arbitrio	IV A respeito dos poderes humanos, ou do livre-arbítrio
V De peccato - De peccato originis - De peccato actualibus	V A respeito do pecado - A respeito do pecado original - A respeito do pecado atual

VI De lege divina - Divisio legum - Expositio decalogi - De lege naturae - De usu legis - De discrimine consiliorum et praeceptorum - De vindicta - De paupertate - De castitate	VI A respeito da lei divina - Divisão das leis - Exposição do Decálogo - A respeito da lei da natureza - A respeito do uso da lei - A respeito da diferença entre conselhos e preceitos - A respeito da vingança - A respeito da pobreza - A respeito da castidade
VII De evangelio - Quare opus est evangelii promissione?	VII A respeito do evangelho - Por que precisamos da promessa do evangelho?
VIII De gratia et de iustificatione - De vocabulo fidei - De vocabulo gratiae	VIII A respeito da graça e da justificação - A respeito da palavra fé - A respeito da palavra graça
IX De bonis operibus 1. Quae opera sunt [facienda]? 2. Quomodo possunt fieri bona opera? 3. Quomodo placent Deo bona opera? 4. Propter quas causas facienda sunt bona opera? - De praemiis 5. De discrimine peccatorum - De argumentis adversariorum	IX A respeito das boas obras 1. Quais são as obras [a serem feitas]? 2. Como podem ser feitas boas obras? 3. Como as boas obras agradam a Deus? 4. Por quais motivos se devem fazer boas obras? - A respeito dos prêmios 5. A respeito da diferença entre os pecados - A respeito dos argumentos dos oponentes
X De discrimine Veteris et Novi Testamenti	X A respeito da diferença entre Antigo e Novo Testamento
XI De discrimine peccati mortalis et venialis	XI A respeito da diferença entre pecado mortal e venial
XII De ecclesia - Contra Donatistas - De signis monstrantibus ecclesiam, quae alii notas nominant	XII A respeito da igreja - Contra os Donatistas - A respeito dos sinais que apontam para a igreja, que outros chamam de notas
XII De sacramentis - De numero sacramentorum - Confirmatio - De unctione - De baptismo - De coena Domini - De sacrificio - De eucharistico sacrificio - De poenitentia - De contritione - De fide - De confessione - De praeceptis - De satisfactione	XII A respeito dos sacramentos - A respeito do número dos sacramentos - Confirmação - A respeito da unção - A respeito do batismo - A respeito da Ceia do Senhor - A respeito do sacrificio - A respeito do sacrificio eucarístico - A respeito do arrependimento - A respeito da contrição - A respeito da fé - A respeito da confissão - A respeito dos preceitos - A respeito da satisfação
XIV De praedestinatione	XIV A respeito da predestinação
XV De regno Christi	XV A respeito do Reino de Cristo
XVI De resurrectione mortuorum	XVI A respeito da ressurreição dos mortos
XVII De spiritu et litera	XVII A respeito do espírito e da letra
XVIII De calamitatibus et de cruce, et de veris consolationibus	XVIII A respeito das calamidades e da cruz, e das verdadeiras consolações
XIX De invocatione Dei seu de precatione	XIX A respeito da invocação de Deus ou da oração
XX De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum	XX A respeito das autoridades civis e da dignidade dos assuntos políticos
XXI De ceremoniis humanis in ecclesia	XXI A respeito das cerimônias humanas na igreja
XXII De mortificatione carnis	XXII A respeito da mortificação da carne

XXIII De scandalo	XXIII A respeito do escândalo
XXIV De libertate christiana	XXIV A respeito da liberdade cristã
(CR, 21, p. xiv-xvi)	

Fonte: elaborado pela autora (2026).

Olhando para o texto latino presente no *Corpus Reformatorum*, é possível observar que a obra basicamente acompanha a época anterior, mas novamente alguns tópicos são mudados de lugar e expandidos. O foco agora é estabelecer o que é semelhante e o que é diferente entre as duas últimas épocas. Tal qual foi feito anteriormente, traz-se a seguir um comparativo disso²⁶, na forma do Quadro 5.

Quadro 5 – Comparação entre os tópicos contidos na segunda e terceira épocas

Quadro comparativo Segunda e Terceira Épocas	
<i>Loci da Segunda Época</i>	<i>Loci da Terceira Época</i>
Loci communes theologicis recens collecti et recogniti a Phil. Melanthonem	
Prolegomena	<i>Prolegomena specialia</i>
	<u>Loci praecipui theologicis nunc denuo cura et diligentia summa recogniti, multisque in locis copiose illustrati per Phil. Melanthonem</u>
Epistola nuncupatoria Mel. ad Henricum VIII. Angliae Regem	
Epistola Mel. ad pios et studiosos scholasticos	<u>Epistola Mel. ad pium lectorem</u>
Prefatio	<u>Praefatio</u>
I De Deo - Quod unus sit Deus - De tribus personis divinitatis - De Spiritu sancto	I De Deo - <u>De tribus personis Divinitatis</u> - <i>De Filio</i> - De Spiritu sancto
II De creatione	II De Creatione
III De causa peccati et de contingentia	III De causa peccati et de contingentia
IV De humanis viribus seu de libero arbitrio	IV De humanis viribus seu de libero arbitrio
V De peccato - De peccato originis - De poenis - De peccatis actualibus	V De peccato - De peccato originis - De peccato actualibus
VI De lege divina - Divisio legum - Decalogus	VI De lege divina - Divisio legum - <u>Expositio decalogi</u>

²⁶ O mesmo padrão do quadro comparativo anterior é mantido aqui, com itálico para as adições e sublinhado para alterações da terceira época em relação à segunda época.

- De lege naturae - De usu legis divinae - De discrimine praeceptorum et consiliorum - De paupertate - De castitate	- De lege naturae - <u>De usu legis</u> - <u>De discrimine consiliorum et praeceptorum</u> - De vindicta - De paupertate - De castitate
VII De evangelio	VII De evangelio - <i>Quare opus est evangelii promissione?</i>
VIII De gratia et de iustificatione	VIII De gratia et de iustificatione - De vocabulo fidei - De vocabulo gratiae
IX De bonis operibus - De promissionibus legalibus	IX De bonis operibus 1. <i>Quae opera sunt [facienda]?</i> 2. <i>Quomodo possunt fieri bona opera?</i> 3. <i>Quomodo placent Deo bona opera?</i> 4. <i>Propter quas causas facienda sunt bona opera?</i> - De praemiis 5. <i>De discrimine peccatorum</i> - De argumentis adversariorum
XI De discrimine peccati mortalis ac venialis	
XIV De praedestinatione	
X De discrimine Veteris et Novi Testamenti	X De <u>discrimine Veteris et Novi Testamenti</u>
	<i>XI De discrimine peccati mortalis et venialis</i>
XVII De spiritu et litera	
XXIV De libertate christiana	
XIII De sacramentis - De sacramentorum numero - De baptismo - De coena Domini - De eucharistico sacrificio - De poenitentia - De peccato in Spiritum sanctum - De confessione - De satisfactione - De potestate ecclesiastica seu de clavibus	
XII De ecclesia	<u>XII De ecclesia</u> - <i>Contra Donatistas</i> - <i>De signis monstrantibus ecclesiam, quae alii notas nominant</i>
	XII De sacramentis - <u>De numero sacramentorum</u> - <i>Confirmatio</i> - <i>De unctione</i> - De baptismo - De coena Domini - <i>De sacrificio</i> - De eucharistico sacrificio

	- De poenitentia - <i>De contritione</i> - <i>De fide</i> - De confessione - <i>De praeceptis</i> - De satisfaction
	<u>XIV De praedestinatione</u>
XXI De traditionibus humanis	
XXII De mortification	
XXIII De scandalo	
XV De regno Christi	<u>XV De regno Christi</u>
XVI De resurrectione mortuorum	<u>XVI De resurrectione mortuorum</u>
	<u>XVII De spiritu et litera</u>
XVIII De afflictionibus seu de cruce toleranda	<u>XVIII De calamitatibus et de cruce, et de veris consolationibus</u>
XIX De oratione	<u>XIX De invocatione Dei seu de precatione</u>
XX De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum - De politia ecclesiastica - De angelis	XX De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum
	<i>XXI De cerimoniis humanis in ecclesia</i>
	<u>XXII De mortificatione carnis</u>
	<u>XXIII De scandalo</u>
	<u>XXIV De libertate christiana</u>
Postfacio	
	<i>Appendix 1</i>
	<i>Appendix 2</i>
	<i>Appendicula</i>
(CR, 21, p. xi-xiv)	(CR, 21, p. xiv-xvi)

Fonte: elaborado pela autora (2026).

Ao observar os tópicos centrais da tese, novamente é possível encontrar diferenças de uma época para a outra. O bloco com os tópicos sobre a lei segue a mesma linha de raciocínio, mas com algumas mudanças. O tópico denominado *Decalogus* / “Decálogo” passa a ser chamado de *Expositio decalogi* / “Exposição do decálogo”. O tópico antes chamado *De usu legis divinae* / “Os usos da lei divina” perde a palavra *divinae* na terceira época e passa, portanto,

a ser chamado *De usu legis* / “Os usos da lei”. O tópico que era denominado *De discrimine praeceptorum et consiliorum* / “A diferença entre preceitos e conselhos” na terceira época sofre uma inversão, sendo denominado *De discrimine consiliorum et praeceptorum* / “A diferença entre conselhos e preceitos”. Melanchthon também acrescenta um novo tópico na terceira época, intitulado *De vindicta* / “A respeito da vingança”, inserido antes do tópico *De paupertate* / “A respeito da pobreza”.

Sobre o tema da liberdade, na segunda época e na terceira, Melanchthon trabalha três tópicos essenciais com os mesmos títulos, primeiro *De humanis viribus seu de libero arbitrio* / Sobre as capacidades humanas ou o livre-arbítrio, *De praedestinatione* / “A respeito da predestinação” e depois *De libertate christiana* / “A respeito da liberdade cristã”.

O interessante é notar que o tópico das capacidades não é mais o primeiro, e sim o quarto em ambas as épocas, e sobre os dois tópicos seguintes, acerca da predestinação e da liberdade cristã, na terceira época ambos são deslocados para posições muito mais tardias na obra. Assim, embora a sequência interna entre predestinação e liberdade cristã permaneça estável, o lugar que cada um ocupa dentro dos *Loci* muda de modo expressivo. Essa alteração não é acidental, mas sugere um reposicionamento desses temas no pensamento teológico de Melanchthon, especialmente porque a predestinação deixa de ocupar um espaço relativamente no meio da obra (como em 1535) para aparecer quase ao final do texto de 1559, enquanto a liberdade cristã passa a integrar o bloco conclusivo, literalmente o último tópico, dedicado às orientações da vida cristã na última época. Diante disso, é pertinente perguntar pelo sentido dessas mudanças: o que esse deslocamento revela sobre a importância crescente da liberdade cristã no pensamento posterior de Melanchthon e sobre o modo como esses temas passam a se articular no conjunto de sua obra? Exatamente isso será analisado no decorrer desta tese, mais especificamente no quarto capítulo.

Finalizada essa comparação, é possível perceber que estes *Loci* da terceira época são significativamente maiores do que as versões das épocas que o antecedem e, de acordo com Maxcey (1980), esse escrito final também pode ser considerado o mais sistemático. Isso porque, segundo o autor, “durante os anos de 1543 até sua morte em 1560, Melanchthon esteve ocupado com a sistematização de seu pensamento em vinte e cinco edições dos *Loci*”²⁷ (Maxcey, 1980, p. 193-194).

Após essas muitas edições, reformuladas pelo próprio Melanchthon, e considerando o

²⁷ “During the years 1543 until his death in 1560, Melanchthon was busy with the systematizing of his thinking in twenty-five editions of a *Loci*.”

texto final, é possível compreender com muito mais clareza o que ele herdou de Lutero e o que já representa uma ideia própria do humanista e reformador. Por exemplo, como Mayes (2011) aponta, até a terceira época, vemos que Melanchthon permaneceu firme ao lado de Lutero em diversos pontos, vindo até mesmo a defendê-los em seu texto – por exemplo, a doutrina da justificação pela fé, a distinção entre lei e evangelho, a justiça de Cristo e a doutrina da Escritura (que, mesmo que não seja defendida como um tópico, encontra-se disseminada por todo o texto, além de um retorno ao texto bíblico ser o foco do próprio escrito). Mas Melanchthon também desenvolve seu pensamento com autonomia, diferenciando-se muitas vezes de seu mentor e colega. Alguns tópicos passam por uma grande mudança no texto e no pensamento de Melanchthon em relação a Lutero. Eles são os temas da lei, do livre-arbítrio, da predestinação, das boas obras e da Ceia do Senhor²⁸.

Isso tudo pode ser mapeado dentro dos *Loci*. Inclusive, “diferenças entre os primeiros e os últimos *Loci* fizeram com que alguns pesquisadores contemporâneos e posteriores dissessem que Melanchthon se afastou dos fundamentos evangélicos estabelecidos por Lutero”²⁹ (Manschreck, 1965, p. vii). E a maior das polêmicas está no fato de que, muitas vezes, Melanchthon é acusado de injetar “filosofia na teologia luterana”³⁰ (Preus, 1992, p. 10). É possível concordar com Manschreck (1965) quando ele afirma que esse julgamento sobre a posição de Melanchthon com relação a Lutero, bem como sua relação com a filosofia, não é algo simples de ser resolvido, quanto ao qual se possa chegar a uma afirmativa e decisão final. E dois pontos contribuem para essa dificuldade de interpretação do desenvolvimento do pensamento de Melanchthon: “(1) os interesses humanísticos de Melanchthon ao longo da vida; (2) o fato de que ele alterou seu pensamento sobre vários pontos controversos da teologia e pareceu se afastar de Lutero”³¹ (Manschreck, 1965, p. vii).

Pontua-se aqui os fatos. Num primeiro momento, “em 1521, quando Melanchthon escreveu os primeiros *Loci*, sua postura era a mesma de Lutero”³² (Manschreck, 1965, p. x). Mas também, já naquela época, é possível começar a ver algumas características próprias do seu pensamento – como foi apontado na análise da primeira época –, o que faz com que muitos acadêmicos defendam que a perspectiva humanista de Melanchthon estava apenas submersa

²⁸ Esta tese se concentrará nos desdobramentos dos dois primeiros (lei e liberdade). Para uma informação mais abrangente, cf. Mayes (2011, p. xvii-xxii).

²⁹ “Differences between the early and the late *Loci* caused some contemporaries and later researchers to say that Melanchthon drifted away from the evangelical foundations established by Luther.”

³⁰ “Philosophy into Lutheran theology.”

³¹ “(1) Melanchthon's lifelong humanistic interests; (2) the fact that he did alter his thought on several controversial points of theology and seemed to veer away from Luther.”

³² “In 1521, when Melanchthon wrote the first *Loci*, his stance was the same as Luther's.”

naquele momento (Manschreck, 1965, p. x). Depois, quando essa perspectiva começa a retornar de maneira mais evidente – um resultado dos acontecimentos da vida de Melanchthon, que o fazem se voltar à lei para buscar a razão natural –, algumas coisas mudam em seu pensamento, o que é claramente visível nos *Loci*. Dessa maneira, o que a literatura descreve muitas vezes como “afastamento” não pode e não deve ser lido como incoerência, mas como a expressão de um processo histórico real de reelaboração, no qual Melanchthon ajusta e redefine certas posições ao longo do tempo, produzindo diferenças perceptíveis em relação a Lutero.

A tarefa aqui não é tomar um partido, julgando se essa mudança na forma pensar é positiva ou negativa, mas sim esclarecer que, de fato, Melanchthon seguiu Lutero em muitos pontos, mas em outros pensou de forma diferente, não deixando de lado seu viés humanista e nem seu posterior viés reformador. A tarefa, portanto, é ser capaz de perceber o desenvolvimento real do pensamento dele, sem avaliá-lo normativamente, mas reconhecendo que Melanchthon reelabora temas, ajusta posições e reorganiza sua exposição ao longo do tempo. E, naturalmente, toda essa mudança interna ocorrida no pensamento do autor se reflete em uma mudança em seus escritos, o que pode ser visto com clareza ao longo dessas diferentes épocas dos *Loci*. O interesse é, então, não medir fidelidade ou infidelidade a Lutero, mas compreender como essas transformações se manifestam no próprio texto e o que revelam sobre o modo como Melanchthon interpreta, organiza e reapresenta a doutrina cristã em períodos distintos de sua trajetória.

Dito isso, o intuito neste capítulo foi deixar claro que existem três “épocas” (tradução livre) referenciais dos *Loci* em latim encontradas no *Corpus Reformatorum* (apesar de existirem inúmeras traduções e periodizações). E foi feito um percurso pela abordagem de Melanchthon sobre os temas da lei e da liberdade, comparando-os a cada etapa. Para fins de completude, é trazido também, nos apêndices, um quadro que compara as três épocas simultaneamente, no original em latim (Apêndice A).

3 O TEMA DA LEI E SEUS DESDOBRAMENTOS A PARTIR DOS *LOCI*

Para que seja possível entender o estabelecimento do terceiro uso da lei no pensamento de Filipe Melanchthon, faz-se necessário, num primeiro momento, conhecer a evolução pela qual o conceito de lei passou no escrito do autor. Por isso, nesta seção, busca-se analisar o conjunto de tópicos da lei em cada uma das épocas. Observa-se primeiramente o sumário da obra, para ter uma dimensão de como Melanchthon construiu a lógica de análise do tema. A seguir, busca-se mostrar como os tópicos foram desenvolvidos no corpo do texto. Por fim, faz-se um apontamento da evolução em si do tema da lei em cada época, bem como no todo da obra.

3.1 O TEMA DA LEI NOS *LOCI* NA PRIMEIRA ÉPOCA

Nos *Loci* da primeira época, “Melanchthon havia indicado que um cristão precisava de conhecimento sobre ‘o poder do pecado’, ‘a lei’ e ‘a graça’”³³ (Schurb, 2001, p. 134). Dentre esses três, os tópicos a respeito da lei ocupam uma parte considerável do escrito: “em suma, a ‘lei’ formou o primeiro agrupamento de tópicos nos *Loci* de 1521, a primeira parte principal do grande quadro que Melanchthon estava tentando projetar”³⁴ (Schurb, 2001, p. 118). Isso porque esse era um tema caro para ele, visto que “as disciplinas lecionadas por Melanchthon fizeram com que ele se manifestasse com maior frequência do que Lutero a respeito da lei e das suas diversas funções” (Scheible, 2013, p. 146). Sendo assim, busca-se explorar a partir de agora como Melanchthon entendia o conceito de lei e como o desenvolveu em sua obra.

Nos *Loci* de 1521, no original em latim, o autor trabalha o tema da lei a partir dos seguintes tópicos: *De lege* / “A respeito da lei”; *De divinis legibus* / “A respeito das leis divinas”; *De consiliis* / “A respeito dos conselhos”; *De monachorum votis* / “A respeito dos votos dos monges”; *De iudicialibus et ceremonialibus legibus* / “A respeito das leis jurisdicionais e cerimoniais”; *De humanis legibus* / “A respeito das leis humanas” (CR, 21, ix-xi). Assim é formado o primeiro bloco de tópicos sobre a lei. Depois, após o tópico do evangelho, é tratado o seguinte tópico: *De vi legis* / “A respeito do poder da lei”. Finalmente, após o tópico sobre o Antigo e o Novo Testamento, é tratado o seguinte tópico: *Item de*

³³ “Melanchthon had indicated that a Christian needed knowledge of ‘The Power of Sin,’ ‘The Law,’ and ‘Grace.’”

³⁴ “In short, ‘law’ formed the first grouping of topics in the 1521 *Loci*, the first main part of the big picture that Melanchthon was trying to project.”

abrogatione legis / “Além disso, a respeito da ab-rogação da lei” (CR, 21, p. ix-xi).

Busca-se examinar agora o caminho que o autor faz ao trabalhar o tema da lei nos *Loci* da primeira época. Ken Ray Schurb (2001, p. 123) enfatiza que, no início de seu escrito, no tópico *De lege* / “A respeito da lei” (Melanchthon, 2018 [1521], p. 135; CR, 21, 116), Melanchthon “havia dito que queria que a doutrina cristã começasse com a função da lei”³⁵. Além disso, “mais tarde ele chamou a lei de ‘a doutrina que ordena o que deve e o que não deve ser feito’”³⁶ (Schurb, 2001, p. 124), o que demonstra um claro destaque a esse tema.

3.1.1 Definição geral de lei e lei natural

Melanchthon apresenta, logo no início do respectivo tópico, uma definição para a lei, qual seja: “a lei é uma sentença pela qual tanto as boas coisas são prescritas quanto as más são proibidas”³⁷ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 135; CR, 21, 116). Após essa definição básica, o humanista e reformador expõe três tipos de leis – naturais, divinas e humanas – e disserta sobre cada uma delas (Melanchthon, 2018 [1521], p. 135-149; CR, 21, 116-120). A partir dessa divisão inicial, Heinz Scheible sintetiza o alcance das três categorias de maneira bastante precisa:

Sua **dimensão teológica** é a exigência do bem, impossível de ser cumprida em última análise, e que leva a pessoa a reconhecer seu fracasso, preparando-a para a fé no perdão de sua culposa insuficiência, concedido por Cristo. Por outro lado, a lei tem uma **dimensão humana universal**, que pode ser reconhecida por qualquer pessoa, que é a regulamentação do convívio humano (*usus civilis*), sendo normativa para todos, também para os cristãos que a cumprem espontaneamente por força da renovação concedida. [...] Segundo Melanchthon, o evangelho não anula as leis civis. O teor da “lei” está escrito pelo criador no coração de todas as pessoas enquanto “**lei natural**”, podendo ser encontrada nos escritos do Antigo e do Novo Testamentos; naturalmente, as cerimônias dos judeus, condicionadas pela época, não fazem parte da lei moral normativa. Essa lei natural também é desenvolvida na sabedoria de todos os povos, encontrando no filósofo Aristóteles sua forma mais perfeita. (Scheible, 2013, p. 146-147).

Essa síntese de Scheible (2013) é importante porque antecipa, de forma sistemática, elementos que Melanchthon ainda vai apresentar ao longo de seu texto de 1521. Ou seja: a tensão entre a dimensão acusatória e teológica da lei, seu âmbito civil e universal, e o

³⁵ “[...] had said he wanted Christian doctrine to begin with the law’s function”.

³⁶ “Later he called the law ‘the doctrine that commands what is and what is not to be done’”.

³⁷ “Est autem lex sententia, qua bona tum praecipuntur, tum mala prohibentur”.

fundamento divino da lei natural. Partindo dessa moldura, é possível agora observar diretamente como Melanchthon constrói o conceito de lei em seu próprio texto, começando pela lei natural.

Ao falar sobre essa lei, Melanchthon traz uma segunda definição, mais específica. Para ele, a lei natural “é uma sentença comum com a qual todos os homens igualmente concordamos, e que de fato Deus gravou no ânimo de cada um, talhada para formar os costumes”³⁸ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 137; CR, 21, 117). Portanto, é uma lei impressa nos corações humanos por Deus.

Sobre esse conceito de lei natural em Melanchthon, Albrecht (2013, p. 43) elabora que, sendo comum a todos os seres humanos, é possível chegar até ela através do raciocínio lógico. É por essa razão que, no texto, Melanchthon compara a descoberta da lei natural com a descoberta dos princípios matemáticos. A consequência disso é que a mente humana, devido à sua capacidade lógica, acaba aceitando que existem três leis naturais, comuns a todos os seres humanos. Albrecht sintetiza essas leis em Melanchthon assim: “1) Deus tem que ser reverenciado; 2) Uma vez que se vive em sociedade, nenhum ser humano pode ser ferido; 3) A vida em sociedade requer que compartilhem as coisas” (Albrecht, 2013, p. 43). Assim, para defender seu entendimento do que é a lei natural, Melanchthon traça o seguinte percurso em seu texto; primeiramente, apresenta uma definição para esse tipo de lei; a seguir, compara essa descoberta às noções comuns presentes nas disciplinas teóricas (como na matemática); por fim, descreve que há esses três tipos de leis presentes em todas as pessoas.

Algo fundamental a ser percebido nessa parte é que, embora a lei seja chamada de natural, por estar impressa nas pessoas, sua origem é divina, uma vez que, para Melanchthon, de fato “Deus [a] gravou no ânimo de cada um”³⁹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 137; CR, 21, 117). Em outras palavras, existe “uma regra de julgar acerca dos costumes que foi implantada em nós por Deus”⁴⁰ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 139; CR, 21, 117). Esse é basicamente o modo como Melanchthon trata a lei natural em seu primeiro escrito, com clareza nas definições, mas sem muita extensão textual ou muito aprofundamento. O ponto central é que, mesmo sendo natural, essa lei tem uma origem divina.

³⁸ “Est itaque lex naturae sententia communis, cui omnes homines pariter adsentimur, atque adeo quam deus insculpsit cuiusque animo, ad formandos mores adcomodata”.

³⁹ “[...] deus insculpsit cuiusque animo [...]”.

⁴⁰ “[...] sed insitam nobis a deo regulam iudicandi de moribus [...]”.

3.1.2 As leis divinas e a lei moral (Decálogo)

Depois dessa parte, o humanista e reformador aborda o tópico das leis divinas, *De divinis legibus* / “A respeito das leis divinas” (Melanchthon, 2018 [1521], p. 149; CR, 21, 120). Novamente, ele começa com uma definição: “as leis divinas são as que foram sancionadas por Deus através das Escrituras canônicas”⁴¹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 149; CR, 21, 120). E elas são de três tipos: morais, judiciais e cerimoniais. Schurb (2001, p. 125), aponta que “de particular interesse para ele eram as leis morais”⁴² (Schurb, 2001, p. 125). Por isso, elas são as primeiras que ele explora.

Sobre as leis morais, Melanchthon afirma: “são as que foram prescritas no Decálogo, as quais o estudioso relacionará a todas as leis que foram transmitidas por toda a Escritura”⁴³ (Melanchthon, 2018, p. 149; CR, 21, 120). Ele também estabelece que essa lei possui três preceitos iniciais: “não terás outros deuses; não tomarás o nome do teu Deus em vão; lembrarás de santificar o dia de sábado”⁴⁴ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 149; CR, 21, 121). Em seguida, Melanchthon explica sucintamente cada um desses preceitos, apontando que o primeiro se refere propriamente aos afetos, para que não se ame algo além de Deus; o segundo serve para testemunhar com clareza a fé através do uso do nome divino; e o terceiro, aponta que o ser humano deve se desocupar de suas próprias obras, de modo a tolerar a própria obra de Deus, a mortificação da carne (Melanchthon, 2018, p. 149-155; CR, 21, 120-123). Esses três pontos se referem a Deus, e Cristo os resumiu como “amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, e em toda tua alma, e em toda a tua mente”⁴⁵ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 149; CR, 21, 121).

No momento seguinte, Melanchthon afirma que os outros preceitos são chamados de segunda tábua. Esses preceitos são sintetizados quando “Cristo expõe: ‘Amarás o próximo como a ti mesmo’”⁴⁶ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 157; CR, 21, 123). Portanto, há uma correlação entre os preceitos restantes do decálogo e outros textos, como o de Mateus 5 e Romanos 12, em que Paulo discorre sobre o amor fraterno. Conclui-se, então, que a primeira

⁴¹ “Divinae leges sunt, quae per scripturas canonicas a deo sancitae sunt”.

⁴² “Of particular interest to him were the moral laws, prescribed in the Decalogue and repeated throughout Scripture”.

⁴³ “[...] sunt, quae decalogo praescriptae sunt, in quas referat studiosus omnes leges quae de moribus in tota scriptura proditae sunt”.

⁴⁴ “Non habebis deos alienos. Non adsumes nomen dei tui in vanum, Memento ut diem sabbati sanctifices”.

⁴⁵ “Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua”.

⁴⁶ “[...] exponit Christus, Diliges proximum sicut te ipsum”.

tábua (os três primeiros preceitos) se refere àquilo que é devido a Deus, enquanto a segunda tábua (os sete preceitos restantes) aponta para o dever em prol do outro, do próximo.

É com muito afinco que Melanchthon fala sobre as leis morais, mas, apesar disso, como Schurb aponta, o próprio humanista e reformador observou que “a lei moral não é cumprida: ‘certamente a lei foi dada para que pudéssemos viver, mas como não podemos cumpri-la, ela é um instrumento de morte’”⁴⁷ (Schurb, 2001, p. 125). Adiante, no texto, Melanchthon discutirá essa questão mais claramente.

3.1.3 Conselhos “evangélicos” e votos monásticos: crítica à falsa perfeição

Antes de passar para as próximas duas leis divinas, Melanchthon escreve dois tópicos, intitulados *De consiliis* / “A respeito dos conselhos” (Melanchthon, 2018 [1521], p. 157; CR, 21, 124) e *De monachorum votis* / “A respeito dos votos dos monges” (Melanchthon, 2018 [1521], p. 165; CR, 21, 126). No primeiro tópico, ele essencialmente reclama dos teólogos escolásticos, pois, para Melanchthon, eles “fizeram da lei divina [meros] conselhos, isto é, ensinaram que certas coisas não são necessariamente exigidas por Deus, mas somente recomendadas – como se a alguém agradar, que obedeça – e liberam ao perigo aquele que não obedecer”⁴⁸ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 157; CR, 21, 124). Essa é uma crítica importante, pois, para Melanchthon, quando a escolástica chama de “conselho” aquilo que Cristo ordenou, ela está removendo a força moral da ordenança e criando, de maneira artificial, dois níveis de vida cristã: um mais comum que é baseado em preceitos, e um outro “mais perfeito” que é reservado a quem fosse capaz de seguir esses supostos conselhos.

Mas, para o humanista e reformador, tudo que eles dizem ser apenas conselhos, são, na verdade, coisas exigidas e contadas entre os preceitos. Como um exemplo disso, Melanchthon cita que para ele são preceitos: “amar os inimigos, não resistir ao mal, não tomar conhecimento de querelas e contendas de tribunal, a respeito de merecerem bem os que merecem o mal, conceder, dar empréstimo a quem quer que esteja necessitado e numa situação desesperada”⁴⁹ (Melanchthon, 2018, p. 159 [1521]; CR, 21, 124). Ou seja, para ele, toda vez que Cristo aponta uma ordem, uma pena ou um julgamento, isso necessariamente diz respeito a um preceito, e

⁴⁷ “[...] the moral law is not kept: ‘Certainly the law was given that we might live, but since we are not able to keep it, it is an instrument of death’”.

⁴⁸ “[...] cum ex lege divina fecerunt consilia, hoc est docuerunt quaedam non exigi a deo necessario, sed suaderi tantum, ut si cui libeat, obtemperet, liberantque periculo eum qui non obtemperet”.

⁴⁹ “Diligere inimicos, non resistere malo, nescire lites et contentiones fori, de male merentibus bene mereri, donare, mutuo dare cuivis egenti, desperata etiam sorte.”

não a um conselho.

Por fim, ele faz uma discussão sobre a pobreza cristã, defendendo que ela não só é aconselhada, como também exigida; não num sentido de não possuir nada, mas de agir como um procurador, ajudando a quem necessita (Melanchthon, 2018 [1521], p. 163; CR, 21, [nota 36]). Nesse ponto, o editor da obra introduz a Nota 36, que é o próprio texto da sétima edição dos *Loci*, o que mostra como versões posteriores, ainda da mesma época, reorganizaram e expandiram a argumentação de Melanchthon, nesse caso específico, sobre pobreza e obediência.

O conteúdo da Nota 36 aprofunda especialmente dois temas. Primeiro sobre o significado da “pobreza cristã”, que não tem a ver com a mendicância monástica, mas sim, diz respeito à administração dos bens como dons confiados por Deus, de maneira que o cristão busque estar sempre pronto a repartir de maneira liberal com o necessitado.

O segundo tema presente é sobre a natureza da “obediência cristã”, compreendida como um preceito universal, ou seja, voltado a todos, aos pais, autoridades e preceptores, e não como um privilégio ou virtude particular da vida monástica. Assim, fundamentando em Mateus 5 e Efésios 4, que enfatizam sobre dar a quem pedir e sobre trabalhar para ter o que repartir com quem precisa, Melanchthon insiste que a pobreza é um preceito, que não tem a ver com ascetismo (práticas de renúncia voluntária visando a perfeição espiritual), mas sim com amor ao próximo. A nota mostra, portanto, que tanto a pobreza quanto a obediência pertencem à vida cristã comum e não representam “conselhos superiores”, como alegava a escolástica.

Ao final dessa nota, depois de esclarecer a natureza da pobreza e da obediência cristãs, ambas vistas como preceitos e não como conselhos, tem-se novamente o texto da segunda edição, onde Melanchthon encerra o tópico apontando qual é o único conselho admitido pela Escritura. Que é o próprio celibato. Ao dizer isso, ele se apoia na distinção explícita feita por Paulo em 1 Coríntios 7, que separa claramente o que é “preceito do Senhor” e o que é “conselho”. Assim, diferentemente da escolástica, Melanchthon identifica como conselho apenas aquilo que a própria Escritura define como tal, e nada mais, ou seja, o celibato.

No tópico seguinte, o reformador discute os votos dos monges. Sua opinião é exposta logo no início:

[...] no que diz respeito à própria razão do voto, a Escritura nem ordena nem aconselha que qualquer um faça votos. Mas Deus não aprova nada além das coisas que ordenou ou aconselhou. Por isso não vejo como se possa chegar à piedade através do voto. A lei mosaica não exigia de ninguém que fizesse votos, mas permitia. O Evangelho, como no todo se trata de certa liberdade do espírito, ignora completamente a servidão dos votos. E ao que me parece, só

ocorreu pela ignorância da fé e da liberdade evangélica que fosse aceito o costume de se fazerem votos. O rito de fazer votos conflita totalmente com a fé, com a liberdade do espírito (Melanchthon, 2018 [1521], p. 165; CR, 21, 126)⁵⁰.

Ou seja, para Melanchthon, se a Escritura não ordena nem aconselha os votos, eles não podem ser considerados caminhos corretos de piedade. Logo, diante de Deus essa prática é o mesmo que nada, pois Deus só aprova aquilo que ele mesmo ordenou. Além disso, ao situar o evangelho como esfera da “liberdade do espírito”, Melanchthon entende que qualquer forma de servidão religiosa, como a obrigação gerada pelos votos, não é compatível com a natureza da fé cristã.

O próprio texto afirma isso quando Melanchthon coloca: “o Evangelho, como no todo se trata de certa liberdade do espírito, ignora completamente a servidão dos votos”⁵¹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 167; CR, 21, 126). Aqui, essa “liberdade do espírito” não aparece como um conceito plenamente desenvolvido, mas como uma ideia ainda embrionária. Pois, onde o evangelho atua, não pode haver coerção religiosa nem mesmo alguma obrigação relacionada ao mérito. Nota-se que essa liberdade é ainda apresentada negativamente, como ausência de servidão, e não como um modo positivo de se viver a fé.

Isso é especialmente importante para esta tese, pois, mesmo que na edição de 1521 Melanchthon ainda não possua um tópico específico sobre liberdade cristã, e no tópico das capacidades do ser humano ele escreva de maneira totalmente determinista (como será visto no capítulo a seguir), essa expressão aparece aqui como uma ideia inicial, funcionando como critério interpretativo do evangelho. Assim, já se percebe um movimento que mais tarde será ampliado nas épocas seguintes, a saber, a liberdade como resultado direto da justificação, como independência da lei para a acusação e, finalmente, como disposição renovada do coração para o bem.

Então, mesmo que a primeira época ainda não desenvolva um tratado formal sobre a liberdade cristã, nesta parte dos comentários sobre os votos monásticos, é possível ver uma breve e primeira formulação desse tema. E, mais do que isso, Melanchthon já utiliza a liberdade

⁵⁰ “[...] quod ad ipsam voti rationem adinet, neque praecipit neque consulit scriptura, ut quidpiam devoveatur. Non probat autem deus, nisi quae vel praecipit, vel consulit. Quare non video quid accedat pietati per votum. Non exigebat Mosaica lex voveri quidpiam, sed permittebat. Evangelium cum in totum sit libertas quaedam spiritus, prorsum ignorat votorum servitutum. Et quantum mihi videtur, sola fidei et Evangelicae libertatis ignoratione factum est, cur recepta sit vovendi consuetudo. Nec nihil pugnat cum fide, cum libertate spiritus vovendi ritus”.

⁵¹ Evangelium cum in totum sit libertas quaedam spiritus, prorsum ignorat votorum servitutum”.

como um conceito que é capaz de interpretar e julgar práticas e discursos eclesiásticos. O que mostra uma pista clara do rumo que o pensamento dele irá tomar nas outras edições dos *Loci*.

Retomando o tópico trabalhado, sobre os votos dos monges, após pontuar sua opinião, Melanchthon destaca que os monges são comprometidos com “celibato, pobreza e obediência”⁵² (Melanchthon, 2018 [1521], p. 159; CR, 21, 124) e que, embora o celibato seja aconselhado, a pobreza, por outro lado, é exigida de todos, bem como a obediência (todos a devem a pais, preceptores e autoridades). Aqui, mais uma vez ele vai contra a ideia medieval de que essas três práticas constituem um estado de perfeição espiritual que é reservado a poucos. Ao contrário, ele mostra que pobreza e obediência são preceitos universais e que apenas o celibato é verdadeiramente um conselho. Assim, ele conclui: “por isso, não há nenhuma perfeição excepcional na instituição monástica”⁵³ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 169; CR, 21, 127).

Neste ponto, novamente, o editor introduz a Nota 40 (que, como foi visto, traz o texto da sétima edição, em comparação com a edição trabalhada, a saber, a segunda; com a qual o tópico em questão é encerrado), que ajuda a entender a crítica de Melanchthon (Melanchthon, 2018 [1521], p. 171-173; CR, 21, 128). Essa nota explica que os mosteiros antigos eram espaços de formação, que funcionavam como escolas, onde os jovens viviam em disciplina, oração e estudo, mas tudo feito de maneira sincera, sem pretender uma santidade superior. Entretanto, com o tempo, esses ambientes foram se corrompendo, e começaram a surgir leis e votos internos que conferiam à vida monástica um *status* artificial de perfeição, mas igualmente tido como elevado. Fica claro, portanto, que Melanchthon está falando exatamente contra isso.

Por fim, a nota reforça ainda que, no pensamento dele, fazer votos buscando mérito diante de Deus é uma impiedade. Exatamente pelo fato de que essa prática leva a confundir o voto com um meio de justificação, algo rejeitado tanto pela teologia da Reforma, Lutero e Melanchthon, quanto pela própria teologia paulina, como ele coloca em seu texto. Isso ilumina o ponto central de Melanchthon, que esse voto não tem fundamentação bíblica, mas distorce a própria fé.

A grande questão aqui é que, para Melanchthon, a lei moral se aplica a todas as pessoas e representa, por si só, o estado mais sublime da vida cristã. Portanto, como Albrecht (2013, p. 43-43) pontua, no pensamento do humanista e reformador não existe “qualquer outra espécie de vida mais santificada do que aquela que se ocupa em seguir os dez mandamentos”. Nesse

⁵² “coelibatus, paupertas, et obedientia”.

⁵³ “Quare nulla est perfectio peculiaris in instituto monastico”.

sentido, segundo Melanchthon, a prática dos conselhos evangélicos e dos votos dos monges não representa uma vida santificada superior, porque a própria lei de Deus já representa essa vida santificada para todos, e não só para os poucos que fazem votos. Assim, ao rejeitar a perfeição monástica, Melanchthon reafirma a própria vida cristã comum, que é fundada na fé e na obediência aos mandamentos, não no que é criado pela tradição. Ademais, nada, nenhuma prática, está acima dessa lei.

3.1.4 Leis jurisdicionais, leis cerimoniais e leis humanas

Após esses tópicos, Melanchthon retoma a discussão principal, agora voltando-se para as leis jurisdicionais e cerimoniais (*De iudicialibus et ceremonialibus legibus*) (Melanchthon, 2018 [1521], p. 173; CR, 21, 129), que fazem parte da lei divina. Primeiramente, ele explica as leis jurisdicionais, definindo que dizem respeito aos julgamentos, às penas e às causas forenses, transmitidos aos judeus nos escritos divinos. Ele elabora que “os escritos evangélicos não tomam conhecimento desse tipo de leis, porque as querelas jurídicas foram proibidas ao povo cristão, e foram ordenadas a pobreza e a comunhão dos bens”⁵⁴ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 173; CR, 21, 129); como visto anteriormente. Logo a seguir, Melanchthon define as leis cerimoniais, que dizem respeito aos “ritos de sacrifícios, de distinção entre dias, vestimentas, vítimas e outras coisas desse tipo”⁵⁵ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 173; CR, 21, 129). E acrescenta: “não há dúvida de que nessas coisas se prefiguraram os mistérios do Evangelho”⁵⁶ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 173; CR, 21, 129).

O que se percebe no pensamento do autor é que essas leis fizeram sentido por um tempo, mas, a partir do anúncio do evangelho, elas não são mais necessárias. É essa mesma explicação que Albrecht traz, pontuando que as leis jurisdicionais e cerimoniais não têm “mais efeito sobre a vida cristã: a [lei] judicial por ser abolida no Novo Testamento e a [lei] cerimonial porque ela tinha a função de apontar para o Cristo que viria” (Albrecht, 2013, p. 43). Então, com a vinda de Cristo, essas leis perdem sua função de ser. Percebe-se, portanto, que em algum sentido Melanchthon já aborda o tema da ab-rogação, mas sem, necessariamente, fazer uso explícito do conceito.

⁵⁴ “Hoc genus leges ignorant evangelicae literae, quod vindiciae Christiano populo prohibitae sint, et mandata paupertas rerumque communio”.

⁵⁵ “Ceremoniales de ritibus sacrificiorum, de dierum discrimine, de vestibus, de victimis, deque hoc genus aliis proditae sunt”.

⁵⁶ “In quibus non dubium est quin sint adumbrata mysteria Evangelii”.

Finalmente, Melanchthon aborda o último tipo de lei, as leis humanas (*De humanis legibus*) (Melanchthon, 2018 [1521], p. 177; CR, 21, 130), e as define da seguinte forma: “são todas aquelas que foram instituídas, em última instância, pelas pessoas humanas”⁵⁷ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 177; CR, 21, 130). Essas leis, para Melanchthon, podem ser civis ou pontifícias.

As leis civis são as que a autoridade determina no âmbito público (Melanchthon, 2018 [1521], p. 177; CR, 21, 130). Então, “nesse sentido, são sancionadas as leis relativas à divisão das coisas, às formas de estabelecer contratos, às penas dos malfeitores”⁵⁸ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 177; CR, 21, 130). A autoridade deve legislar de acordo com o direito divino, então uma lei civil não “deve ser obedecida [se] contrária ao direito divino”⁵⁹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 177; CR, 21, 130). Para o reformador e humanista, esse é o limite da sujeição das pessoas à autoridade civil.

Já as leis pontifícias são aquelas estabelecidas pelos pontífices e “dizem respeito a litígios e juízos”⁶⁰ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 179; CR, 21, 130). Sobre elas, Melanchthon aponta: “[...] é suficiente ter advertido que as leis dos sacerdotes a respeito das coisas públicas foram elaboradas contra a caridade e por mera tirania. A respeito da fé, nem os pontífices, nem os concílios, nem a igreja inteira tem o direito de mudar ou instituir qualquer coisa”⁶¹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 179; CR, 21, 131).

A questão nesse caso é que, para ele, não é um artigo de fé aquilo que pessoas, igreja, ou pontífices atribuíram para além das Escrituras, pois “o que é transmitido para além das Escrituras é ambíguo; [não se sabe] se provém do Espírito de Deus ou de um espírito mentiroso”⁶² (Melanchthon, 2018 [1521], p. 181; CR, 21, 131). Nesse sentido, ele lança a seguinte questão: “por que, afinal, deve ser tomado como artigo de fé o que foi decretado por um concílio sem a aprovação da Escritura?”⁶³ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 187; CR, 21, 133). E sua própria conclusão é: “‘não pode ser colocado um outro fundamento além daquele que foi posto’, isto é, para a salvação não são necessários nenhuma doutrina e nenhum artigo além da

⁵⁷ “[...] sunt quaecunq; tandem ab hominibus constituuntur”.

⁵⁸ “In hoc sanciantur leges de rerum divisione, de contrahendi formis, de poenis malefactorum”.

⁵⁹ “[...] nec obtemperari adversus ius divinum debet”.

⁶⁰ “[...] de litibus et iudiciis”.

⁶¹ “Sed de his alias, satis sit monuisse sacerdotum leges de civilibus rebus contra charitatem et per meram tyrannidem conditas esse. De fide non habent ius neque pontifices, neque concilia, neque universa ecclesia, quidquam mutandi aut statuendi”.

⁶² “Quod praeter scripturas proditur, ambiguum est, utrum a spiritu dei an a spiritu mendaci proficiscatur”.

⁶³ “[...] cur tandem pro fidei articulo haberi debet, quod a concilio citra scripturae suffragium decretum est?”

Escritura. As coisas que forem colocadas acima disso serão colocadas em prova no dia do Senhor”⁶⁴ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 187; CR, 21, 133). Aqui se observa claramente que Melanchthon defende, mesmo que não cite explicitamente, o princípio *Sola Scriptura*, pois coloca a Bíblia como fundamento para tudo, inclusive para as leis humanas. Em resumo, para ele, aquilo que não é aprovado pelas Escrituras simplesmente não pode ser aprovado.

Dessa maneira, para Melanchthon, as leis humanas (que incluem tanto aquelas redigidas pelas autoridades civis quanto as sancionadas pela Igreja e pelos concílios), ao tratarem de litígios e julgamentos, “se neste quesito estão conformes às Escrituras, são desnecessárias, pois já são cobertas pelas autoridades civis; quando não existentes nas Escrituras ou contrárias a estas, devem ser abertamente rejeitadas” (Albrecht, 2013, p. 44). Eis a questão envolvida nesse tipo de lei: se estão de acordo com as Escrituras, são redundantes, pois já haviam sido sancionadas; e se vão contra elas, não podem ser aceitas. Contudo, Melanchthon não aplica esse princípio de uma forma meramente mecânica. Pelo contrário, ele realiza um trabalho hermenêutico cuidadoso, buscando conciliar a ordem civil e eclesiástica com a Escritura. Como se observa a seguir.

Primeiramente, no que diz respeito às leis humanas, é possível ver esse exercício hermenêutico de Melanchthon na articulação que ele faz entre Romanos 13 e Atos 5.29. De um lado, ele legitima a autoridade civil com base na passagem de Paulo: “toda alma seja submetida a autoridades mais elevadas, pois não há autoridade que não provenha de Deus”⁶⁵ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 177; CR, 21, 130). Dessa forma, ele afirma que as leis civis são necessárias para ordenar a vida pública, de forma que elas regulam a “divisão das coisas, as formas de estabelecer contratos, as penas dos malfeitores”⁶⁶ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 177; CR, 21, 130). Contudo, essa legitimação não é absoluta, pois no mesmo trecho Melanchthon traz o limite dessa obediência por meio de Atos 5.29, em que os apóstolos declaram: “importa obedecer mais a Deus do que aos humanos”⁶⁷ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 177; CR, 21, 130). Depois de apresentar a tensão interna desses dois textos, Melanchthon conclui que a obediência aos magistrados só é exigida enquanto a autoridade civil não vai contra a ordenança divina. Com isso, percebe-se que ele não deseja reduzir o papel da ordem civil, mas sim, submeter o mesmo à Palavra de Deus. Dessa maneira, Romanos 13 fundamenta o respeito à autoridade e

⁶⁴ “Fundamentum aliud poni non posse, praeter id quod positum est, hoc est, ad salutem nullam doctrinam, nullos articulos necessarios esse, praeter scripturam. Quae superstruuntur, ait diem domini probaturum”.

⁶⁵ “Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit non est enim potestas nisi a deo”.

⁶⁶ “[...] rerum divisione, de contrahendi formis, de poenis maleficiorum”.

⁶⁷ “Oportet deo magis obedire quam hominibus”.

Atos 15 mostra o limite disso, o momento em que a consciência cristã deve resistir à certa ordenança humana. Esse é um movimento hermenêutico, pelo qual Melanchthon usa a Escritura para interpretar a própria Escritura. E assim ele articula lei civil e Palavra de Deus, de maneira que a ordem humana jamais terá autoridade sobre a lei de Deus ou sobre o evangelho.

Um segundo exemplo de movimento hermenêutico também aparece quando Melanchthon trata das leis pontifícias, nesse momento ele recorre à crítica de Jesus às “tradições humanas” em Mateus 15. A partir desse texto, ele discute sobre os decretos eclesiásticos, e reconhece que muitas tradições nasceram de um zelo excessivo e podem até ter tido algum tipo de utilidade prática, mas com o tempo elas se tornaram perigosas, pois passaram a “obrigar vossas consciências”⁶⁸ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 195; CR, 21, 136) amarrando-as. Para fundamentar tudo isso, ele cita o juízo de Cristo contra os fariseus “em vão me honram com ordenações de pessoas humanas”⁶⁹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 193; CR, 21, 136). Com essa colocação, então, ele estabelece um critério claro, não é o simples fato de uma prática não estar na Escritura que a torna ilícita, mas o fato de ela obscurecer a graça, tirar a centralidade do evangelho ou colocar os fiéis em uma posição de servidão religiosa que Cristo não instituiu. Novamente, nesse momento, ele cita Atos 5 apontando que importa obedecer mais a Deus, dando a liberdade para que as tradições sejam “violadas quando obscureçam a fé”⁷⁰ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 195; CR, 21, 136).

Com esses exemplos, portanto, fica claro que Melanchthon não rejeita leis civis ou tradições eclesiásticas de maneira indiscriminada. Nem mesmo seu critério é um biblicismo literalista, mas sim, ele sempre leva em conta um critério teológico e hermenêutico. De forma que ele sempre se questiona se a lei ou tradição vai edificar ou obscurecer a fé, libertar ou oprimir, servir ao evangelho ou mesmo o substituir. Em ambas as análises, nota-se que a Escritura interpreta a Escritura, e a consciência cristã é salva da tirania, seja do magistrado, seja da instituição eclesiástica.

Por último, interessante ainda é que nesse movimento interpretativo, mesmo que de forma bem inicial, aparece, novamente, uma concepção de liberdade cristã que funciona como critério. Isso fica claro quando ele afirma: “pois assim como a liberdade cristã é a liberdade da consciência, assim também a servidão dos cristãos é a servidão da consciência”⁷¹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 195; CR, 21, 136). Aqui, essa liberdade não é autonomia civil ou mesmo da

⁶⁸ “[...] obligandi conscientias vestras”.

⁶⁹ “Frustra colunt me mandatis hominum”.

⁷⁰ “[...] ut cum fidem obscurant traditiones, cum occasio sunt peccato, violandae sunt”.

⁷¹ “Nam ut Christiana libertas est, conscientiae libertas, ita Christianorum servitus, est conscientiae servitus.”

igreja, mas sim a libertação da consciência frente aos mandamentos humanos e imposições indevidas. Portanto, mesmo sem ter desenvolvido nessa época o tópico da liberdade cristã, ele já indica de alguma maneira que o evangelho protege a consciência contra toda forma de servidão, antecipando a formulação madura que vai surgir nas épocas seguintes.

3.1.5 O poder acusatório e a ab-rogação da lei

Após explorar os tipos de lei, Melanchthon encerra o conjunto de tópicos sobre a lei nos *Loci* da primeira época. Entretanto, ele ainda aborda algumas questões relacionadas à lei em momentos posteriores, como no tópico *De vi legis* / “A respeito do poder da lei” (Melanchthon, 2018 [1521], p. 227; CR, 21, 147), que vem após o tópico do evangelho, e no tópico *Item de abrogatione legis* / “A respeito da ab-rogação da lei” (Melanchthon, 2018 [1521], p. 357; CR, 21, 192), que vem após o tópico do Antigo e Novo Testamento. Esta seção analisa esses tópicos.

No tópico sobre o poder da lei, Melanchthon basicamente trata da função da lei dentro das Escrituras. Ele diz: “a Escritura chama a lei de força da ira, do pecado, de cetro do supervisor, de raio, de trovão”⁷² (Melanchthon, 2018 [1521], p. 227; CR, 21, 147). Ou seja, ela mostra e define o pecado; afinal, “não cumprir a lei, o que mais é isso senão pecar? Pois, de fato, todo movimento e impulso da mente contra a lei é pecado”⁷³ (Schurb, 2001, p. 125). Nesse sentido, Schurb (2001, p. 125) aponta que há nesse ponto do texto uma correlação com o que Melanchthon escreve no tópico sobre o pecado, no qual cita Romanos 8.7, “que dizia que a carne hostil não só não se submete a Deus, mas também que não é capaz [de se submeter]”⁷⁴. Portanto, ao se deparar com lei, o único resultado é a percepção do pecado e o choque inicial, uma vez que a carne não pode se submeter a Deus e aos seus preceitos.

Sob tal perspectiva, então, a lei existe com a função de mostrar o pecado. Melanchthon faz questão de estabelecer o que entende por pecado, dizendo: “com o termo ‘pecado’, abarco todos os tipos de pecado: os exteriores, os interiores, a hipocrisia, a incredulidade, o amor próprio, o desprezo ou o desconhecimento de Deus – ou seja, as próprias raízes de todas as obras humanas”⁷⁵ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 243; CR, 21, 153). Então, no processo de

⁷² “Scriptura legem vocat virtutem irae, peccati, sceptrum exactoris, fulmen, tonitru.”

⁷³ “[...] not to do the law, what else is that than to sin? For, indeed, every motion and impulse of the mind against the law is sin.”

⁷⁴ “[...] which said that the hostile flesh not only does not submit to God, but also that it cannot.”

⁷⁵ “[...] porro cum peccatum nomino omnia genera peccati complector, externa, interna, hypocrisin, incredulitatem, amorem nostri, contemptum seu ignorantiam dei, ipsas scilicet radices omnium humanorum operum”.

justificação dos pecadores, a primeira obra de Deus é exatamente revelar o pecado que existe na pessoa, deixando a consciência perplexa, aterrorizando e condenando. Esse é o início da penitência.

Esse tom acusatório da lei é necessário justamente por causa da hostilidade da carne, pois a natureza humana, por si mesma, “não pode reconhecer a podridão do pecado – e tanto menos pode odiá-lo, pois o ser humano natural não percebe aquelas coisas que são de Deus”⁷⁶ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 243; CR, 21, 153). Então, o que vai dar início à justificação, segundo Melanchthon, “é a mortificação, o juízo, a perplexidade que é realizada pelo Espírito de Deus através da lei”⁷⁷ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 243; CR, 21, 153). Por isso, a vida cristã deve se iniciar com o reconhecimento do pecado, e para que isso seja possível, “a doutrina cristã deve ser iniciada pelo ofício da lei”⁷⁸ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 243; CR, 21, 154). Caso a doutrina cristã se iniciasse pelo ofício do evangelho ou pelo anúncio da graça, a pessoa não conseguiria receber o presente de salvação ou perdão oferecido. Ela simplesmente não acharia que necessita de tal graça, porque sua natureza estaria cega para seu pecado e para sua situação perante Deus. Assim, há uma ordem nos anúncios no entendimento de Melanchthon: primeiro o ofício da lei, depois a graça. E é exatamente essa a forma como ele constrói seus tópicos, elencando primeiro a lei e depois o evangelho.

Por fim, pode-se notar o que ocorre quando a lei exerce sua função. Ao se depararem com ela, as pessoas podem reagir de duas formas diferentes. Uma delas é compreendendo-a de forma carnal, sem perceber que ela exige coisas impossíveis. Aqueles que reagem assim “não veem nem pecado, nem lei, nem justiça”⁷⁹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 227; CR, 21, 147). Por isso, sua resposta é automaticamente executar a justiça a partir das obras da lei. Então, “quando ouvem a lei, começam a realizar suas obras, e oferecem à lei as mãos, os pés, a boca, mas não oferecem o coração, pois preferem estar sem a lei, tão santos parecem para si mesmos”⁸⁰ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 229; CR, 21, 147). Para Melanchthon, esses não entenderam o ofício da lei e nem mesmo suas próprias capacidades, uma vez que, por estarem na carne, que é hostil a Deus, não podem cumprir essa lei com suas obras. Portanto, o que eles fazem é completamente inútil. A segunda reação possível se manifesta nas pessoas em que de

⁷⁶ “Nam natura per sese peccati foeditatem non potest cognoscere, tantum abest ut odisse possit. Animalis enim homo non sentit ea quae sunt dei”.

⁷⁷ “[...] mortificatio, iudicium, confusio, quae fit a spiritu dei per legem”.

⁷⁸ “[...] ita a legis officio Christiana doctrina auspicanda est”.

⁷⁹ “[...] qui nec peccatum, nec legem, nec iustitiam vident”.

⁸⁰ “[...] nempe eorum qui cum legem audiunt, facere aggrediuntur suis operibus, et ad legem adferunt manus, pedes, os, cor autem non adferunt. mallent enim sine lege esse, quantumvis sibi sancti videantur”.

fato a lei se mostra como força do pecado e da ira. Ao se depararem com a lei, tais indivíduos caem em desespero, pois veem o próprio coração e se sentem “perplexos com a sensação do seu pecado”⁸¹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 233; CR, 21, 149). É neles que, de fato, a lei opera. Nas pessoas do primeiro tipo, a lei nada faz, porque são, segundo Melanchthon, hipócritas. Mas estas, do segundo tipo, percebem seus corações, seu pecado e sua real situação de necessidade.

Esse é o ministério da lei: revelar o pecado, deixando a consciência perplexa. Só os que assim são atingidos pela lei podem posteriormente ser acolhidos pelas boas novas do evangelho, que “consola, eleva, anima, vivifica as mentes antes terrificadas”⁸² (Melanchthon, 2018 [1521], p. 239; CR, 21, 151). Por isso, primeiro a lei e depois o evangelho.

Albrecht (2013, p. 44) relata que a lei moral divina é uma cobrança sobre todos, daí o choque da pessoa ao encontrá-la, uma vez que o “[...] pecado é visto como um débito, uma conta a ser paga e que aumenta estratosféricamente, em virtude da inabilidade humana em pagá-la”. Isso acontece porque, mesmo que a exigência da lei com relação a esse débito exista, a lei nunca será satisfeita, simplesmente pelo fato de que o ser humano existe na carne, que não se submete a Deus, não porque não quer, mas porque não pode. Nesse sentido, o ser humano continua devedor enquanto falha em pagar aquilo que deve. Por isso, “todos os seres humanos são sempre pecadores e sempre cometem pecado” (Albrecht, 2013, p. 44).

Há, portanto, um peso enorme quando o ser humano se depara com a lei, porque existe a acusação e simultaneamente a incapacidade de superá-la. Como explica Schurb, ao analisar o uso que Melanchthon faz de Gálatas 3.19, o reformador questiona: “por que então a lei”⁸³ (Schurb, 2001, p. 127) se ela não ajuda a alcançar a justiça? Schurb destaca ainda que, na leitura de Melanchthon, a resposta é que “foi adicionada por causa das transgressões”⁸⁴ (Schurb, 2001, p. 127). Então, para Melanchthon, a lei foi estabelecida para aumentar o pecado, no sentido de que antes ele estava ali, mas estava inerte; ao encontrar a lei, ele aumenta, ou seja, o que já estava em pecado vem à tona. Mas agora são acrescentados a ele a consciência, a culpa e o débito. Além disso, “o pecado se enfurece ainda mais contra as tentativas de restrição, e a natureza humana passa a odiar o Deus que a confunde e julga”⁸⁵ (Schurb, 2001, p. 128). Novamente, ele aumenta mais uma vez. A lei, então, exige o impossível, e o único resultado disso é que a consciência culpada é condenada pelo pecado. É assim que a lei mata, pois nessas

⁸¹ “[...] et quos sensu peccati sui terret deus et confundit”.

⁸² “[...] consolatur, erigit, animat, vivificat ante pavefactas mentes”.

⁸³ “Why then the law?”

⁸⁴ “It was added because of transgressions.”

⁸⁵ “[...] sin rages all the more against attempts at restraint, and human nature comes to hate the God who confounds and judges it.”

condições, os seres humanos nunca satisfarão as exigências de amar a Deus e ao próximo (primeira e segunda tábuas), porque simplesmente não podem. Eles precisariam “viver” com a consciência e o peso do seu pecado, o que é impossível. Só com isso em mente é possível capturar o sentido do termo “mortificação da consciência” usado por Melanchthon. Uma vez que “não é função da lei justificar [...] Mas a função própria da lei é revelar o pecado e especialmente confundir a consciência”⁸⁶ (Schurb, 2001, p. 128). Portanto, essa função da lei derrota a consciência.

A única resposta para essa situação é reconhecer a necessidade de uma outra notícia: o evangelho. E, entre as duas formas de encarar a lei (em cegueira espiritual, tentando satisfazer as exigências da lei e vivendo de forma hipócrita, ou em terror e angústia, não atendendo às exigências da lei), é possível encontrar uma que prepara o caminho para que a promessa do evangelho seja recebida, qual seja, a segunda. Ao ser aterrorizada, a consciência entra em desespero e, portanto, fica pronta para receber o evangelho, que traz consigo a palavra da promessa, “palavra esta baseada na graça de Deus” (Albrecht, 2013, p. 44).

Por fim, o último momento em que o conceito de lei aparece nos *Loci* da primeira época é quando Melanchthon delibera no tópico específico sobre a ab-rogação da lei. Ali, Melanchthon relembra os três tipos de lei e afirma que cada uma foi ab-rogada. Primeiramente, as leis divinas, que englobam as leis morais, judiciais e cerimoniais, foram rejeitadas pelo Novo Testamento, todas elas. Ou seja, tanto “a parte da lei que chamam de decálogo ou de preceitos morais”⁸⁷ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 361; CR, 21, 193), como também as cerimônias e judicialidades, como já discutido. A razão para o decálogo também ter sido ab-rogado é, em primeiro lugar, porque o povo torna as leis sem efeito, uma vez que, tal como nas cerimônias e judicialidades, as pessoas não são capazes de cumpri-las. Além disso, o evangelho se constitui como o novo pacto, então, o primeiro – a lei / decálogo – é rejeitado. Em outras palavras, “o novo envelheceu o precedente”⁸⁸ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 361; CR, 21, 193). Portanto, há uma condição humana para essa revogação (o povo e sua incapacidade de cumprir a lei) e uma condição divina (Deus oferece um novo pacto, o evangelho).

Isso, para Melanchthon, não significa que tudo passa a ser lícito. A grande questão aqui é que, a partir dessa ab-rogação, a lei não pode mais condenar ou acusar. Esse é o conceito de liberdade, que novamente aparece dessa maneira inicial ainda nessa época. Num primeiro

⁸⁶ “It is not the function of the law to justify [...] But the proper function of the law is to reveal sin and especially to confound the conscience.”

⁸⁷ “[...] artem legis, quam decalogum, seu praecepta moralia vocant”.

⁸⁸ “[...] novum veteravit prius”.

momento, a lei amaldiçoa todas as pessoas que são incapazes de cumpri-la por completo, ou seja, todas pessoas são automaticamente condenadas. Mas, a partir do evangelho, “Cristo suspendeu essa maldição da lei, este direito da lei, de modo que, embora tenhas pecado, embora ainda agora possuas pecado, há de ser, pois, utilizada a pregação da Escritura: que apesar disso tenhas sido salvo”⁸⁹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 361-363; CR, 21, 194). Sendo assim, como a lei foi ab-rogada, perdendo seu direito de condenação e acusação, agora é possível proclamar essa liberdade, e para Melanchthon, é isso que o Novo Testamento faz. A partir desse raciocínio, Melanchthon passa a citar partes das Escrituras que reforçam essa liberdade⁹⁰. Trabalhando-a, mesmo que não venha a criar um tópico separado para este tema.

A conclusão é que os seres humanos estão duplamente livres do decálogo. Primeiro, porque mesmo que continuem pecadores, o decálogo não pode mais condenar aqueles que estão em Cristo (os que creram e receberam a promessa). E, em segundo lugar, quem está em Cristo, por meio do espírito, é levado(a) a cumprir a lei. Ou seja, “amam, temem a Deus, se dedicam às necessidades do próximo e realizam aquelas mesmas coisas que a lei ordenava, mesmo que não houvesse nenhuma lei”⁹¹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 369; CR, 21, 196). Portanto, por intermédio do espírito, a vontade dessas pessoas passa a ser a lei viva. Então, para Melanchthon, tratar a ab-rogação da lei é tratar “em que medida o evangelho fez caducar o decálogo”⁹² (Melanchthon, 2018 [1521], p. 373; CR, 21, 197). Esses são os pontos principais que ele desejou esclarecer sobre a ab-rogação da lei. E essa é a última parte em que ele enfatiza o tema da lei nos *Loci* da primeira época.

3.1.6 Síntese: a lei na primeira época dos *Loci*

Após todo esse caminho percorrido pelo autor para abordar o tópico da lei, é possível concordar com Schurb (2001, p. 124) quando ele diz que ao longo dos *Loci* da primeira época, Melanchthon “tendia a descrever a lei impessoalmente”⁹³. Isso, pois, mesmo que a lei tenha uma função acusadora, Melanchthon não explicita que essa acusação é o veredito final de Deus sobre os(as) pecadores(as), e nem mesmo enfatiza que a lei é a vontade definitiva de Deus.

⁸⁹ “Eam maledictionem legis, id ius legis sustulit Christus. ut quanquam peccaveris, quanquam iam nunc peccatum habeas, est enim utendum sermone scripturae, tamen salvus sis”.

⁹⁰ Cf. Melanchthon, 2018, p. 365-367; CR, 21, 195-196.

⁹¹ “[...] amant, timent deum, proximi necessitatibus se adcommodant, atque ea ipsa capiunt, quae lex praecipiebat, facturi, etiamsi nulla esset lex lata”.

⁹² “[...] quatenus decalogum antiquarit Evangelium”.

⁹³ “[...] tended to describe the law impersonally.”

Ademais, ao defini-la, ele também não se preocupa, inicialmente, com a consequência disso na vida humana.

Isso está de acordo com o que Wengert (1997, l. 2118) comenta sobre a lei nos *Loci* de 1521; ele aponta que, nesse texto, “primeiro ele [Melanchthon] definiu o que era a lei e o evangelho, e depois investigou seu poder ou efeito”⁹⁴. E tal definição passa por esse ponto de vista impessoal sobre os conceitos, tal como colocado por Schurb. Entretanto, quando Melanchthon investiga o poder e o efeito da lei, é possível notar que ele tende a trazer o texto para a personalidade humana, olhando para a situação de cada ser humano perante a lei, além de revelar a vontade de Deus, que é o anúncio de uma outra notícia, o evangelho.

Também é digna de nota uma colocação que Wengert (1997) faz sobre os usos da lei nesses *Loci* da primeira época. Ele pontua que “nesta época, Melanchthon descreveu apenas um único uso da lei: aterrorizar o coração revelando seu pecado”⁹⁵ (Wengert, 1997, l. 2118-2119). Certamente, como foi possível perceber, essa função acusatória da lei, a partir da lei divina está muito presente na primeira época, principalmente de maneira mais direta quando Melanchthon trata sobre o poder da lei, de revelar o pecado.

Ainda assim, é possível identificar nas leis humanas o âmbito civil também muito presente nessa primeira época, pois quando ele discute essas leis, ele afirma que há uma ordem pública que deve ser observada e preservada, enquanto não contraria a vontade de Deus (ou à própria lei divina). Nesse sentido, ainda que Melanchthon não elabore sistematicamente a doutrina dos usos, aqui já está muito presente esse sentido acusatório e também o civil. É com essa base que existe a possibilidade de Schurb (2001, p. 115) destacar que “a primeira edição continha quase todos os elementos essenciais de sua posição madura sobre o assunto”⁹⁶. Contudo, não só por causa do que está inicialmente dado de maneira basilar, mas também porque os desenvolvimentos posteriores não contradizem, mas aprofundam e organizam aquilo que aqui aparece apenas de modo inicial.

Esta parte, portanto, buscou apontar para o conceito de lei em Melanchthon, analisando o texto primário e entendendo todo o percurso feito por ele na primeira época. Foi possível ver aqui um Melanchthon em estágio de elaboração teológica nascente, em que ele define a lei, descreve seus efeitos, e enfatiza sobretudo seu impacto sobre o ser humano ao revelar o pecado, despertar a consciência e conduzir ao evangelho. Ao mesmo tempo, ele foi capaz de reconhecer

⁹⁴ “[...] first he defined what the law and the gospel were and then investigated their power or effect.”

⁹⁵ “At this time, Melanchthon described only a single use of the law: to terrify the heart by revealing its sin.”

⁹⁶ “[...] the first edition contained almost all the essentials of his mature position on the subject.”

o lugar das normas civis e das tradições eclesiásticas, avaliando-as sempre à luz da Escritura e, de modo recorrente, retornando sempre ao princípio da lei natural como expressão universal da própria lei divina. Esse é, então, um quadro em que os elementos fundamentais de seu pensamento posterior já aparecem. Na sequência, a partir da análise da segunda época dos *Loci*, com base na edição de 1535, será possível ver como esses conceitos são retomados, aprofundados e articulados de uma nova forma.

3.2 ENTRE 1521 E 1535: O CAMINHO ATÉ A FORMULAÇÃO DOS TRÊS USOS DA LEI

Partindo dos *Loci* de 1521 para os *Loci* de 1535, é possível ver no escrito da segunda época três usos já bem estabelecidos da lei, o que permanece até a última época, no texto de 1559. Sendo assim, antes de entender o que cada um significa no escrito da segunda época, considera-se importante mostrar a cronologia através da qual esse conceito aparece no pensamento do autor.

Nesse sentido, o que Wengert (1997) traz sobre esse assunto será fundamental aqui. Esse autor revela que a ideia dos usos da lei não se originou nos *Loci Theologici*. Foi em outros escritos que Melanchthon foi formulando esse conceito, que depois ele sistematiza melhor em seu escrito dogmático da Reforma. Observa-se, agora, a linha que Wengert estabelece.

O primeiro indício dos usos da lei apareceu em um tratado de 1524, endereçado por Melanchthon a Filipe de Hesse, *Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae* / Epítome da doutrina eclesiástica renovada, onde já era possível inferir dois usos da lei (Wengert, 1997, l. 2119), embora não ainda explicados com a clareza que viria a ter posteriormente.

A seguir, no ano de 1527, no escrito intitulado *Scholia in Colossenses*, Melanchthon, pela primeira vez, “definiu explicitamente duas funções da lei”⁹⁷ (Wengert, 1997, l. 2129). Esse material foi expandido no ano seguinte: “em 1528, as seis páginas dos comentários originais foram ampliadas para doze”⁹⁸ (Wengert, 1997, l. 2176-2177). Importante para esta tese é trazer aqui a pista que Wengert deixa: foi também neste conjunto que ele associou, pela primeira vez, o tema da liberdade cristã a esse texto, lançando bases importantes para o desenvolvimento posterior.

Ou seja, ao lado das duas funções da lei, nessa época (1527-1528), Melanchthon apresentou nos *Scholia* a formulação dos três graus (*gradus*) de liberdade cristã (que depois será igualmente introduzido e mais bem sistematizado nos *Loci* na segunda época, onde ele

⁹⁷ “[...] explicitly defined two functions of the law.”

⁹⁸ “By 1528 the six pages of the original comments had been expanded to twelve.”.

definiu quatro graus de liberdade, o que será observado no quarto capítulo desta tese). Wengert (1997, l. 2178-2181) os resume assim: primeiro, a liberdade cristã significa liberdade do pecado e, para quem tem o Espírito Santo (‘que guia e governa os corações’), liberdade do poder do diabo⁹⁹. Em segundo lugar, a liberdade cristã significa que os cristãos não estão vinculados às leis civis e cerimoniais de Moisés e, portanto, são livres para seguir a lei de sua própria terra. O terceiro nível de liberdade cristã é saber que as tradições humanas não condenam nem justificam.

Essa distinção em três partes nos graus de liberdade não constitui por si só uma teoria dos usos da lei, mas tem uma relevância direta para a história conceitual que levará a ela. Wengert observa que, já nesses anos, a função da lei aparecia em seu duplo movimento: coagir e aterrorizar. No entanto, quando Melanchthon introduz a reflexão sobre a liberdade cristã, ele inicia um movimento discreto de deslocar o foco para a vida concreta da pessoa regenerada.

Interessante que esse deslocamento de foco, enquanto abertura e não como formulação explícita, fornece o terreno a partir do qual Melanchthon poderá, mais tarde, articular o terceiro uso da lei (justamente o espaço em que a existência regenerada ganha forma prática). Como será analisado ao longo desta tese (especialmente no quinto capítulo), o desenvolvimento dessa ideia não se dá apenas nos graus de liberdade, mas também em outros elementos estruturantes do tema. Desse modo, a transformação na compreensão da liberdade, inicialmente voltada à renovação interior da pessoa cristã, prepara a formulação posterior do terceiro uso da lei (hipótese desta tese analisada no quinto capítulo). Mas, o ponto decisivo aqui é notar, a partir das colocações de Wengert que, mesmo falando apenas de “duas funções” da lei, esses três graus de liberdade já pressupõem uma nova forma de compreender a existência cristã.

Entretanto, continuando a linha do tempo aqui abordada, nos anos seguintes, Melanchthon permanece falando somente sobre dois usos. Por exemplo, essa formulação ainda está presente no comentário aos Romanos, de 1532, em que ele “ainda descreveu dois usos da lei”¹⁰⁰ (Wengert, 1997, l. 2162). É nesse ponto que Wengert (1997, l. 2159-2162) questiona: “em que circunstâncias, então, Melanchthon precisou de um terceiro uso?”¹⁰¹.

Com base nessa questão, muitos estudiosos acusaram Melanchthon de ceder aos seus oponentes e, ainda, abandonar a teologia de Lutero. Outros, por sua vez, defenderam que isso

⁹⁹ É importante ressaltar que nos *Loci* da segunda época, como será mostrado no quarto capítulo, esse primeiro grau que aqui aparece como único será desdobrado em dois: sendo o primeiro nível de liberdade o perdão dos pecados, e o segundo nível de liberdade a recepção do Espírito Santo, que torna o ser humano reavivado e o defende contra o inimigo.

¹⁰⁰ “[...] still described two uses of the law.”

¹⁰¹ “Under what circumstances, then, did Melanchthon need a third use?”

estava implícito tanto em sua teologia quanto na de Lutero. Mas o que Wengert realmente deseja com isso é apontar em que momento exato Melanchthon passou de dois usos para três.

É assim que se chega, então, a 1533, ano cujo fragmentos das palestras sobre os *Loci* “não incluem a discussão dos usos da lei”¹⁰² (Wengert, 1997, l. 2163-2171). Ou seja, não é possível ainda ver ali essa divisão de três partes da lei. Mas, logo em seguida, vem a virada: no *Scholia* de 1534. Onde “ele reescreveu duas seções dos comentários de 1528, introduzindo habilmente o terceiro uso da lei em sua discussão”¹⁰³ (Wengert, 1997, l. 2176-2177).

Sobre esse escrito, Wengert destaca: ali,

[...] contudo, ocorreu uma clara mudança. Na verdade, a impressão ainda incluía a anotação marginal das edições de 1527 e 1528 em Colossenses 2:17: “A lei tem duas funções”. **Mas no texto Melanchthon falou agora de três.** Em 1527 e 1528 ele havia escrito: “Por mais que a lei possa ter esculpido para Moisés coisas que tinham que ser interpretadas, seria igualmente útil ensinar que **Deus deu a lei por estas duas razões:** para coagir a carne e aterrorizar ou humilhar”. **Mas em 1534 Melanchthon alterou essa seção para se ler:** “Por mais que a lei possa ter esculpido para Moisés coisas que tinham que ser interpretadas, seria igualmente útil ensinar que **Deus deu a lei por estas três razões: para coagir a carne e aterrorizar ou humilhar. A terceira razão pertence aos justos, para que pratiquem a obediência**” (Wengert, 1997, l. 2163-2171)¹⁰⁴ (grifo da autora).

O que se percebe aqui, portanto, é que essa alteração feita por Melanchthon em 1534 não foi apenas editorial, mas principalmente teológica. Pois, quando ele acrescenta uma “terceira razão” para a lei, dizendo que ela “pertence aos justos, para que pratiquem a obediência”, ele desloca a discussão da lei para um novo horizonte, o da existência regenerada. Assim, se antes a lei aparecia apenas como força de contenção (coagir a carne) e como anúncio acusador (humilhar / aterrorizar), agora ela ganha também uma função positiva, que é relacionada à forma como a pessoa cristã é movida à obediência concreta. Nota-se que não se trata ainda de uma formulação tão sistemática, como será vista nos *Loci* de 1535, mas já é

¹⁰² “[...] do not include discussion of the law's uses.”

¹⁰³ “[...] he rewrote two sections of the comments from 1528, cleverly introducing the third use of the law into his discussion.”

¹⁰⁴ “[...] however, a clear shift has taken place. To be sure, the printer still included the marginal notation of the 1527 and 1528 editions on Colossians 2:17, “The law has two functions.” But in the text Melanchthon now talked of three. In 1527 and 1528 he had written: “As much as the law may have carved out for Moses things that had to be interpreted, it would be just as useful to teach that God gave the law for these two reasons: to coerce the flesh and to terrify or humble.” But in 1534 Melanchthon altered this section to read: “As much as the law may have carved out for Moses things that had to be interpreted, it would be just as useful to teach that God gave the law for these three reasons: to coerce the flesh and to terrify or humble. The third reason pertains to the righteous, that they may practice obedience.”

evidente que Melanchthon está, de certa forma, articulando um lugar para a lei após a justificação.

Essa mudança também pode ser vista a partir do nível linguístico, como o próprio Wengert observa:

Certamente, os termos técnicos *officia* e *usus* não foram empregados. Mas a intenção de Melanchthon é clara. Além disso, os verbos utilizados demonstraram uma importante ruptura entre as duas primeiras ‘*causae*’ e a terceira. Enquanto Melanchthon definiu as duas primeiras na voz passiva (‘*cohercendam*’ e ‘*terrendum seu humiliandum*’), implicando o uso ativo da lei por Deus sobre os seres humanos, ele deslocou o terceiro uso para a obra dos justos (‘*exerceant*’) (Wengert, 1997, l. 2213-2215)¹⁰⁵.

Ou seja, a mudança não está apenas no conteúdo, mas também na gramática. Os dois primeiros verbos (usados inicialmente em voz passiva) descrevem ações de Deus sobre o ser humano, a saber, Deus coage, Deus aterroriza. Ao passo que o terceiro é colocado na voz ativa, indicando a ação regenerada: as pessoas justas “exercem”, “praticam”, movem-se em obediência. Dessa forma, a análise linguística confirma a virada teológica: o terceiro elemento da lei já não expressa a obra de Deus sobre a pessoa pecadora (passiva nesse), mas a obra da pessoa cristã justificada (ativa nesse) diante de Deus.

É somente depois desse deslocamento conceitual que mais tarde Melanchthon passa a usar explicitamente a linguagem dos “usos” da lei. Sobre esses usos, Wengert sintetiza que Melanchthon passa a perceber que a lei coage (primeiro uso), aterroriza (segundo uso) e exige avidamente obediência (terceiro uso).

Nesse sentido,

[...] enquanto os dois primeiros usos realmente fazem algo ao indivíduo (coagir ou acusar), o terceiro uso é relativamente passivo. O crente “é obrigado” a fazer algo, neste caso, obedecer. Consequentemente, o terceiro uso da lei depende da obediência do ser humano; a lei não é usada por Deus, mas pelo crente (Wengert, 1997, l. 2213-2215)¹⁰⁶.

¹⁰⁵ “To be sure, the technical terms *officia* and *usus* were not employed. But Melanchthon's intent is clear. Moreover, the verbs used demonstrated an important break between the first two ‘*causae*’ and the third. Whereas Melanchthon defined the first two in the passive (‘*cohercendam*’ and ‘*terrendum seu humiliandum*’), implying God's active use of the law on human beings, he shifted the third use to the work of the righteous (‘*exerceant*’).”

¹⁰⁶ “[...] whereas the first two uses actually do something to the individual (coerce or accuse), the third use is relatively passive. The believer “is required” to do something, in this case, obey. Hence the third use of the law depends upon the obedience of the human being; the law is used not by god but by the believer.”

A partir disso, fica evidente a continuidade entre o deslocamento gramatical e a formulação teológica mais tardia que Wengert descreve do conceito dos três usos em Melanchthon; com a devida permanência de sentido tal como na primeira aparição do tema. Nos dois primeiros usos, Deus se move através da lei, de maneira que acusa e condena, enquanto o ser humano está na posição de ser afetado por essa lei. No terceiro uso, porém, a direção se inverte: diante de Deus, a lei não atua somente como instrumento de condenação para a pessoa justificada, exatamente por isso que Wengert pode chamar esse uso de “relativamente passivo”, mas, na vida do(a) regenerado(a) a lei se torna motivo para a atividade. Ou seja, a pessoa cristã faz uso da lei para ordenar sua obediência. Assim, enquanto os dois primeiros usos enfatizam a iniciativa de Deus que julga e disciplina, fazendo algo no ser humano (que se encontra em passividade), o terceiro uso, por sua vez, é passivo diante de Deus, mas ativo diante do ser humano, enquanto descreve a resposta dele. Pois a pessoa cristã, uma vez liberta da acusação, se move de maneira ativa em direção à vontade de Deus, passando ela, agora, a fazer algo. É exatamente isso que inaugura o terceiro uso da lei: o deslocamento da ação divina sobre o(a) pecador(a) para a ação do(a) regenerado(a) diante de Deus.

Só depois de todas essas diferentes fases de maturação do conceito, é que vêm os *Loci* de 1535, como será visto no ponto seguinte, e lá Melanchthon introduz essa discussão de maneira mais sistematizada e a desenvolve até a maturidade de sua obra. A seguir está uma linha do tempo, que busca resumir esse processo ocorrido no pensamento de Melanchthon ao longo dos anos (Figura 1):

Figura 1 – Linha do tempo dos usos da lei em Melanchthon

Evolução dos usos da lei no pensamento de Melanchthon no decorrer dos anos:



Fonte: elaborado pela autora (2026).

3.3 O TEMA DA LEI NOS *LOCI* DA SEGUNDA ÉPOCA

Segundo Wengert (1997, l. 3319), “a seção sobre a lei permaneceu inalterada na edição revisada de 1522”¹⁰⁷. Entretanto, após essa data já é possível perceber as mudanças sofridas no tópico. E é isso que será discutido a partir de agora, nos *Loci* da segunda época. Antes de iniciar a análise, é importante ter em mente, conforme pontuou Schurb (2001, p. 206), que “as modificações das edições de 1521 a 1535 dos *Loci* foram as mudanças mais significativas na história da obra. O praeceptor ampliou sua argumentação em diversos temas”¹⁰⁸. E um desses temas que sofreu grande evolução foi a lei; com a grande novidade agora em seus usos.

Nos *Loci* da segunda época, no original em latim, Melanchthon trata o tema da lei a partir dos seguintes tópicos, que compõem um bloco¹⁰⁹: *De lege divina* / “A respeito da lei divina”, *Divisio legum* / “A divisão das leis”, *Decalogus* / “Decálogo”, *De lege naturae* / “A respeito da lei da natureza”, *De usu legis divinae* / “A respeito dos usos da lei divina”, *De discrimine praeceptorum et consiliorum* / “A respeito da diferença entre preceitos e conselhos”, *De paupertate* / “A respeito da pobreza”, *De castitate* / “A respeito da castidade”. Além disso, mais adiante no texto, ele acrescenta um outro tópico sobre a lei, denominado *De promissionibus legalibus* / “A respeito das promessas da lei” (CR, 21, p. xi-xiv).

3.3.1 Lei divina e divisão das leis

Melanchthon começa seu texto com o tópico *De lege divina* / “A respeito da lei divina”, tal como na primeira época, definindo a lei de Deus: “é uma doutrina divinamente revelada, que ordena o que devemos ser, o que devemos fazer e o que devemos omitir”¹¹⁰ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 82; CR, 21, 388). Schurb (2001, p. 208) aponta que Melanchthon introduziu o capítulo assim para pontuar que, se a lei possui uma categorização divina, automaticamente

¹⁰⁷ “The section on the law remained unchanged in the revised edition of 1522”.

¹⁰⁸ “The modifications from the 1521 to the 1535 editions of the *Loci* were the most significant changes in the work’s history. The praeceptor expanded his argumentation in the various topics”.

¹⁰⁹ A partir da segunda época, em que se inicia o exercício de comparar as épocas, bem como perceber a evolução no pensamento do autor, vale a pena trazer algumas definições próprias das palavras aqui utilizadas. Ao usar “temas” esta tese se refere aos conceitos que estão sendo trabalhados nos *Loci*, por exemplo, lei, livre-arbítrio etc. Ao usar “tópicos” refere-se ao lugar da argumentação dentro dos *Loci*, cada ponto que está no sumário da obra e foi desenvolvido no corpo do texto. Ao usar “bloco” refere-se a um conjunto de tópicos de mesmo tema que são tratados em sequência, por exemplo, bloco da lei. E o uso de “divisão” diz respeito a uma cisão que Melanchthon fez, no corpo do texto, dentro de um tópico, com um novo título, mas que não está presente no sumário da obra.

¹¹⁰ “Lex Dei est doctrina divinitus ostensa, praecipiens, quales nos esse, quae facere, quae omittere oportet [...]”.

exige uma perfeita “obediência a Deus, não apenas a obras externas ou civis”¹¹¹, o que automaticamente condena aqueles(as) que não atendem ao seu padrão de perfeição.

Em seguida, Melanchthon rememora a diferença entre as leis humanas e a lei de Deus. Ele aponta que as leis do primeiro tipo requerem apenas comportamentos externos, e as do segundo requerem movimentos internos da pessoa, ou seja, “um conhecimento firme de Deus, verdadeiro temor a Deus, uma firme confiança em Deus, um amor perfeito”¹¹² (Melanchthon, 1535 [2019], p. 83; CR, 21, p. 389). Em outras palavras, requerem algo espiritual. Para o humanista, os escolásticos não consideram essa diferença e por isso incorrem em vários erros¹¹³ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 83; CR, 21, p. 389). Aqui, Melanchthon deseja defender o mesmo que Paulo, ou seja, que a lei está longe de exigir apenas obras externas, obediência civil. Porém, sendo assim, todos os seres humanos são culpados, e ninguém satisfaz a lei. Por isso é necessária a proclamação do evangelho.

Finalizando esse tópico, Melanchthon esclarece por que estabeleceu uma diferença entre a lei de Deus e a humana (Melanchthon, 1535 [2019], p. 85; CR, 21, p. 390), começando o tópico sobre a lei de forma diferente da primeira época. Ele revela que decidiu falar sobre essa diferença entre a lei de Deus e a lei humana logo no início para que fique claro o que a lei de Deus exige, para que então seja possível julgar corretamente o uso da lei divina. Afinal, como foi visto anteriormente, a lei divina exige o movimento interno do coração, aquilo que é espiritual. Portanto, o uso da lei, de igual forma, também o exigirá – o que mais uma vez revela a impossibilidade humana de cumpri-la.

No próximo momento do texto, ao invés de ir direto para os usos da lei, Melanchthon trata do tópico *Divisio legum* / “A divisão das leis” (Melanchthon, 1535 [2019], p. 85; CR, 21, p. 390). Aqui, tal como na época anterior, ele deseja discutir os tipos de lei: natural, divina e humana. No texto da primeira época, a lei natural foi abordada primeiro, seguida da lei divina. Já na segunda época, Melanchthon segue outro rumo, começando com a definição da lei divina e todo o desenvolvimento do raciocínio sobre ela.

¹¹¹ “[...] obedience toward God, not merely external or civil works.”

¹¹² “Et praecipue requirit notitiam Dei firmam, verum timorem Dei, firmam fiduciam Dei, perfectam dilectionem [...]”.

¹¹³ Melanchthon cita seis erros: primeiro, eles imaginam que a cobiça não é condenada pela lei; segundo, imaginam que a lei de Deus é satisfeita pelas obras externas e pelo esforço interno da vontade; terceiro, imaginam que é possível satisfazer a lei sem o Espírito Santo; quarto, fingem que dúvida, desconfiança na vontade de Deus e atitudes semelhantes não são pecados; quinto, uma vez que pensam que o homem pode satisfazer a lei, imaginam que ele é declarado justo por causa das suas próprias obras, mesmo sem fé; sexto, a partir de todos esses entendimentos, surgiram também entendimentos errôneos relativos à perfeição e aos conselhos (Melanchthon, 1535 [2019], p. 83; CR, 21, p. 389).

Após apontar que as leis divinas são aquelas que “existem onde quer que estejam, tanto nas leis de Moisés, quanto nos livros do evangelho”¹¹⁴ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 85; CR, 21, p. 390), Melanchthon apresenta as categorias em que são elencadas: moral, judicial e cerimonial. Tal como feito na primeira época, ele define a lei moral como aquela que é presente no decálogo, mas desta vez dá mais ênfase ao fato de que também podem ser encontradas ao longo das Escrituras¹¹⁵ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 85; CR, 21, p. 390) – o que caminha no mesmo sentido que ele escreveu na primeira época, quando defendeu que a lei não está apenas no Antigo Testamento, mas sim em toda a Bíblia. Também importante, como Schurb (2001, p. 210) faz questão de destacar, ele aponta que elas “pertencem a todas as pessoas”¹¹⁶ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 85; CR, 21, p. 390), isto é, não se restringe somente a quem é cristão(ã).

A explicação das leis morais não se estende tanto quanto na primeira época, pois logo em seguida são exploradas as leis cerimoniais e judiciais (Melanchthon, 1535 [2019], p. 86; CR, 21, p. 391). Melanchthon define ambas e deixa claro que os “cristãos estão livres destas leis”¹¹⁷ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 86; CR, 21, p. 391). Novamente, com poucas palavras, ele retoma uma extensa explicação já trazida na primeira época: a de que essas leis foram rejeitadas a partir do Novo Testamento. Há um movimento importante aqui: antes as leis estavam aplicadas a todas as pessoas, mas agora observa-se que somente cristãos e cristãs estão livres desse tipo de lei. A razão é que os(as) que aceitam as boas novas são necessariamente os cristãos(ãs), e não todas as pessoas; por isso, somente eles / elas se livram dessa condenação.

Feita essa breve explicação, Melanchthon retorna às leis morais. Aqui também ele faz um caminho diferente do anterior, colocando lado a lado os mandamentos morais, o decálogo e a lei natural (Melanchthon, 1535 [2019], p. 87; CR, 21, p. 392). Ele aponta que “os mandamentos morais se aplicam a todas as pessoas, não por causa de Moisés, mas por causa da lei natural”¹¹⁸ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 87; CR, 21, p. 392). Nesse sentido, a lei natural é aquela que foi colocada em todas as pessoas por Deus (ela é natural, está em todas as pessoas, mas tem uma origem divina, como apontado na primeira época); por estar em todos(as), obviamente se aplica a todos(as). E essa lei natural é a base para todas as outras leis, inclusive para as morais.

Portanto, agora, Melanchthon está enfatizando que os mandamentos morais são

¹¹⁴ “Leges divinae sunt leges, quae ubicunque extant cum in Mose tum in libris Evangelii [...]”.

¹¹⁵ “[...] ubicunque in scripturis extant”.

¹¹⁶ “[...] quae ad omnes pertinente”.

¹¹⁷ “Christiani dicuntur liberi ab his legibus”.

¹¹⁸ “Moralia vero pertinente ad omnes gentes, non propter Mosen, sed propter legem naturae...”

baseados na lei natural e, por isso, também se aplicam a todas as pessoas. É a partir disso que ele deseja comparar o decálogo com a lei natural, de forma que as leis da natureza possam ser mais facilmente compreendidas. O caminho para isso será apontar as leis morais incluídas no decálogo – visto que o decálogo, para Melanchthon, é um excelente método de ensino – e depois adaptar as leis da natureza ao decálogo, pois “precisamente por esta razão foi publicado o Decálogo, para interpretar e esclarecer a lei da natureza”¹¹⁹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 87; CR, 21, p. 392). Em paralelo a isso, da mesma forma, o evangelho, que visa pregar a justiça espiritual e a obediência a Deus, vai repetir os mesmos mandamentos morais, com foco principal nos ensinamentos sobre a limpeza do coração e as atitudes e os deveres espirituais. De certa forma, então, em alguma medida, o evangelho também referencia a lei natural, sem acrescentar nenhuma nova lei (como defendido na primeira época). A conclusão disso é que a aplicabilidade da lei moral se dá por conta da lei natural.

Com relação à exposição disso nos *Loci*, como Schurb destaca, tem-se que “ao contrário dos *Loci* de 1521, então, em 1535, Melanchthon baseou a aplicabilidade da lei moral aos cristãos, bem como a todas as outras pessoas, em grande parte no seu acordo com a lei natural”¹²⁰ (Schurb, 2001, p. 210-211). Portanto, a lei de Deus não é mais direcionada a apenas um grupo de pessoas, mas ganha uma aplicabilidade universal, visto que sua base, a saber, a lei natural, tem também uma aplicabilidade universal.

A partir dessa compreensão fica, então, evidente que a universalidade da lei moral decorre diretamente devido à sua correspondência com a lei natural. Exatamente essa chave interpretativa que permite com que Melanchthon reformule a função do Decálogo nos *Loci* de 1535, pois ele o enfatiza não só como um conjunto de mandamentos revelados, mas também como expressão normativa da própria ordem criada. Por essa razão é que, na segunda época, o Decálogo assume um papel estruturante na exposição da lei, passando a servir também como um elo entre a antropologia e vida cristã regenerada. Portanto, esse movimento mais explícito, da vinculação entre lei natural e lei moral, serve para preparar a análise mais detalhada das duas tábuas, abancando nela tanto uma análise da interioridade humana quanto também uma análise da sua função pedagógica. Temas esses que Melanchthon desenvolve logo a seguir.

¹¹⁹ “[...] quidem ideo promulgatus est decalogus, ut illustraret et interpretetur legem naturae”.

¹²⁰ “Unlike the 1521 *Loci*, then, in 1535 Melanchthon based the applicability of the moral law to Christians as well as all other people largely on its accordance with natural law.”

3.3.2 O Decálogo: duas tábuas, interioridade e promessas condicionais

Avançando nesse sentido, Melanchthon passa a apresentar o *Decalogus* / “Decálogo”¹²¹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 87; CR, 21, p. 392), e como Schurb (2001, p. 211) destaca, o humanista e reformador faz isso exatamente para demonstrar sua relação com a lei natural. Ao trabalhá-lo, Melanchthon define de forma clara que existem duas tábuas (“*tabulae duae sunt*”; CR, 21, p. 392), dividindo-as e trabalhando-as separadamente. Isso é um pouco diferente da versão anterior, em que não foi feita essa divisão em duas tábuas de forma tão clara e delimitada dentro do texto, mas simplesmente trabalhados os três primeiros preceitos e depois os restantes, apenas com uma breve frase dizendo que os do segundo bloco são a segunda tábua. Visando, então, definir essas tábuas, diz Melanchthon:

[...] a primeira contém as obras através das quais nos relacionamos adequadamente com Deus, isto é, a verdadeira adoração, interior e exterior a Deus. A segunda contém obras dirigidas aos vizinhos, internas e externas. Às vezes elas são distinguidas desta forma: a primeira contém vida espiritual, a segunda contém vida política (Melanchthon, 1535 [2019], p. 87; CR, 21, p. 392)¹²².

Essa definição inicial mostra que Melanchthon não trata essa divisão das duas tábuas apenas como uma partição formal no texto, mas sim como uma divisão que é realmente qualitativa dentro da própria estrutura da vida humana. Quando ele afirma que a primeira tábua traz os preceitos que ordenam a relação correta com Deus, tanto “interior quanto exterior”, ele está destacando que a obediência não se limita a atos visíveis, mas inclui as disposições internas do coração; ele destaca isso quando coloca sobre a verdadeira adoração (*verum cultum Dei*), que só pode vir de dentro. De igual forma, quando ele caracteriza a segunda tábua como orientada aos “vizinhos” também como “internas e externas”, ele está enfatizando que o comportamento cristão possui um caráter abrangente: envolve tanto ações políticas e sociais quanto os afetos e intenções que as motivam. Assim, a distinção final complementar entre “vida espiritual” e “vida política” reforça que a lei moral regula integralmente a existência humana, articulando a dimensão religiosa com a convivência civil. Esse enquadramento que é tanto

¹²¹ Vale ressaltar que Melanchthon trata essa nova parte do texto como um tópico independente, como foi visto no sumário. Mas o tradutor dos *Loci* de 1535 para o inglês, Paul. A. Rydecki, não faz essa divisão em um novo tópico, seguindo o ponto de forma corrida no texto, dentro do tópico sobre a divisão da lei.

¹²² “[...] Prima continet opera, quibus proprie agamus cum Deo, scilicet verum cultum Dei interiorem et exteriorem. Secunda continet opera erga proximos, interiora et exteriora. Interdum et sic discernuntur: Prima continet vitam spiritualem, secunda politicam”.

teológico quanto estrutural prepara o caminho para a exposição detalhada dos mandamentos, que Melanchthon inicia a partir da primeira tábua.

A seguir, Melanchthon explica essa primeira tábua, isto é, os três primeiros mandamentos. Aqui, é possível concordar com o apontamento de Peterson (2012, p. 113): “a lei desta primeira tábua, segundo Melanchthon, está resumida e expressa no mandamento de Cristo ‘Amarás o Senhor de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento (Marcos 12:30)’”¹²³ (o que é expresso de forma idêntica nos *Locis* da primeira época). Pois em todo tempo em seu texto, Melanchthon reafirma que a raiz de toda obediência não está em ritos externos, mas na disposição interior que adequa o próprio coração à vontade divina. Assim, a primeira tábua não ordena somente atos de culto, mas define toda uma orientação existencial, que reconhece Deus como o único Senhor, confia nele e se submete a ele em todas as dimensões da vida. Dessa forma, interpretar os três mandamentos a partir do “amor total” exigido por Cristo (que envolve coração, alma e entendimento), torna muito clara a centralidade da interioridade como fundamento da moralidade cristã.

Nesse momento, ao tratar da primeira tábua, Melanchthon enfatiza cada um dos três pontos, destacando o que é mais importante sobre cada mandamento ali contido (Melanchthon, 1535 [2019], p. 87-90; CR, 21, p. 392-394). O primeiro mandamento, de acordo com ele, diz respeito à adoração a Deus, com ênfase no temor e na adoração diante de Deus. O segundo mandamento é sobre o culto enquanto sinal de adoração externa, contendo a invocação a Deus e a pregação da palavra; ele carrega consigo os movimentos do coração. Por fim, o terceiro mandamento trata das cerimônias, as quais foram transmitidas para que a fé pudesse ser confessada a partir delas, visando a preservar o ministério da palavra.

Há um adendo a se considerar aqui. Alguns, de acordo com Melanchthon, podem vir a considerar que o terceiro mandamento, por falar de cerimônias no momento em que elas são ab-rogadas, perderia o valor e que nada com relação a ele seria cumprido pela pessoa que está em Cristo, pois considerariam esse mandamento em parte moral e em parte cerimonial. Mas Melanchthon explica que, nesse contexto, essa lei contém sobretudo um componente moral, que aponta para o ministério da Palavra, e alguns momentos na vida devem ser reservados para a dedicação à Palavra de Deus. A grande diferença é que agora não há dia ou hora específica para esse comando, e é isso que teria sido ab-rogado: a especificidade cerimonial da prática.

Para encerrar a análise da primeira tábua, o reformador traz uma breve discussão sobre

¹²³ “The law of this first table, according to Melanchthon, is summarized and expressed in Christ’s commandment ‘You shall love the Lord with all your heart, and with all your soul, and with all your mind (Mark 12:30).’”

a desobediência do coração humano em relação a cada um dos mandamentos. Contra o primeiro mandamento existe a justiça própria e a habilidade humana; contra o segundo está a dúvida de quem clama por Deus sem fé; e contra o terceiro existe a profanação das cerimônias (Melanchthon, 1535 [2019], p. 91; CR, 21, p. 395). Por fim, ele ainda aponta os ensinamentos errados acerca de cada um desses mandamentos. Contrário ao primeiro mandamento, ensinam que aquilo na pessoa humana que é responsável por causar a desobediência a Deus não é pecado; contrário ao segundo, defendem que as doutrinas abolem a verdadeira invocação, o que gera uma fraca forma de adoração; e, por último, contrário ao terceiro mandamento, distorcem o uso das cerimônias (Melanchthon, 1535 [2019], p. 91-92; CR, 21, p. 395). Esse apontamento sobre como perceber a desobediência do coração humano em relação aos mandamentos, bem como os ensinamentos errados sobre eles, ambos enfatizados numa parte própria, é uma novidade da segunda época. Ao fazer isso, Melanchthon torna explícita tanto a dimensão prática do Decálogo, quanto a dimensão pastoral presente nele. Pois, ao lado da formulação oficial dos próprios mandamentos, ele mostra também o que os corrompe e os obscurece, permitindo diferenciar de forma muito clara a verdadeira obediência das formas de obediência (ou até mesmo de prática da religião) que são inadequadas ou distorcidas. Dessa maneira, a exposição que ele faz não apenas descreve o conteúdo da lei, mas também forma o discernimento do(a) leitor(a).

Após esse ponto, Melanchthon avança para a segunda tábua e logo define que ela revela aos seres humanos que tipo de pessoas elas devem ser diante de seus vizinhos. Essa tábua, para ele, estabelece uma certa “estrutura social” (“*politiam constituit*”) (Melanchthon, 1535 [2019], p. 92; CR, 21, p. 396). Com essa expressão, Melanchthon deixa claro que a segunda tábua não tem a ver apenas com as ações individuais, mas sim com todo o ordenamento da convivência humana. Ou seja, ela descreve as formas de respeito, responsabilidade e cuidado mútuo que sustentam a vida comunitária. Assim, os preceitos passam a ser entendidos como fundamentos de uma ordem que é civil, mas também relacional, e que corresponde ao próprio bem comum.

Por sua vez, os mandamentos ali contidos, do quarto em diante, como destacado por Peterson, “todos eles estão resumidos e contidos no segundo grande mandamento de Cristo: ‘Amarás o teu próximo como a ti mesmo’ (Marcos 12:31)”¹²⁴ (Peterson, 2012, p. 114) – tal como colocado na época anterior. Ao fazer isso, esse autor confirma toda função pedagógica e social dessa tábua. Pois, o amor ao próximo se torna o critério que unifica cada preceito e

¹²⁴ “They are all summarized and contained in Christ’s second great commandment, ‘You shall love your neighbor as yourself,’ (Mark 12:31).”

permite compreender como a lei molda relações justas, preserva vínculos e impede a desordem moral.

Enquanto a primeira tábua simplesmente tem seus três preceitos, a segunda Melanchthon divide em dois níveis. O primeiro almeja ensinar que na raça humana há um poder estabelecido, ou seja, um governo: alguns dão ordens e outros seguem. Isso enfatiza a virtude da obediência e da honra. Já o segundo nível revela que há uma autoridade parental, que é o poder dos pais, isto é, uma devoção e obediência também dentro da família (Melanchthon, 1535 [2019], p. 92-93; CR, 21, p. 396). Com essa distinção, Melanchthon sugere que a ordem social não é arbitrária ou definida livremente sem critérios, mas sim nasce das próprias estruturas da vida humana. Assim, a autoridade civil, mas também a autoridade doméstica, são vistas como expressões da própria lei natural. De modo que a obediência às autoridades não é apenas uma convenção política, mas a própria participação na ordem que Deus inscreveu previamente na criação. Ao fazer isso, nota-se, ainda, que Melanchthon também vincula o governo e a família como espaços pedagógicos nos quais os seres humanos aprendem a disciplina, o cuidado e o respeito. Elementos esses que são essenciais para a convivência comunitária e igualmente para a prática efetiva do amor ao próximo.

Diante disso, Melanchthon estabelece que essa tábua carrega a ideia de não ferir ninguém e atribuir a cada um o que é seu (Melanchthon, 1535 [2019], p. 93; CR, 21, p. 396). Também destaca que ela não diz respeito somente às obras exteriores, mas também à intenção interior de cada pessoa. Com relação a isso, ele faz um comentário sobre os mandamentos do quinto ao décimo (Melanchthon, 1535 [2019], p. 93-94; CR, 21, p. 396-398), mostrando que eles são importantes e necessários, tanto para a preservação da vida comunitária, quanto para a própria formação moral do ser humano.

Precisamente nesse ponto, a leitura de Maxcey se torna útil, pois ela oferece um resumo claro da maneira como Melanchthon articula a permanência da lei moral na vida cristã. O que esse comentador traz expressa de maneira adequada o ponto teológico presente no texto de 1535, a saber: “‘a lei moral que diz respeito à obediência permanece, porque certamente o Evangelho nos submete à obediência diante de Deus’. Na medida em que essa obediência é agradável, ‘é necessário guardar a lei moral’”¹²⁵ (Maxcey, 1980, p. 141). A relevância dessa observação está em mostrar que, para Melanchthon, a segunda tábua não apenas regula comportamentos externos, mas sim continua vinculada à toda forma de obediência cristã (que

¹²⁵ “‘The moral law which pertains to obedience remains, because surely the Gospel submits us to obedience before God’. Insofar as this obedience is pleasing, ‘it is necessary to keep the moral law (necesse sit retinere legem moralem).’”

tem sua baliza no interior). Portanto, isso que se encontra nessa tábua não será anulado no evangelho, mas orientado por ele; convergindo com a análise que o próprio Peterson (2012, p. 114) fez sobre a linguagem através da qual essa tábua se encontra no evangelho: o próprio o amor ao próximo.

É possível perceber, portanto, que, no pensamento de Melanchthon, ao contrário dos ensinamentos dos escolásticos, os mandamentos não devem ser entendidos e tratados como referentes apenas aos atos publicamente observáveis, ou seja, exteriores. Para ele, embora os escolásticos estivessem preocupados com a observância externa, em Cristo as leis estão relacionadas às afeições. Nesse sentido, Peterson traz uma aplicação interpretativa desse princípio colocado por Melanchthon, ilustrando como essa interioridade pode ser compreendida a partir do ensino de Jesus:

No mandamento ‘Não matarás’, (Cristo) ordena-nos que tenhamos corações retos, limpos, livres e abertos a todos os homens em todas as coisas... Em suma, não devemos resistir ao mal, mas devemos amar até mesmo os nossos inimigos, e fazê-lo livre e abertamente. E através do sexto mandamento, ‘Não cometerás adultério’, exige-se castidade e a pureza de coração para que não desejemos coisas vergonhosas (Peterson, 2012, p. 114-115)¹²⁶.

Ou seja, através desses exemplos, oferecidos por Peterson como desdobramento da lógica de Melanchthon, fica claro aquilo que já havia sido trazido pelo humanista e reformador na primeira época: que todos os mandamentos devem ser acompanhados pelos movimentos internos da pessoa. Entender esses mandamentos apenas partindo de uma perspectiva externa é incorrer em erro. Nota-se, portanto, que Melanchthon defende enfaticamente essa ideia em ambas as épocas.

Encerrando o ponto da segunda tábua, Melanchthon aponta que “ameaças e promessas são acrescentadas ao Decálogo”¹²⁷ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 94; CR, 21, p. 398). Esta é a primeira vez que ele faz tal colocação nos *Loci*, citando exemplos. Nesse momento, ele se concentra mais na questão das promessas, destacando que podem ser vistas nos mandamentos um, dois e quatro. A seguinte questão é enfatizada: “todas as promessas da lei são condicionais”¹²⁸ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 95; CR, 21, p. 398). Isso significa que não são

¹²⁶ “In the commandment ‘You shall not kill,’ (Christ) commands us to have hearts that are upright, clean, free, and open to all men in all things... In a word, we are not to resist evil, but we are to love even our enemies, and to do so freely and openly. And through the sixth commandment ‘You shall not commit adultery,’ Chastity and purity of heart are demanded so that we do not even desire shameful things.”

¹²⁷ “Additae sunt decalogo comminationes et promissiones...”

¹²⁸ “[...] omnes promissiones Legis conditionales esse”.

dadas livremente e que algum requisito deve ser cumprido.

Entretanto, Melanchthon enfatiza que a lei sempre acusa; portanto, todas as promessas são inválidas, pois, como diante da lei todas as pessoas são culpadas e aterrorizadas, ninguém cumpre a lei (como visto na primeira época). Contudo, enquanto, na primeira época, Melanchthon mostrou que a partir do evangelho todos(as) recebem a graça e o perdão, agora, na segunda época, ele coloca também que a partir do evangelho todas as promessas da lei se tornam válidas. A razão disso é que em Cristo todas as pessoas são declaradas justas e, dessa forma, são cumpridoras da lei por imputação. Assim é que é possível receber tanto as promessas espirituais quanto as corporais, as que são dadas nesta vida e ainda além dela.

Em conclusão, Melanchthon aponta que desejou revisar o decálogo brevemente e acrescenta: “eu disse que isso se aplica a todas as nações porque é a lei da natureza”¹²⁹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 95; CR, 21, p. 398). Ou seja, ele encerra retomando a ideia principal de todo esse ponto, a de que toda a lei moral retoma a lei natural e por isso é aplicada a todas as pessoas, sem distinção. Isso é muito mais enfatizado nesta segunda época do que na primeira. Esse apontamento, por fim, serve como gancho para o próximo ponto, em que é discutida a lei da natureza.

3.3.3 A lei da natureza: origem divina, obscurecimento e vestígios

Melanchthon dedica todo um ponto para tratar a lei natural, o tópico *De lege naturae* / “A respeito da lei da natureza” (Melanchthon, 1535 [2019], p. 96; CR, 21, p. 398), o que é diferente do que ele fez na primeira edição dos *Loci*: “a lei natural foi coberta mais extensivamente nos *Loci* de 1535 do que em 1521”¹³⁰ (Schurb, 2001, p. 234). De imediato, ele define o que entende por lei da natureza, apontando que se refere ao conhecimento da lei divina, isto é, um certo tipo de conhecimento que foi colocado na natureza dos seres humanos (Melanchthon, 1535 [2019], p. 96; CR, 21, p. 398). Para Melanchthon, quando Deus faz isso, imprime “Sua semelhança e a imagem de Sua própria sabedoria nas mentes dos homens”¹³¹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 96; CR, 21, p. 399). Nota-se que, ao explorar essa lei nos *Loci* da segunda época, Melanchthon quer deixar claro logo de imediato, na primeira frase sobre o assunto, que ela tem uma origem divina, o que é diferente da primeira época, em que ele discutiu

¹²⁹ “Dixi autem pertinere cum ad omnes gentes, quia sit lex naturae”.

¹³⁰ “Natural law was covered more extensively in the 1535 *Loci* than in 1521.”

¹³¹ “[...] quam quod Deus hanc suam effigiem et imaginem suae sapientiae humanis mentibus impressionit”.

mais o conceito dessa lei para só depois apontar sua origem divina.

Para Melanchthon, esse conhecimento é como uma lâmpada, que foi colocada na mente humana para que as pessoas possam reconhecer e julgar certas coisas. E essa lei carrega consigo o conceito de universalidade, como Schurb destaca: “ao contrário da lei de Moisés, que continha leis e promessas que diziam respeito apenas a Israel – um certo povo em um determinado momento –, a lei da natureza é comum a todas as nações e todas as épocas ‘e, portanto, foi escrita na natureza’”¹³² (Schurb, 2001, p. 217).

Ela representa o mesmo que os filósofos chamam de *notitia principiorum* (Melanchthon, 1535 [2019], p. 96; CR, 21, p. 399), ou seja, diz respeito a um certo senso comum ou pré-concepção. A diferença entre Melanchthon e os outros filósofos é que o humanista e reformador acrescenta a isso a noção de que a lei natural é o conhecimento da lei divina, tendo também sua origem em Deus. Esse ponto representa, de uma maneira nítida, a dupla matriz do pensamento de Melanchthon. De um lado, seu lado humanista renascentista aparece quando ele adota categorias clássicas, como *notitia principiorum*, ao lado de uma concepção de racionalidade moral universal. O que mostra que a criatura possui uma estrutura cognitiva ordenada que permite a ela reconhecer o bem. Por outro lado, é possível observar ainda sua identidade de reformador se manifestando, exatamente no fato de que Melanchthon não permite que essa capacidade natural funcione de maneira autônoma. Como tem sido enfatizado muitas vezes, toda a lei natural, mesmo que inscrita na razão humana, é para ele derivada da lei divina e deve, portanto, ser interpretada à luz da Escritura. Então, ao mesmo tempo em que ele valoriza a racionalidade moral da criatura (humanismo), ele a subordina de maneira firme à revelação (Reforma), o que por sua vez produz uma síntese característica de sua teologia.

Após a definição, Melanchthon faz uma divisão no texto, a qual intitula como *Lex naturae obscurata* / “A lei da natureza é obscurecida”¹³³ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 97; CR, 21, p. 399), e passa à explicação do estado dessa lei na humanidade. Melanchthon aponta que, na natureza humana, corrupta, essa lei foi obscurecida por causa do pecado original. Isso porque, visto que essa lei tem uma origem divina, necessariamente sofre uma separação de sua origem com a queda humana ao pecado.

Nesse sentido, o esclarecimento de Melanchthon acerca desta questão é o seguinte: a humanidade foi criada com o propósito de conhecer a Deus e obedecê-lo de forma perfeita e,

¹³² “Unlike the law of Moses, which contained laws and promises that concerned only Israel – a certain people at a certain time – the law of nature is common to all nations and all ages ‘and therefore it was written in nature.’”

¹³³ Novamente, o tradutor do texto latino da versão de 1535 para o inglês não faz essa subdivisão em sua tradução, tratando esta parte como um só texto corrido.

devido a tal propósito, a humanidade tinha um claro conhecimento de Deus e de sua lei (ou seja, o conhecimento daquilo que se refere ao próprio Deus, mas que também abarca consigo aquilo que é útil para promover a sociedade humana). E como essa lei havia sido implantada por Deus nas pessoas, tal qual uma lâmpada, a mente humana concordava com essa lei, sem qualquer dúvida (Melanchthon, 1535 [2019], p. 96; CR, 21, p. 399). Porém, com a queda, esse conhecimento foi obscurecido. Isso significa que ele ainda está ali, ainda permanece, mas agora de maneira turva e de forma indistinta, sendo basicamente esquecido.

Portanto, tal qual os filósofos concordam, essa lei da natureza já foi uma luz muito maior e mais brilhante; existia um conhecimento certo sobre Deus. Mas agora até mesmo as maiores mentes carregam consigo dúvidas e erros no que diz respeito a Deus, o que em última instância confunde tanto a mente quanto o comportamento humano na sociedade. E, para Melanchthon, nem mesmo os mais brilhantes filósofos podem explicar isso (Melanchthon, 1535 [2019], p. 97; CR, 21, p. 400).

Após todo esse percurso e muitos questionamentos acerca da possibilidade ou não de entendimento humano dessa lei, Melanchthon faz uma divisão no texto intitulada *Catalogus* / “Catálogo” (Melanchthon, 1535 [2019], p. 98; CR, 21, p. 400). Neste momento, ele parte de um ponto que já citou anteriormente, o de que, embora essa lei tenha se tornado obscura nas mentes humanas, “ainda assim certos vestígios permanecem”¹³⁴ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 98; CR, 21, p. 400). Esses vestígios (*vestigia*) são então usados como chave para o desenvolvimento da argumentação.

A partir dos vestígios, ou seja, do que restou após essa lei ser obscurecida, há ainda uma presença de razão natural e, por isso, a consciência continua a clamar em cada pessoa. Ou seja, para Melanchthon, esses vestígios não são apenas resquícios fracos, mas são realmente testemunhos internos que mantêm viva uma percepção moral mínima, de modo que essa consciência, à sua maneira e de acordo com suas possibilidades, preserva um certo juízo espontâneo: reconhece que existe um Deus fundador de todas as coisas, que beneficia os justos e pune os injustos, e por isso deve ser obedecido (Melanchthon, 1535 [2019], p. 98; CR, 21, p. 401). Melanchthon explica que “os próprios terrores de consciência que existem nos homens testemunham que Deus ameaça punir os injustos. É evidente que esses vestígios da primeira lei, quaisquer que sejam, estão presentes”¹³⁵ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 98; CR, 21, p. 401). Em resumo, trata-se, portanto, de uma consciência já inquieta, mas que ainda está amortecida

¹³⁴ “[...] tamen manent vestigia quaedam”.

¹³⁵ “Ac testantur ipsi conscientiae terrores, qui existunt in hominibus, Deum minari poenam iniustus. Haec qualiacunque vestigia primae legis adhuc extare constat”.

e que reage apenas de modo inicial à memória dessa lei que foi inscrita na criação. Com o anúncio mais ativo da lei de Deus e a revelação objetiva do pecado, essa consciência latente, por sua vez, é despertada de maneira plena, e se torna ainda mais aterrorizada, isto é, passa a assumir sua real condição de miséria diante do juízo divino.

O recurso, então, para tornar essa lei da natureza, com sua origem divina, mais clara para a humanidade, é revelá-la de diferentes maneiras, uma das quais é o decálogo. Melanchthon, então, passa a relacionar cada uma das leis da natureza a uma das leis do decálogo¹³⁶, pois, para ele, como destaca Schurb, “esta lei da natureza é essencialmente idêntica ao Decálogo ou lei moral e ensina as pessoas sobre a obediência”¹³⁷ (Schurb, 2001, p. 217). Ao fazer isso, ele vai muito além do que tinha comentado sobre a lei da natureza na primeira época dos *Loci*.

Após toda essa explicação, Melanchthon encerra o tema relacionando a lei da natureza ao decálogo e, portanto, às leis morais. Ele aponta que adaptou a lei da natureza ao decálogo para mostrar exatamente que uma está contida na outra; o decálogo se refere à lei que também é conhecida como moral. Nesse sentido, se a lei da natureza é aquela com a qual toda a humanidade concorda, pertencente a todas as pessoas e nações, de igual modo é também a lei moral, que possui o mesmo caráter universal, válidos para todos os tempos e nações. A respeito disso, Melanchthon ainda dá um aviso: quem viola a lei da natureza também peca, já que essa lei é, em verdade, divina (Melanchthon, 1535 [2019], p. 104; CR, 21, p. 404-405).

Entretanto, como a discussão da primeira época já indicava, quem guarda essa lei a partir de Cristo, mesmo que imperfeitamente, agrada a Deus. Nesse sentido, Melanchthon mantém uma nuance que é essencial em todas as épocas: à medida que a mente humana percebe e

¹³⁶ Ele começa pela primeira lei, mostrando que traços do conhecimento de Deus ainda permanecem nas pessoas. Isso está relacionado ao primeiro mandamento. A seguir, passa ao segundo mandamento, ao qual pertencem as opiniões e as leis sobre juramentos de santidade, penalidades por perjúrio e punições para quem amaldiçoa a Deus. Ao terceiro mandamento, pertencem as opiniões e leis sobre preservar e defender as cerimônias. Já a lei que determina que as autoridades estabelecidas devem ser obedecidas pertence ao quarto mandamento. A lei que determina que ninguém deve fazer o mal pertence ao quinto mandamento. Tudo que é dito sobre casamento pertence ao sexto mandamento, e tudo que é dito sobre distribuição de propriedades pertence ao sétimo mandamento. Ao oitavo mandamento pertence tudo que é dito sobre testemunho e honestidade entre os contratos (Melanchthon, 1535 [2019], p. 98-104; CR, 21, p. 401-405). Deve-se pontuar que Melanchthon disserta apenas até o oitavo mandamento, deixando o nono e o décimo de lado. Acredita-se aqui que isso se dá porque esses mandamentos, nas ordens em que se apresentam, retomam os atos internos que estão presentes no sexto e no sétimo mandamentos e trabalham, de certa forma, o tema da castidade e do desprendimento dos bens materiais, e Melanchthon vai tratar disso depois, nos tópicos *De paupertate* / “A respeito da pobreza” e *De castitate* / “A respeito da castidade”.

¹³⁷ “This law of nature is essentially identical with the Decalogue or moral law, and it teaches people concerning obedience.”

compreende as leis naturais e divinas, passa a existir, conforme apontado por Maxcey “uma razão antropológica ou, mais propriamente, uma razão epistemológica para fazer boas obras, conforme enunciado nos *Loci* de 1535”¹³⁸ (Maxcey, 1980, p. 136). Essa observação de Maxcey permite explicitar algo que é decisivo no argumento de Melanchthon. Ou seja, a lei natural opera ao mesmo tempo em dois âmbitos: antropológico e epistemológico. Ela opera no âmbito antropológico porque é o conhecimento inscrito na própria criação e, assim, perceptível a todos os seres humanos. Mas ela opera também no âmbito epistemológico porque, para a pessoa cristã regenerada, esse mesmo conhecimento é iluminado pela fé e integrado à compreensão da ordem divina.

Dessa forma, conhecer a lei se torna para todos(as) um fundamento racional para o agir moral. Mas para quem crê torna-se também um princípio epistemológico que orienta a vida diante de Deus. Há, portanto, uma articulação entre conhecimento e ação, pois, ao compreender a ordem moral estabelecida por Deus, a pessoa cristã é movida a conformar sua vida a essa ordem. Dessa maneira, em uma dupla forma, a universalidade da lei natural não fundamenta apenas sua obrigatoriedade para toda a humanidade, mas também a possibilidade das boas obras realizadas pela mente que foi iluminada pela fé.

Melanchthon ainda coloca lado a lado a lei e a filosofia. Para ele, a filosofia que carrega grande dignidade é aquela que tenta esclarecer essa lei (natural). E isso é feito quando os filósofos “procuram as causas colocadas na natureza”¹³⁹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 104; CR, 21, p. 405), o que acaba, para o humanista e reformador, apontando para a vontade de Deus escrita na própria natureza. Assim, a filosofia que se orienta para investigação das causas, das finalidades e da própria ordem do mundo criado, não se opõe à teologia, mas atua como uma forte aliada no reconhecimento dessa mesma ordem moral revelada na criação. Quando ele faz isso, observa-se novamente seu juízo humanista, mas também reformatório, lado a lado.

Mas isso só pode ocorrer, para Melanchthon, através da filosofia que não é meramente especulativa, mas sim daquela que possui uma função pedagógica e ética. Pois essa, ao identificar a racionalidade inscrita na natureza, irá ajudar a tornar explícito aquilo que a própria lei natural já inscreveu no coração do ser humano. Desse modo essa “boa filosofia” como tida por ele, que carrega consigo as “demonstrações”, ou seja, os argumentos fundados na observação racional da realidade, serve como testemunha que confirma a lei natural.

Exatamente por isso que Melanchthon valoriza esse tipo de filosofia, pois ela não

¹³⁸ “An anthropological reason or, more properly speaking, an epistemological reason for doing good works, as enunciated in the *Loci* of 1535.”

¹³⁹ “[...] et cum: causas in natura positas quaerunt”.

pretende construir uma moral autônoma, mas sim reconhece e explica racionalmente estruturas éticas presentes na própria criação. O que se trata, portanto, de um certo tipo de filosofia, mas não toda filosofia, apenas aquela que auxilia a consciência humana, reforçando o reconhecimento da ordem moral e contribuindo para a formação ética, sem substituir ou ir contra a teologia (nesse caso, também, teologia proposta pela própria Reforma).

3.3.4 Os usos da lei divina: função civil, função teológica e função na vida da pessoa regenerada

Finalizada a parte sobre a lei natural, Melanchthon explora outro tópico importante dentro da sua análise, que é *De usu legis divinae* / “A respeito do uso da lei divina” (Melanchthon, 1535 [2019], p. 104; CR, 21, p. 405). Essa é a primeira abordagem sistematizada que ele faz do assunto nas edições dos *Loci*. Ele começa o ponto enfatizando que “o leitor deve ser avisado novamente de que a perfeita obediência à lei de Deus é exigida da natureza humana”¹⁴⁰ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 104; CR, 21, p. 405). Mas, como a natureza humana não pode produzir essa perfeita obediência, segue-se, então, que o ser humano não é pronunciado justo diante de Deus por conta da lei, visto que o pecado continua na natureza. Melanchthon explica, então, porque falou sobre isso. Ele coloca: “eu queria alertar brevemente sobre os usos da lei divina, para que a justificação não fosse atribuída à lei”¹⁴¹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 105; CR, 21, p. 405). Este é o motivo dessa parte: destrinchar a lei, para revelar que, por meio dela, com seus usos, a justificação não é possível.

Após essa introdução, Melanchthon faz uma divisão no texto, intitulada *Legis officia* / “Ofícios da lei”¹⁴², que trata dos deveres, da obrigação, do serviço que a lei carrega consigo – em suma, seu propósito. Nessa parte, ele questiona: “quais são, então, as funções da lei nesta natureza corrupta?”¹⁴³ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 105; CR, 21, p. 405). E cita três funções, na seguinte ordem: função civil, função teológica e função da lei para pessoas que são justas pela fé (“fide iusti”) (CR, 21, p. 406).

Como aponta Wengert (1997, l. 2108), “a noção de que a lei tem usos ou funções é um

¹⁴⁰ “Ac primani hic iterum monendus est lector, lege Dei requiri perfectam obedientiam humanae naturae”.

¹⁴¹ “Hoc nunc breviter monere volui de usibus legis divinae, ne legi tribuatur iustificatio”.

¹⁴² Aqui também o tradutor do texto latino para o inglês da versão de 1535 não faz essa subdivisão em sua tradução, mas segue com um texto corrido.

¹⁴³ “Quae sut igitur legis in hac corrupta natura?”

conceito peculiarmente protestante”¹⁴⁴. Essa colocação de Wengert é importante e não deve ser interpretada de maneira errada. O que está sendo indicado aqui, por ele, é que Melanchthon, com esses usos ou funções, não está apenas classificando aspectos práticos da lei, mas sim está desenvolvendo uma estrutura conceitual que é característica de sua teologia, que está no âmbito da reforma. O que Wengert deixa claro é que a ideia de funções, e não simplesmente a ideia de mandamentos ou preceitos, pressupõe que a lei atua de modos diferentes sobre pessoas em diferentes condições espirituais. Assim, ao organizá-las em ofícios, Melanchthon passa a descrever a lei não como um bloco homogêneo, mas como um instrumento divino que tem efeitos distintos no governo civil, na acusação do pecado e na orientação da vida regenerada.

Então, Melanchthon fala brevemente sobre cada uma. A função civil existe para coagir os seres humanos a uma certa disciplina. Melanchthon explica: “para esta disciplina [Deus] ordenou os magistrados, a lei, a doutrina, os castigos e as calamidades humanas”¹⁴⁵ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 105; CR, 21, p. 405). É, portanto, um uso da lei que preserva a ordem externa da sociedade, restando a violência e limitando os impulsos desordenados que existem na natureza humana caída.

Mas essa lei, como ele aponta no início, foi estabelecida para quem não é feito justo(a), como se vê em 1 Timóteo 1.9. Portanto, Deus deseja que até mesmo as pessoas ímpias sejam restringidas, para que não cometam atrocidades extremas. Isso reforça um ponto que foi muito explanado por Melanchthon, que é o da lei natural. Pois, mesmo após a queda, permanecem na humanidade certos vestígios de ordem e justiça que precisam ser preservados no âmbito externo para que a convivência humana não entre em colapso. Essa função civil, por sua vez, opera exatamente sobre esses vestígios, impondo limites à corrupção da natureza humana e mantendo externamente aquilo que a lei natural prescreve interiormente, mesmo que de forma obscurecida.

Então, nesse sentido, como Schurb (2001, p. 218) faz questão de destacar, para Melanchthon, a lei é um “aio para Cristo” (Gálatas 3.24) (“paedagogus in Christum”), ou seja, algo que leva a aprender a obediência e, depois, o evangelho. Dessa maneira, a disciplina civil funciona como que um primeiro nível pedagógico, que não regenera o coração, mas expõe o mal e prepara o terreno para que o anúncio do evangelho encontre uma humanidade minimamente ordenada, e até mesmo inicialmente terrificada. A disciplina, então, não pode ser desprezada. Mas essa disciplina, de tal forma, por si só, não merece o perdão dos pecados.

¹⁴⁴ “The notion that the law has uses or functions is a peculiarly Protestant concept”.

¹⁴⁵ “Et ad hanc disciplinam ordinavit magistratus, legem, doctrinam, poenas, calamitates humanas”.

Essa função não está descrita dessa forma nos *Loci* da primeira época. Mas ali já observa-se essa ideia presente quando Melanchthon fala sobre as leis humanas, apontando que é necessário um certo tipo de comportamento social, sejam as pessoas cristãs ou não. Mas aqui, ele explora esse raciocínio dentro de uma das funções da lei, apontando especialmente para as pessoas ímpias.

Já a segunda função da lei é teológica. Ela serve para revelar o pecado, acusar, terrificar e condenar a consciência (Melanchthon, 1535 [2019], p. 105; CR, 21, p. 405). Se a primeira função foi compreendida no âmbito civil, “Melanchthon compreendeu a segunda função da lei em relação à justificação e ao arrependimento”¹⁴⁶ (Schurb, 2001, p. 220). Então, pela lei a consciência é terrificada. O reformador e humanista cita várias passagens bíblicas que confirmam isso:

Paulo geralmente fala deste ofício quando diz [Rom. 3, 20]: ‘Através da lei o conhecimento do pecado’. E também [Rom. 4, 15.]: ‘A lei produz ira’. Novamente: ‘Pela lei o pecado se torna eminentemente culpado’. E também [1. Cor. 5, 56.]: ‘O aguilhão da morte é o pecado, mas a virtude do pecado é a lei’¹⁴⁷ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 105; CR, 21, p. 405-406).

Todos esses versículos, para ele (Melanchthon, 1535 [2019], p. 105; CR, 21, p. 406), são sentenças que servem para ensinar às consciências que seu destino deve ser se assustar com a lei. E a lei acusa não no sentido de condenar apenas as ações, mas também a fraqueza natural da carne, que é a ignorância de Deus e o desprezo por Deus. Portanto, a lei acusa e revela a ignorância com relação a Deus. Todavia, essa lei não tem uso nas pessoas hipócritas (aquelas que vivem sem a lei, como diz Paulo em Romanos 7:9), apenas naquelas que se permitem ser atingidos por ela, tendo seus pecados revelados. É por isso que, quando Melanchthon se propõe a falar sobre a justificação, leva em conta esse uso da lei.

É importante perceber aqui algo que Schurb (2001) apontou. Ao defender esse segundo uso, Melanchthon “mostrou que ele ainda considerava o segundo uso ou uso acusatório como principal. A acusação da lei ao pecador estabeleceu a necessidade para a qual Deus forneceu a resposta em Cristo. A consciência contínua da acusação da lei levou os pecadores ao

¹⁴⁶ “Melanchthon understood the law’s second function in relation to justification and repentance”.

¹⁴⁷ “De hoc officio plerumque loquitur Paulus, at cum inquit [Rom. 3, 20]: Per legem cognitio, peccati. Item [Rom. 4, 15.]: Lex iram efficit. Item: Per legem peccatum fit excellenter reum. Item [1. Cor. 5, 56.]: Aculeus mortis peccatum, virtus autem peccati lex”.

evangelho”¹⁴⁸ (Schurb, 2001, p. 209). Essa é a razão de Melanchthon vê-lo como principal, porque o evangelho depende exatamente desse uso da lei. E, a partir da lógica interna do pensamento de Melanchthon, isso não surpreende. Pois, se até mesmo a lei natural, que é obscura, mas ainda impressa na criação, remete o ser humano ao Deus que ordenou o mundo e todas as coisas, então a própria lei revelada faz isso com ainda mais força.

O segundo uso, portanto, se torna o ponto em que essa dinâmica atinge seu ápice. Ao acusar, a lei não conduz, por si mesma, o pecador ou a pecadora diretamente de volta a Deus; mas ela expõe, perturba e coloca a pessoa sob o peso da própria culpa. Essa experiência de pavor, por sua vez já antecipada nos vestígios da lei natural, abre, porém, o espaço interior para que o anúncio da graça seja finalmente recebido. Nesse sentido, o uso acusatório concentra a função central da lei no pensamento de Melanchthon: não restaurar, mas preparar; não reconciliar, mas tornar inadiável a necessidade do evangelho, no qual o movimento iniciado pela acusação encontra seu cumprimento e sua verdadeira direção.

Essa ideia não está descrita dessa forma nos *Loci* da primeira época, separada como uma segunda função da lei. Mas também ela já se encontra presente ali, quando Melanchthon descreve o poder da lei, que é revelar o pecado. E, mediante isso, ele abarcou os dois tipos de pessoas, quem se depara com a lei e pratica suas obras de justiça (que não são aceitas) e quem se depara com a lei e se encontra terrificado(a), podendo posteriormente ser consolado(a) pelo evangelho.

Por fim, chega-se ao terceiro uso da lei. Melanchthon explica que ele se refere aos(as) que são justos(as) pela fé, e sua função é ensinar-lhes a respeito das boas obras – isto é, as obras que agradam a Deus – da obediência a Deus que é exercida através delas. Esse uso já não tem mais nada a ver com o primeiro, aquele destinado às pessoas não crentes.

Dito isso, Melanchthon faz um esclarecimento essencial no quesito “justificação x obediência” em relação à lei. Ele aponta: “embora estejamos livres da lei no que diz respeito à justificação, no que diz respeito à obediência a lei permanece”¹⁴⁹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 106; CR, 21, p. 406). É importante notar que, no entendimento do humanista e reformador, ambos são possíveis através de Cristo. A partir da justificação em Cristo os seres humanos estão livres da lei e, a partir desse mesmo momento, podem obedecer à lei por meio de Cristo. Essa obediência é agradável a Deus, exatamente por se dar através de Cristo. Aqui, Melanchthon

¹⁴⁸ “Showed that he still regarded the second or accusatory use as chief. The law’s accusation of the sinner set up the need for which God provided the answer in Christ. Continuing awareness of the law’s accusation drove sinners to the gospel.”

¹⁴⁹ “Etsi enim liberi sumus a lege, quod ad iustificationem attinet, tamen, quod ad obedientiam attinet, manet Lex”.

deixa implícita uma distinção que é decisiva, a saber, a lei não participa do ato justificador, mas participa da vida justificada. Por isso, a mesma obra de Cristo que remove a acusação também inaugura a possibilidade real de uma nova forma de vida. E nessa nova forma de vida, a obediência já não é condição para a salvação, mas expressão da fé que recebeu essa salvação. Nessas condições ela se torna aceita, mesmo sem ser perfeita.

Nesse sentido, é possível concordar com Schurb quando ele pontua que Melanchthon caracteriza Cristo resumindo a lei de duas maneiras:

Primeiro, somente como resultado da fé nele é que os cristãos começam a ter as atitudes exigidas pelo primeiro mandamento. Segundo, a sua falha em guardar este mandamento é coberta pela justiça imputada de Cristo. Sem ele, a fé ou qualquer outra qualidade humana murcharia sob a santa acusação da lei (Schurb, 2001, p. 214)¹⁵⁰.

Ou seja, para Schurb (2001), tudo isso se resume da seguinte forma: através de Cristo a pessoa é preparada para o terceiro uso da lei, e somente através dessa postura, de guardar a lei, percebe-se que de fato a pessoa foi iniciada na própria fé, em sua vida cristã. Portanto, essa postura de obediência, por meio da fé, ativa o(a) fiel com a justiça que foi oferecida por meio de Cristo diante daquela terrível acusação da lei, tornando-se o sinal de consolação. Ela não apenas conforta o(a) fiel, levando-o(a) a verdadeiramente amar a Deus, mas o(a) conduz agora às obras que agradam a Deus e que são, em última instância, fruto da própria ação divina na pessoa regenerada. Essa compreensão abre diretamente o caminho para a discussão das boas obras, que se torna, para Melanchthon, o desdobramento natural desse uso da lei, ou seja, dessa obediência nascida da fé.

Por isso que, ainda nesse texto da segunda época, no tópico sobre as boas obras, Melanchthon explica que as boas obras que Deus prescreve, necessariamente, precisam seguir a reconciliação (Melanchthon, 1535 [2019], p. 138; CR, 21, p. 429). Caso sejam realizadas sem a reconciliação, estariam sendo realizadas para conquistar a salvação; e estas obras, por serem imundas (feitas na carne), Deus rejeita. Melanchthon ainda acrescenta que não são necessárias apenas obras civis ou exteriores, mas principalmente os impulsos internos, aqueles que são espirituais, que abarcam o temor e a confiança em Deus, o amor por ele e a invocação ao seu nome (uma dimensão interior que constitui o próprio núcleo da obediência cristã)

¹⁵⁰ “First, only as a result of faith in him do Christians even begin to have the attitudes called for by the first commandment. Second, their failures to keep this commandment are covered by the imputed righteousness of Christ. Without him, faith or any other human quality would wilt under the law’s holy accusation.”

(Melanchthon, 1535 [2019], p. 139; CR, 21, p. 429-430). Essas são as obras de quem foi justificado. Portanto, “para Melanchthon, as boas obras nada mais eram do que fazer o que a lei mandava”¹⁵¹ (Schurb, 2001, p. 227).

Em síntese, esse tratamento que Melanchthon dá aos usos da lei nos *Loci* de 1535 marca um ponto de inflexão importante na construção de seu pensamento. Pela primeira vez, esses três usos aparecem de forma articulada e de maneira sistemática, sustentados tanto por uma base antropológica refinada quanto integrados a uma visão plenamente reformatória da justificação. O primeiro e o segundo uso exercem a função clássica de frear e acusar, e o terceiro uso, emergindo de uma existência regenerada, faz com que a lei deixe de operar apenas como instrumento divino que disciplina e denuncia, e torna-se também princípio formativo da vida cristã, que orienta a obediência que nasce da fé.

Dessa forma, a segunda época representa o momento em que Melanchthon transforma sua reflexão dispersa dos anos anteriores (apontada no ponto 3.2 desta tese) em uma estrutura conceitual madura, capaz de explicar tanto a pedagogia divina quanto o comportamento esperado da pessoa regenerada. A partir desse ponto, os usos da lei não são apenas um recurso exegético ou pastoral, mas passam a ocupar um lugar orgânico dentro de sua teologia, uma vez que eles serão aprofundados na época posterior dos *Loci* e decisivos para compreender a relação entre liberdade, fé e obediência no conjunto de sua obra.

3.3.5 Preceitos e conselhos, pobreza e castidade: correção das falsas “perfeições”

Finalizada essa parte, mas ainda nesse grande bloco com vários tópicos sobre a lei, Melanchthon trabalha, separadamente, outros três tópicos: *De discrimine praeceptorum et consiliorum* / “A respeito da diferença entre preceitos e conselhos” (Melanchthon, 1535 [2019], p. 107; CR, 21, p. 407), *De paupertate* / “A respeito da pobreza” (Melanchthon, 1535 [2019], p. 110; CR, 21, p. 409) e *De castitate* / “A respeito da castidade” (Melanchthon, 1535 [2019], p. 113; CR, 21, p. 411). De certa forma, ele já havia trabalhado essas questões nos *Loci* da primeira época. Mas é apenas aqui que os trabalha de maneira separada. Busca-se lembrar, então, o que ele fez naquele primeiro escrito, para que seja possível comparar com o que faz aqui, na segunda época.

Na primeira época, Melanchthon trabalhou o tópico *De discrimine praeceptorum et consiliorum* / “A respeito da diferença entre preceitos e conselhos” dentro da parte das leis

¹⁵¹ “For Melanchthon, good works were nothing other than doing what the law said.”

morais, quando discutiu os conselhos e os votos dos monges e defendeu que nas Escrituras tudo é exigido e apenas o celibato é tido como conselho. A mesma ideia é mantida na segunda época, mas a discussão vem em um tópico separado. Melanchthon pontua (Melanchthon, 1535 [2019], p. 107-110; CR, 21, p. 407-409) que algumas pessoas (como os escolásticos) incorrem em erro ao imaginar que no evangelho existem alguns conselhos. Eles ensinam isso sob a ideia de que algumas obras merecem mais reconciliação do que as outras, visto que algumas são mais perfeitas que outras. Mas, para Melanchthon, isso tudo é erro e superstição, pois existe apenas uma lei de Deus, e ela contém apenas mandamentos.

Também na primeira época, Melanchthon trabalhou o tópico *De paupertate* / “A respeito da pobreza” na parte dos votos dos monges, mostrando que eles adotam o voto de pobreza como se fossem especiais, mas isso também é exigido de todas as pessoas (e não no sentido de não se ter nada, mas sim de ter suas coisas e repartir com liberalidade). Na segunda época, o tema possui um momento específico para ser discutido, mas a mesma ideia se mantém: “o Evangelho não ordena nem aconselha a afastar-se das próprias posses”¹⁵² (Melanchthon, 1535 [2019], p. 110; CR, 21, p. 409). Ao aprovar as ordenações civis, a distribuição de bens também é aprovada. Portanto, para ele, as posses são possuídas por ordenação divina, e ter as propriedades é agradável a Deus. A grande questão não é que não se deve possuir, mas sim que “o Evangelho ordena-nos que procuremos generosamente os necessitados e promete enormes recompensas físicas e espirituais por essa generosidade”¹⁵³ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 110; CR, 21, p. 409-410).

Por fim, tem-se o tópico *De castitate* / “A respeito da castidade”, que não foi trabalhado de maneira muito clara nos *Loci* da primeira época. Lá, o mais próximo que Melanchthon chega desse assunto está no contexto do tema dos conselhos, quando ele mostra que, na verdade, nas Escrituras tudo é exigido, mas uma única coisa é tida como conselho, que é o celibato. Mas agora, nesta época, ele destina um tópico somente ao tema castidade. Nesse tópico (Melanchthon, 1535 [2019], p. 113; CR, 21, p. 411), ele defende que as Escrituras proíbem a fornicação, o adultério e qualquer tipo de concupiscência atrelada a isso e que a castidade não é só para os virgens, mas também para os casados. Nesse sentido, a castidade está presente no casamento, porque contribui para que se evite a fornicação. Por isso, é honroso que aqueles que não se absterem de uma vida a dois façam uso da ordenança divina do casamento: “a castidade

¹⁵² “Evangelium neque praecipit, neque consulit discedere a facultatibus”.

¹⁵³ “Evangelium praecipit liberaliter invare egentes, et praemia ingentia corporalia et spiritualia pro hac liberalitate pollicetur”.

não é apenas virgindade, mas também hábito moderado dos cônjuges”¹⁵⁴ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 113; CR, 21, p. 411).

Após defender a castidade nesses dois sentidos, ele insere também o assunto do celibato (Melanchthon, 1535 [2019], p. 114-116; CR, 21, p. 411-413). É apontado que muitos, como, por exemplo, os monges, consideram o celibato de forma supersticiosa, como se fosse uma forma especial de culto divino ou uma obra extraordinária (que faz da pessoa que o pratica merecedora do perdão dos pecados e da justificação). A conclusão disso para Melanchthon é que quem assim age adota o celibato “não para o benefício de outrem ou para fins de estudo, mas por superstição”¹⁵⁵ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 115; CR, 21, p. 412). Portanto, Melanchthon não é contra a prática em si, até porque o celibato é aconselhado nas Escrituras, mas é contrário à prática por motivos errados. Afinal, durante todo o pensamento do autor, é destacado que o movimento interno da pessoa é fundamental. Tudo isso está em conformidade com o que ele defendeu na primeira época.

3.3.6 Promessas legais, boas obras e refutação dos escolásticos

Após esse ponto, Melanchthon finaliza a análise dos assuntos que estão contidos no grande bloco que abarca os tópicos referentes à lei. Começa então a análise dos tópicos *De gratia et iustificatione* / “A respeito da graça e da justificação” (Melanchthon, 1535 [2019], p. 126; CR, 21, p. 420) e *De bonis operibus* / “A respeito das boas obras” (Melanchthon, 1535 [2019], p. 138; CR, 21, p. 428). Esses tópicos não serão explorados nesta parte, visto que o foco é o conceito de lei; além disso, as ideias defendidas nesses tópicos já foram abordadas de maneira introdutória aqui¹⁵⁶. Mas depois disso o autor investiga um outro tópico que é importante para esta tese, que ele intitula *De promissionibus legalibus* / “A respeito das promessas da lei” (Melanchthon, 1535 [2019], p. 146; CR, 21, p. 434). Esse foi um tema que “emergiu como importante nos *Loci* de 1535”¹⁵⁷ (Schurb, 2001, p. 215).

Melanchthon afirma que há dois tipos de promessas da lei. Na primeira época, ele tinha pontuado isso brevemente ao mostrar que a lei garante às pessoas promessas que são terrenas, relativas a coisas desta vida, mas também prefigura aquelas que são espirituais e se encontram diante de Deus. No escrito de 1535, ele cria um tópico só para tratar disso. Novamente, aponta

¹⁵⁴ “Est igitur castitas non tantum virginitas, sed etiam coniugum moderata consuetudo”.

¹⁵⁵ “[...] non alienae utilitatis causa aut studiorum causa, sed per superstitionem”.

¹⁵⁶ O tópico das boas obras será retomado em alguma medida no quinto capítulo desta tese, em diálogo com uma análise do terceiro uso da lei.

¹⁵⁷ “Emerged as an important one in the 1535 *Loci*.”

que são dois tipos de promessas, a primeira “promete reconciliação através da graça. Esta é a promessa adequada do Evangelho. Há outra que promete recompensas por boas obras, como: ‘Dai e vos será dado’ [Lucas 6:38]”¹⁵⁸ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 146; CR, 21, p. 434).

Esta segunda ele chama de promessas legais. Elas se encontram nas Escrituras. O humanista e reformador explica (Melanchthon, 1535 [2019], p. 146; CR, 21, p. 434-435) que embora a lei de Moisés, voltada à promessa da terra da Palestina e da sociedade civil judaica, não se aplique a quem não faz parte desse grupo; ainda assim, partindo do entendimento de que a lei moral se aplica a todas as pessoas, conseqüentemente, as promessas acrescentadas à lei moral se aplicam a todos e todas. Sobre isso, ele cita o exemplo de Êxodo 20.12, que diz: “honra teu pai e tua mãe, para que vivas muito tempo na terra”¹⁵⁹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 146; CR, 21, p. 435). Isso é aplicado a todo ser humano, uma lei seguida de uma promessa. Por isso ele dá o nome de promessas legais, “pois foram agregadas à lei moral e se aplicam a todas as pessoas”¹⁶⁰ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 146; CR, 21, p. 435).

Todavia, por ninguém satisfazer a lei, essas promessas só são válidas quando a pessoa ouve e recebe a mensagem do evangelho, que a declara justa, tal qual se ela tivesse cumprido a lei. Mediante isso, Melanchthon traz a explicação central sobre o assunto: “assim, as boas obras são consideradas como uma espécie de cumprimento da lei e merecem recompensas quando são praticadas por aqueles que pela fé já obtiveram a remissão dos pecados e a reconciliação”¹⁶¹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 146; CR, 21, p. 435).

Em seguida, o reformador e humanista pontua algo que o leitor / a leitora precisa manter em mente sobre as promessas legais: elas não se tornam inúteis por não serem satisfeitas (Melanchthon, 1535 [2019], p. 147; CR, 21, p. 436), visto que a obediência das pessoas que foram reconciliadas é uma espécie de cumprimento da lei. Por isso, a fé é despertada, exercida e confirmada nessas obras, e isso basta para que essas promessas não sejam canceladas. Ele ainda enfatiza que as razões para fazer o bem são: pela necessidade, pelo valor das boas obras, pelas recompensas e pelo exercício da fé. E a isso acrescenta que, mesmo que a obediência seja imperfeita, ela é agradável naqueles(as) que foram reconciliados(as) (Melanchthon, 1535 [2019], p. 147; CR, 21, p. 436).

Em contraste a isso, com relação às más obras (Melanchthon, 1535 [2019], p. 148; CR,

¹⁵⁸ “Alia est, quae gratis promittit reconciliationem, haec propria est Evangelii. Aliae sunt, quae bonis operibus pollicentur praemia; ut [Luc. 6,38]: Date, et dabitur vobis”.

¹⁵⁹ “Honora patrem et matrem, ut sis longaevus super terram”.

¹⁶⁰ “[...] quia additae sunt legibus moralibus, quae ad omnes pertinent”.

¹⁶¹ “Tunc igitur bona opera iudicantur quaedam legis impletio, et merentur praemia, cum fiunt ab is, qui fide iam consecuti sunt remissionem peccatorum et reconciliationem”.

21, p. 436), as que são praticadas fora do evangelho, sem o espírito de Cristo, Melanchthon aponta que são muito prejudiciais, por cinco motivos: recebem de Deus a eterna condenação; são desgraças para o evangelho e para a glória de Deus; resultam em punições; impedem todos os exercícios espirituais; e o pior de todos em sua visão, geram pecados que merecem endurecimento e recebem punição. Nesse sentido, até as más obras têm suas promessas, mas são promessas ruins, consequências do pecado.

Depois, ele aponta as obras que Deus ordena serem feitas (Melanchthon, 1535 [2019], p. 149; CR, 21, p. 436-437). Faz isso incluindo-as no decálogo e, como anteriormente, também trabalha os mandamentos do primeiro ao oitavo. Para cada mandamento há uma obra que Deus ordena que seja feita. Melanchthon, então, sumariza isso¹⁶². Mas realizar uma obra a partir do mandamento, para Melanchthon, só é possível com o evangelho, com a obediência por intermédio de Cristo. É por isso que logo a seguir ele faz uma reclamação contra os escolásticos, pois, enquanto humanista e reformador, sempre tenta ensinar essas questões de forma simples. Seus adversários, os escolásticos, contudo, imaginam que as pessoas são capazes de viver sem pecado e que são justas pelo seu próprio cumprimento da lei (Melanchthon, 1535 [2019], p. 150; CR, 21, p. 347).

Melanchthon tem sérias discordâncias com relação a alguns ensinamentos que julga errados sobre a lei e outros temas da doutrina cristã. Em razão disso, encerra esse assunto com uma divisão denominada *Dilutio* / “Refutação” (Melanchthon, 1535 [2019], p. 151; CR, 21, p. 438), no qual diz: “odeio não apenas interpretações caluniosas e espertas nas causas da religião, mas também as exatidões desnecessárias [...] Por isso respondo de forma simples a todos os ditos que são citados a respeito da lei ou da justiça das boas obras”¹⁶³ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 150; CR, 21, p. 438). A seguir, ele explora a questão em nove páginas, nas quais responde a esses ditos (cf.: Melanchthon, 1535 [2019], p. 151-163; CR, 21, p. 438-447). Essa parte de

¹⁶² O primeiro mandamento precisa ser respondido com arrependimento (ou temor) e com fé (ou confiança na misericórdia prometida pelo amor de Cristo); ao segundo mandamento pertencem as práticas da invocação, ação de graças, confissão da doutrina e pregação da Palavra de Deus; ao terceiro mandamento as pessoas devem responder com a manutenção das cerimônias públicas, que são divinamente ordenadas, e a reverência pelo serviço; mediante o quarto mandamento, as pessoas devem observar os deveres da vida civil, obediência e diligência no chamado; com relação ao quinto mandamento, espera-se que as pessoas pratiquem o amor ao próximo, justiça e bondade para com o outro; o sexto mandamento guia à atitude de castidade, fidelidade ao cônjuge, temperança e sobriedade; o sétimo mandamento implica na prática da justiça nos contratos e a utilização dos recursos e liberalidade nas obras de caridade; por fim, o oitavo mandamento leva a uma vida que carregue consigo a verdade, odiando o engano e a falsidade.

¹⁶³ “Ego non solum calumniosas et veteratorias interpretationes in causis religionis, sed etiam non necessarias akribologias odi. [...] Quare simpliciter respondeo ad omnia dicta, quae de lege, seu iustitia bonorum operum citantur”.

refutação contra os adversários é nova; não há nos *Loci* da primeira época uma parte dedicada a isso. Lá ele também faz algumas refutações, mas elas estão espalhadas ao longo do texto e são direcionadas aos teólogos escolásticos e escritas com certa ironia.

3.3.7 Síntese: a lei na segunda época dos *Loci*

Encerrando esta análise, nota-se que muito do que Melanchthon escreve acerca do tema da lei nos *Loci* da segunda época já tinha suas bases nos da primeira época, como foi apontado ao longo do texto. Mas há pontos expandidos, outros com explicações mais claras, e pontos novos. Portanto, essa época não se limita a repetir o que já havia sido dito, mas sim amplia, aprofunda e sistematiza à sua maneira.

Schurb aponta que os aspectos mais novos com relação ao tema da lei na segunda época são:

1.) sua afirmação de que a lei moral é incumbida aos cristãos porque reflete a lei natural e porque o evangelho prega a justiça e a obediência a Deus; 2.) sua maior ênfase nas promessas condicionais feitas pela lei e uma expressão concomitante do evangelho, declarando os pecadores justos como se eles tivessem satisfeito a lei; e **3.) sua identificação explícita de três usos ou funções da lei** (Schurb, 2001, p. 241-242)¹⁶⁴ (grifo da autora).

Esses três pontos permitem perceber, portanto, que a segunda época não representa só um avanço quantitativo ou aumentativo do texto na extensão das aplicações, mas também um avanço qualitativo. Pois, Melanchthon reorganiza o tema da lei em um quadro teológico mais abrangente, em que agora a lei é descrita em sua relação com a antropologia, com o âmbito prático, com a exegese bíblica, com a filosofia e com o próprio processo de justificação e regeneração.

A partir disso, a contribuição mais significativa da segunda época para esta tese é que nela Melanchthon formula de maneira específica e sistemática os três usos da lei. O que antes tinha surgido de forma incipiente em seus outros escritos, como mostrado no ponto da tese anterior a este, agora aparece de maneira articulada, apresentando-se como um esquema teológico encorpado.

¹⁶⁴ “1.) his contention that the moral law is incumbent upon Christians because it reflects natural law and because the gospel preaches righteousness and obedience to God; 2.) his heightened emphasis on the conditional promises made by the law and a concomitant expression of the gospel as pronouncing sinners righteous as if they had satisfied the law; and 3.) his explicit identification of three uses or functions of the law.”

A função civil, a função teológica (acusatória) e o uso destinado às pessoas regeneradas formam, juntas, a moldura conceitual que permite compreender a presença da lei na vida cristã. Essa estrutura de três partes não apenas sintetiza desenvolvimentos prévios, mas abre o horizonte para aquilo que se tornará o ponto culminante da reflexão de Melanchthon, a saber, o terceiro uso como horizonte religioso-moral e, portanto, prático, mas também existencial; isso será trabalhado adiante nesta tese.

Concluída esta análise da segunda época, o passo seguinte é examinar o lugar da lei nos *Loci* da terceira época, quando Melanchthon apresenta seu pensamento de forma mais madura e cuidadosamente articulada. Esse último escrito dele não vai apenas retomar elementos já presentes em 1535, mas sim reorganizar, clarificar e integrar de forma mais ampla toda a sua compreensão sobre o tema. Por isso, a análise da terceira época também se faz essencial, uma vez que é nela que se percebe como o autor consolida todo o seu percurso intelectual e oferece sua formulação mais precisa. A seguir, busca-se, portanto, compreender como esse amadurecimento repercute na estrutura do tópico da lei, com especial atenção para o tópico dos usos da lei, ponto chave desta tese, visando mostrar como Melanchthon concebe a prática cristã em sua obra final.

3.4 O TEMA DA LEI NOS *LOCI* DA TERCEIRA ÉPOCA

Resta agora mapear e compreender os *Loci* da terceira época. Schurb (2001, p. 245) pontua que essa última versão é duas vezes mais longa do que a anterior, o que faz com que possa ser descrita como mais cuidadosamente formulada. Do ponto de vista da estrutura, disposição dos conteúdos, o autor observa que “o contorno dos *Loci* quase não sofreu alterações de 1535 a 1543”¹⁶⁵ (Schurb, 2001, p. 246). Ou seja, a organização da obra permanece a mesma entre as duas edições, por isso não serão trabalhados aqui todos os pontos de forma extensiva como foi feito na análise dos *Loci* de 1535. Contudo, dentro desse mesmo contorno, porém, Schurb ressalta que houve “diferenças substanciais entre as duas edições nestes tópicos principais: a lei, as boas obras e a liberdade cristã”¹⁶⁶. Para esta tese, interessa, neste momento, em continuidade com o que já foi estabelecido, concentrar-se especificamente no tópico da lei.

Como já tem sido feito, observa-se primeiro através do sumário como Melanchthon trabalhou o tópico da lei, para posteriormente apontar o que ele fez de diferente nesta época

¹⁶⁵ “The outline of the *Loci* underwent almost no change from 1535 to 1543.”

¹⁶⁶ “Substantive differences between the two editions in these major topics: the law, good works, and Christian freedom.”

com relação à anterior. No original em latim, o autor trabalha o tema da lei a partir dos seguintes tópicos: *De lege divina* / “A respeito da lei divina”; *Divisio legum* / “Divisão das leis”; *Expositio Decalogi* / “Exposição do decálogo”; *De lege naturae* / “A respeito da lei da natureza”; *De usu legis* / “A respeito dos usos da lei”; *De discrimine consiliorum et praeceptorum* / “A respeito dos conselhos e preceitos”; *De vindicta* / “A respeito da vingança”; *De paupertate* / “A respeito da pobreza”; *De castitate* / “A respeito da castidade” (CR, 21, p. xiii).

Num primeiro momento, percebe-se que a maior diferença deste sumário, comparado àquele da época anterior, é que Melanchthon acrescenta um novo tópico, *De vindicta* / “A respeito da vingança”. Já os demais permanecem e seguem a mesma ordem, apenas com algumas mudanças sutis em seus títulos, como pontuado no segundo capítulo desta tese. Em cada tópico as ideias gerais são mantidas em sua essência, sem grandes mudanças nos conceitos em si, mas de certa forma cada tópico sofre um aprofundamento, e é isso que busca-se mostrar a partir de agora.

3.4.1 *De lege divina*: definição madura da lei e sua universalidade

No primeiro tópico, *De lege divina* / “A respeito da lei divina” (Melanchthon, 1559 [2011], p. 88; CR, 21, p. 685), Melanchthon começa expondo de forma enfática que a lei é um ensinamento de Deus, que exige perfeita obediência a Deus e que contém preceitos e promessas. É possível levar em conta, com relação a tal definição, algo que Schurb (2001) apontou: na época anterior, Melanchthon estabeleceu que a lei é um ensinamento dado por Deus que diz às pessoas como ser, o que fazer e o que omitir; ele também destacou que a lei pune quem não a obedece perfeitamente. Mas agora, o reformador usa palavras que não havia utilizado antes, chamando a lei de “um governo eterno e imutável da mente divina e um julgamento contra o pecado”¹⁶⁷ (Schurb, 2001, p. 246-247; CR, 21, p. 685).

Isso revela um avanço na compreensão madura de Melanchthon, e não apenas uma mudança de estilo na escrita. Pois, quando ele descreve a lei como “um governo eterno e imutável da mente divina”, ele está mudando o foco da lei. Se antes ela se mostrava como um conjunto de preceitos, agora ela passa também a ser vista como a expressão permanente da racionalidade da própria vontade de Deus. Com isso, a lei deixa de ser apenas uma instrução moral dirigida às criaturas e passa ser uma parte constitutiva da própria ordem divina que sustenta toda a realidade moral. O que estava implícito nas demais épocas, mas agora se torna

¹⁶⁷ “An eternal and immovable rule of the divine mind and a judgment against sin.”

bem estabelecido. Igualmente, quando ele a caracteriza como “juízo contra o pecado”, seu objetivo é enfatizar que a lei não opera somente como norma, mas como critério pelo qual Deus avalia e denuncia a corrupção humana.

Essas duas expressões ao serem colocadas juntas revelam que a lei é, ao mesmo tempo, estável e dinâmica. Primeiro, ela é estável porque está enraizada na mente eterna de Deus. Mas, em segundo, ela é também dinâmica porque exerce continuamente sua função de julgar a história humana. Assim, a formulação de 1559 intensifica tanto a dimensão ontológica da lei (enquanto expressão do ser divino) quanto sua dimensão teológica (enquanto instrumento pelo qual Deus se dirige à humanidade). O que por sua vez abre espaço para um aprofundamento do tema da lei nesta terceira época.

Outro ponto a se destacar diz respeito às promessas advindas da lei. Ao invés de trabalhar esse tema num tópico posterior sobre as promessas, isso já é feito aqui, embora de forma resumida. Em outras palavras, nessa época não há um tópico específico para falar das promessas legais da lei como na época anterior. A seguir, Melanchthon disserta sobre a questão de que existe uma grande diferença entre a lei humana e a divina. Mas, para ele, essa diferença muitas vezes está distante da visão das pessoas. Aqui, tal como na época anterior, o humanista defende que a lei humana apenas demanda ou proíbe ações externas, enquanto a lei de Deus requer os movimentos do coração (Melanchthon, 1559 [2011], p. 88; CR, 21, p. 685). E o obedecer perfeitamente inclui conhecer, temer, confiar e amar a Deus.

3.4.2 *Divisio legum*: lei divina, natural e humana; moral, cerimonial e judicial

O tópico seguinte é *Divisio legum* / “Divisão das leis” (Melanchthon, 1559 [2011], p. 89; CR, 21, p. 687), que também pode ser entendido como uma classificação das leis (tal qual o tradutor para o inglês coloca). Como já é sabido, para Melanchthon, elas se dividem em três: divina, natural e humana. Mantém-se, portanto, o que foi defendido nas duas épocas anteriores. Contudo, enquanto no ponto anterior ele diferenciou a lei humana da divina, agora diferencia a divina da natural. A primeira foi dada por Deus por meio dos escritos de Moisés, e a segunda diz respeito ao natural conhecimento de Deus; Melanchthon irá desenvolver melhor essa questão no tópico específico sobre a lei da natureza que virá adiante, da mesma forma que foi extensivamente defendido na segunda época.

Antes de passar à distinção existente entre as leis divinas, vale pontuar que ele trabalha a questão da voz da lei e da voz da promessa da graça (Melanchthon, 1559 [2011], p. 90; CR, 21, p. 687), um ponto de novidade neste momento. Melanchthon destaca que desde o início do

mundo essas vozes ressoaram sobre a igreja e que Deus fez isso para que seus preceitos fossem promulgados de forma a darem testemunho da sua vontade e do seu julgamento contra o pecado. Essa lei, atrelada à promessa, abrange todas as áreas da vida.

Vale a pena ser pontuada essa referência à voz (*vox*), que diz respeito tanto à voz da lei quanto à voz da promessa. É claro que Melanchthon não as entende apenas como metáforas, mas sim como formas distintas pelas quais Deus atua na história. Se antes Melanchthon pontuou sobre a própria mente divina, agora ele está revelando por qual meio esse Deus age, ou seja, pela sua Palavra. Assim, a “voz da lei” manifesta o juízo divino e revela a verdade sobre a condição humana, enquanto a “voz da promessa” anuncia a misericórdia e a reconciliação que é oferecida em Cristo. Portanto, quando Melanchthon coloca essas vozes juntas, ele está reforçando a estrutura da sua teologia, qual seja, que Deus fala de uma maneira dupla, que tanto acusa, quanto restaura, e toda a vida cristã se desenvolve na tensão entre essas duas palavras.

Dito isso, ele passa então a explorar as divisões da lei divina: moral, cerimonial e judicial – que também são as mesmas das épocas anteriores. É enfatizado que as cerimoniais e judiciais não foram ordenadas a outras nações, somente a Israel no momento de seu estabelecimento. Naquele momento, Deus “expôs explicitamente o mesmo conhecimento da lei moral que ele incutiu na mente humana na criação”¹⁶⁸ (Schurb, 2001, p. 247), visando a estabelecer uma estrutura civil que também abarcasse suas cerimonialidades e judicialidades. Mas quando Cristo veio, essa estrutura política deixou de existir, uma vez que não havia mais razão para observar as leis cerimoniais ou judiciais que Deus não havia ordenado que qualquer outra nação seguisse (Schurb, 2001, p. 247). Essa discussão é muito similar à encontrada na época anterior, mas, segundo Schurb (2001, p. 247), com uma “ligeira mudança de ênfase. Em vez de oferecer aos seus leitores e suas leitoras uma razão pela qual as leis judiciais e cerimoniais não eram vinculativas, o praeceptor disse que não restava nenhuma razão pela qual deveriam ser vinculativas”¹⁶⁹. Ou seja, elas perdem totalmente sua razão de ser.

Já as morais são as eternas leis de Deus (“aeterna Dei sententia et regula”), que não mudam com o passar dos tempos. Elas foram sumarizadas no decálogo. Maxcey (1980, p. 240) sintetiza: “a lei moral nos direciona ao conhecimento de Deus na mente e à obediência do coração para com Deus e das virtudes para com os homens, como justiça, castidade, verdade

¹⁶⁸ “Explicitly set forth the same knowledge of the moral law that he had instilled in the human mind at creation.”

¹⁶⁹ “Slight shift in emphasis. Instead of offering his readers a reason why the judicial and ceremonial laws were not binding, the praeceptor said that no reason remained why they should be binding”.

[e] temperança”¹⁷⁰ (Maxcey, 1980, p. 240). Essa leitura coincide com a análise feita por Schurb, segundo a qual, Deus sempre teve, em toda a eternidade, o propósito de que Suas criaturas amassem e temessem a ele, bem como que essa criatura racional fosse pura (Schurb, 2001, p. 248). Ou seja, tanto Maxcey quanto Schurb confirmam que a lei moral expressa a vontade eterna de Deus, ao mesmo tempo em que orienta a criatura para uma vida que seja de acordo com essa vontade.

Essa lei moral, mesmo havendo sido proclamada entre o povo de Deus, muito antes de Moisés viver (Schurb, 2001, p. 248), foi organizada no decálogo, como “regras eternas da mente de Deus” (“aeterna regula mentis divinae”), tal qual enfatizado antes. Nesse sentido, Schurb (2001, p. 248) aponta que “nos tempos do Antigo Testamento, o julgamento da lei moral de Deus recaiu sobre nações além de Israel, como os cananeus”¹⁷¹, o que comprova que essa lei se estende também a outros, justamente por ser uma lei que concorda com a que é natural.

3.4.3 *Expositio Decalogi*: quatro considerações sobre a lei e comentário aos mandamentos

Finalizados esses pontos, Melanchthon inicia o tópico *Expositio Decalogi* / “Exposição do decálogo” (Melanchthon, 1559 [2011], p. 91; CR, 21, p. 688). Porém, antes do seu comentário sobre os mandamentos, ele traz uma nova parte introdutória para a seção. Ao fazer isso, ele dá “uma ênfase mais forte do que antes na lei como nada menos que a própria mensagem de Deus”¹⁷² (Schurb, 2001, p. 248-249). Se antes a lei foi apontada como a voz de Deus, agora, através do decálogo, é possível concordar com Schurb que ela se torna uma mensagem, ou seja, algo estrategicamente direcionado por Deus à humanidade (através do próprio decálogo). O que antes estava em Deus, agora vem para os seres humanos. Isso é enfatizado apesar de os esforços humanos não serem capazes de satisfizer essa lei, o que Melanchthon faz para mostrar a terrível condição em que a natureza humana se encontra. Então, é para que não se caia em erros que essa consideração do decálogo é necessária.

Em seguida a isso, Melanchthon destaca quatro pontos sobre a lei que devem ser considerados (Melanchthon, 1559 [2011], p. 91-93; CR, 21, p. 689-690), também algo que não havia feito anteriormente. Em primeiro lugar, a lei instrui sobre a finalidade para a qual a natureza humana foi criada. Inicialmente, havia dignidade e pureza nos seres humanos, pois a

¹⁷⁰ “The moral law directs us to the knowledge of God in the mind and the obedience of the heart toward God, and of virtues toward men, such as justice, chastity, truth, [and] temperance.”

¹⁷¹ “In Old Testament times the judgment of God’s moral law came upon nations besides Israel, such as the Canaanites.”

¹⁷² “A stronger emphasis than before upon the law as none other than God’s own message.”

natureza humana era tal qual a lei a descreve, com pleno conhecimento de Deus; o ser humano o adorava e o obedecia, sendo justo em suas ações. Em segundo lugar, a lei instrui as pessoas sobre o atual estado humano miserável: a natureza humana caiu de sua posição honrosa e original e se encontra cheia de trevas, com desejos corruptos, em desprezo a Deus e em conflito com a lei. Seu pecado é a causa da morte e de muitos desastres imensuráveis, mas ainda assim é impossível para a humanidade compreender sua miséria ou ouvir realmente a lei. Somente com terror e sofrimento é possível reconhecer a ira de Deus contra o pecado. Em terceiro lugar, a lei traz a instrução sobre a restauração da raça humana e sobre a vida eterna. Isso porque, uma vez que Deus repetiu a palavra da lei após a queda da natureza humana, é porque deseja que seja cumprida de alguma forma – o que aponta que haverá uma restauração da raça humana e a vida eterna. Nesta vida, a lei de Deus não é satisfeita, mas as promessas apontam para a restauração. Em quarto e último lugar, quando a humanidade percebe o quão grande é a sua miséria sob a opressão do pecado, da ira de Deus e da morte, é possível compreender que a voz da lei é uma sentença, uma mensageira da ira de Deus. Por isso, é esperado que a raça humana se volte para o Filho de Deus e considere Seu sacrifício. Sendo assim, para Melancthon, a humanidade deve considerar os benefícios trazidos pelo Filho de Deus, compreendendo que ele a chama para que aquela pureza descrita na lei seja retomada.

Em termos mais sucintos, a lei instrui sobre o propósito para o qual a natureza humana foi criada, sobre o atual estado miserável da humanidade, sobre a restauração da raça humana e sobre a vida eterna. E Melancthon, novamente, não deixa de apontar que a voz da lei age como uma sentença da ira de Deus: “os três primeiros destes quatro pontos aplicaram uma grelha de análise ‘passado, presente e futuro’ ao Decálogo, enquanto o último regressou ao presente como o tempo de salvação da lei e da sua maldição”¹⁷³ (Schurb, 2001, p. 249-250). Com isso, Schurb revela que Melancthon organiza a função da lei tanto no âmbito teológico, quanto no âmbito temporal. Pois a lei lembra da condição original da criação (passado), torna clara a miséria atual do ser humano (presente) e ainda aponta para a promessa de restauração (futuro). Mas no quarto ponto, quando ela retorna ao presente, Melancthon mostra que essa voz da lei não é apenas algo descritivo, mas igualmente atual e operante, uma vez que confronta o pecador com o juízo divino. Isso por sua vez prepara a pessoa para receber o evangelho, que por fim aponta para a vida eterna. Dessa forma, essa estrutura reforça o papel pedagógico e acusatório da lei ao longo de toda a história humana.

¹⁷³ “The first three of these four points applied a “past, present, and future” grid of analysis to the Decalogue, while the last returned to the present as the time of salvation from the law and its curse.”

Dito isso, Melanchthon faz uma divisão no texto, denominado *Decalogus* / “Decálogo” (Melanchthon, 1559 [2011], p. 93; CR, 21, p. 690). De maneira extensiva, ele trabalha cada um dos dez mandamentos. Com isso, seu desejo não é apresentar uma nova doutrina, mas sim fazer um sumário que contenha cada um dos mandamentos. Assim, ao trabalhar cada um, ele traz uma definição / explicação do que diz respeito a cada mandamento (apontando que os três primeiros são os da primeira tábua e o restante pertence à segunda tábua¹⁷⁴). Também apresenta os pecados que podem ser cometidos contra cada um dos mandamentos¹⁷⁵, o que é algo novo em relação às épocas anteriores dos *Loci*. No quadro abaixo (Quadro 6), observa-se a explicação do autor para cada mandamento:

Quadro 6 – Decálogo: primeira e segunda tábua

Decalogus [CR, 21, p. 690-711]	Decálogo [CR, 21, p. 690-711]
<i>Prima Tabula</i>	<i>Primeira tábua</i>
1 – Videlicet de vera notitia Dei, de vera et perfecta obedientia erga Deum, perfectio timore, fiducia et dilectione Dei.	1- Claramente sobre o verdadeiro conhecimento de Deus, a verdadeira e perfeita obediência a Deus, o perfeito temor, a confiança e o amor a Deus.
2 – Non usurpabis nomen Dei vane.	2 - Não tomarás o nome de Deus em vão.
3 - Hic in tertio traditur praeceptum de Ceremoniis divinitus institutis.	3 - Aqui no terceiro é entregue um preceito a respeito das cerimônias instituídas por Deus.
<i>Secunda Tabula</i>	<i>Segunda tábua</i>
4 – Est igitur honos agnoscere.	4 - É, portanto, reconhecer as honras.
5 – Non occides.	5 - Não matarás.
6 – Non moechaberis.	6 - Não cometerás adultério.
7 – Non furtum facies.	7 - Não roubarás.
8 – Non dicas falsum testimonium.	8 - Não darás falso testemunho.
9 / 10 – Lege Dei non solum de externis operibus praecipit, sed accusari et damnari etiam vitium haerens in hac depravata hominum natura, quod vocant concupiscentiam.	9 / 10 - A lei de Deus não ordena apenas sobre as obras externas, mas também acusa e condena o vício que se apegua a esta natureza humana depravada, o qual chamam de concupiscência.

Fonte: elaborado pela autora (2026).

¹⁷⁴ Aqui, quando ele trabalha os mandamentos nono e décimo, é também o momento em que explora mais fortemente a questão das promessas da lei, que nos *Loci* da segunda época constituiu um tópico autônomo. Todavia, mantém-se a defesa da mesma ideia vista anteriormente.

¹⁷⁵ Contra o primeiro mandamento existem nove estágios de pecado; contra o segundo mandamento existem onze estágios de pecado; contra o terceiro mandamento estão incluídos todos os pecados relacionados a todo tipo de desprezo a Deus e destruição do verdadeiro ofício da pregação; contra o quarto mandamento estão incluídos oito estágios de pecado; contra o quinto mandamento estão incluídos seis estágios de pecado; contra o sexto mandamento, todo pecado que tenha a ver com sexualidade extramatrimonial; contra o sétimo mandamento existem quatro estágios de pecado, bem como com relação ao oitavo mandamento; os dois últimos mandamentos, nove e dez, apontam que não só as más obras externas são contra Deus, mas também as suas raízes (Melanchthon, 1559 [2011], p. 93-115; CR, 21, p. 690-711).

3.4.4 Ameaças, promessas e obediência: a fusão entre lei e evangelho

Por fim, tal como na época anterior, “Melanchthon encerrou sua discussão sobre o Decálogo com uma consideração das ameaças e promessas da lei”¹⁷⁶ (Schurb, 2001, p. 250). Naquele momento, ele se concentrou mais nas promessas, mas aqui há um foco mais equilibrado nos dois temas. Sobre as ameaças, Melanchthon as trabalha apontando para as punições com relação à lei. Ele começa colocando que uma lei sem punição não possui força, adicionando que essas punições começam já nesta vida. Ou seja, a morte física e todo o tipo de pragas são decretadas por Deus. Deus faz isso para que a humanidade possa discernir que Ele é sábio e justo, entender que leis e punições são impostas para seu bem e ter nos castigos físicos uma lembrança de que cada pessoa deve se encaminhar do pecado para Deus (Melanchthon, 1559 [2011], p. 114; CR, 21, p. 710). Essa parte, ainda que pequena, é digna de nota, pois nas épocas anteriores as punições não tiveram uma abordagem específica como aqui. Isso revela mais uma forma de avanço dessa época.

Depois, ao discutir as promessas, Melanchthon aponta que elas são condicionais. Mas ele destaca que essas promessas são vãs, a menos que sejam aceitas as boas novas do evangelho – ou seja, elas são imputadas a quem é feito justo pela fé em Cristo. Schurb (2001, p. 250) ressalta que nesse ponto “Melanchthon não usou a palavra ‘imputação’, mas estava expressando o mesmo pensamento, que a justiça de Cristo foi imputada ao cristão”¹⁷⁷.

É possível perceber, então, que lei e evangelho, ameaças e promessas, fundem-se em um único mandamento: a obediência a Deus. É por isso que ao longo de seu escrito Melanchthon sempre apresenta os mandamentos mostrando que a obediência é necessária. Com isso, ele elimina as obras humanas da declaração de justiça de Deus, afirmando que a lei continua em termos de obediência. Portanto,

Para a consciência obediente totalmente desobediente, há justificação “graças a Cristo” que torna a consciência boa. Para a boa consciência, na qual ainda residem os restos do pecado e cujas melhores obras ainda são impuras, há, no entanto, aceitação divina da obediência falha porque a pessoa-filha está em Cristo (Wengert, 1997, l. 2289-2292)¹⁷⁸.

¹⁷⁶ “Melanchthon closed his discussion of the Decalogue with a consideration of the law’s threats and promises.”

¹⁷⁷ “Melanchthon did not use the word ‘imputation’, but he was expressing the same thought, that Christ’s righteousness was counted to the Christian.”

¹⁷⁸ “For the totally disobedient obedient conscience, there is justification ‘gratis propter Christum’ that makes the conscience good. For the good conscience, in which still reside the remnants of sin and

Essa formulação de Wengert torna evidente a dupla realidade que Melanchthon deseja preservar. Ou seja, que a justificação ocorre apenas pela obra de Cristo, mas que a vida da pessoa justificada continua marcada por uma busca real por obedecer à vontade de Deus. Exatamente por causa disso que a lei não vai perder o seu lugar após a justificação. Pelo contrário, essa lei vai passar também a instruir a consciência já reconciliada, tornado claro o que significa viver diante de Deus. Portanto, essa tensão entre obediência imperfeita e aceitação divina é o que abre espaço para a necessidade da lei para as pessoas regeneradas.

Nesse sentido, é importante uma pontuação que Wengert faz, a de que para “informar a boa consciência e incentivá-la à obediência, é necessário um terceiro uso da lei”¹⁷⁹ (Wengert, 1997, l. 2292). Esse terceiro uso da lei implica as boas obras, e isso é especialmente relevante aqui, pois vemos como o conceito do terceiro uso da lei já está presente nesse momento da discussão. Por conta disso, ao longo do texto é possível perceber que Melanchthon relaciona alguns mandamentos específicos com algumas boas obras. Ele faz isso dessa maneira apenas na terceira época. Por exemplo, ele faz isso com os mandamentos quatro, seis, sete e oito. Observa-se, agora, a explicação referente a cada um deles.

Com relação ao quarto mandamento, são estas as boas obras relacionadas: primeiro, os pais, os professores, as autoridades soberanas e os governantes, no verdadeiro conhecimento de Deus, temor e fé, devem amar aqueles que estão submetidos a eles, imbuí-los e governá-los com os dez mandamentos e punir a desobediência externa, cada um segundo seu chamado; além disso, devem proteger os obedientes e ajudá-los a manter o corpo e a vida. Já as crianças, os estudantes e os súditos, com verdadeiro conhecimento, reverência e fé, devem amar e estimar seus pais e suas mães, seus professores e as pessoas que proporcionam um bom governo, sendo obedientes a eles nas obras ordenadas externamente (Melanchthon, 1559 [2011], p. 106-110; CR, 21, 703-707). Portanto, a honra e a gratidão estão arraigadas nesse mandamento, gerando verdade e justiça.

Quanto ao sexto mandamento, Melanchthon aponta que: o fundamento para todas as boas obras é o verdadeiro conhecimento de Deus e a fé em Cristo. Quando o coração está voltado para Deus, então o casamento e o vínculo do casamento são verdadeiramente obras que agradam a Deus. E o coração não deve seguir paixões desordenadas, chegando ao adultério, mas deve resistir a isso sinceramente e levar uma vida sóbria (Melanchthon, 1559 [2011], p.

whose best works are still impure, there is nevertheless divine acceptance of flawed obedience because the person son is in Christ.”

¹⁷⁹ “Inform the good conscience and encourage it to obedience, a third use of the law is necessary.”

111-112; CR, 21, p. 708-709). Nesse sentido, para Melanchthon, o casamento é uma verdadeira obra e também uma castidade, pois se dá de acordo com a vontade de Deus.

Sobre o sétimo mandamento e as boas obras, ele aponta que ter e usar a propriedade de modo ordenado, verdadeiramente, agrada a Deus. Dessa forma, o segundo estágio das boas obras nesse mandamento é manter a honestidade na compra e venda, no aluguel e assim por diante, em vez de buscar ganho injusto (Melanchthon, 1559 [2011], p. 112-113; CR, 21, p. 709).

Por fim, no oitavo mandamento, ele inclui a seguinte obra: observar a veracidade em vez de engano ou sofisma em testemunhos, julgamentos, acusações, respostas, opiniões, conselhos, promessas, relatórios, instrução na educação e no auge da virtude ou do vício em outras pessoas (Melanchthon, 1559 [2011], p. 113; CR, 21, p. 709-710). Aqui é apontado ainda um segundo nível de boas obras, que diz respeito a sempre falar a verdade e não repetir rumores maliciosos.

3.4.5 *De lege naturae*: categorias, luz natural e correspondência com o Decálogo

Depois de analisar cada mandamento, Melanchthon segue para o tópico *De lege naturae* / “A respeito da lei da natureza” (Melanchthon, 1559 [2011], p. 115; CR, 21, p. 711). Como na época anterior, o autor começa respondendo à seguinte questão: “o que é lei natural?” (Melanchthon, 1555 [1965], p. 128). Em sua resposta, ele apresenta aquilo que considera uma definição verdadeira (“Est ergo vera definitio”; CR, 21, p. 712) dessa lei: “é o conhecimento da lei divina, inata à natureza do homem”¹⁸⁰ (Melanchthon, 1559 [2011], p. 115; CR, 21, p. 712). Isso que ele chama de “definição verdadeira” só é visto nessa época. Ela diz respeito ao conhecimento implantado nos seres humanos por Deus – que, segundo os filósofos, é conhecido como primeiros princípios. Portanto, aqui ele continua a defender que essa lei tem uma origem divina, assim como nas épocas anteriores.

Um fato importante é que, na terceira época, pela primeira vez, Melanchthon faz uma divisão da lei da natureza em duas categorias (Melanchthon, 1559 [2011], p. 115; CR, 21, 711-712): a primeira é referente ao conhecimento dos princípios especulativos (por exemplo, o conhecimento dos números, da ordem, dos silogismos lógicos); já a segunda categoria se refere ao conhecimento dos princípios relacionados às ações humanas (por exemplo, o conhecimento daquilo que é honroso e daquilo que não é, ou seja, que é profano). Nesse ponto do texto, Melanchthon faz uma colocação fundamental acerca da segunda categoria: “da mesma forma,

¹⁸⁰ “Legem naturae esse notitiam Legis divinae, naturae hominis insitam”.

Deus deve ser obedecido”¹⁸¹ (Melanchthon, 1559 [2011], p. 115; CR, 21, p. 711).

Nesse sentido, no pensamento do humanista e reformador, a lei da natureza é o conhecimento da lei divina, e nesse âmbito, “o conhecimento natural e a obediência estão unidos na lei divina”¹⁸² (Maxcey, 1980, p. 245-246). Isso é decisivo porque mostra que, para Melanchthon, a razão humana não apenas reconhece os princípios abstratos acerca da ordem do mundo, mas é igualmente capaz de discernir as exigências morais que provêm da própria vontade de Deus. Dessa maneira, a estrutura racional da mente e a exigência de obedecer a Deus pertencem ao mesmo fundamento, que por sua vez é divino. O que reforça a unidade entre conhecer e agir no quadro da lei natural. Portanto, tanto a primeira quanto a segunda categoria estão presentes na lei divina.

Com relação a essa segunda categoria, Schurb (2001, p. 251) aponta que, para Melanchthon, os princípios ali contidos deveriam ser tão claros e firmes para a humanidade quanto o conhecimento dos números. Entretanto, por causa da queda original, uma grande escuridão tomou conta da humanidade, o que fez com que no coração se instalassem desejos conflitantes, havendo desacordo sobre as máximas morais. Aqui, Melanchthon, ao raciocinar sobre a lei natural, a luz divina confirmada na mente humana, leva em conta sua teologia do pecado na humanidade. O pecado é o motivo pelo qual essas leis se encontram nebulosas no ser humano.

Todavia, quando essa segunda categoria traz para si o conhecimento relativo à exigência da obediência a Deus, traz ao mesmo tempo o “conhecimento adicional de que o Senhor acusa a raça humana na sua desobediência. ‘Pois Deus quis que a voz do Seu julgamento contra o pecado fosse conhecida’”¹⁸³ (Schurb, 2001, p. 252). E o objetivo é que isso fique cada vez mais claro para a humanidade, isto é, que Deus está por trás das leis da natureza, ou seja, “a natureza retém uma certa imagem do divino que não é totalmente obscurecida. A partir dos efeitos do mundo em ação, é possível induzir a ordem das coisas naturais”¹⁸⁴ (Maxcey, 1980, p. 241).

Nesse sentido, como Maxcey (1980, p. 240) aponta, para Melanchthon é impossível que uma ordem perpétua na natureza tenha sido criada por acaso e permaneça por acaso. De tal forma, ela também não poderia ter sido criada puramente a partir da matéria. Sendo assim, faz-se necessário que outra mente seja o arquiteto. É assim que no pensamento de Melanchthon se

¹⁸¹ “Item, Deo est obediendum”.

¹⁸² “Natural knowledge and obedience are united in the divine law.”

¹⁸³ “Further knowledge that the Lord accuses the human race in its disobedience. ‘For God willed that the voice of His judgment against sin be known.’”

¹⁸⁴ “[...] nature retains a certain image of the divine that is not totally obscured. From the effects of the world at work one is able to induce the order of natural things.”

segue o raciocínio de que “Deus estabeleceu esta luz na mente, que atua como um testemunho na natureza e nos fornece conhecimento natural” (Maxcey, 1980, p. 242). E o desejo de Deus é o de que as pessoas sejam capazes de reconhecê-lo, através dos seus sinais na natureza. Segundo a interpretação de Maxcey, essa concepção — Deus como causa e arquiteto da ordem natural — é decisiva porque permite à humanidade “compreender as áreas pertencentes ao conhecimento natural, como ordem e números, e o discernimento entre honestidade e desonra” (Maxcey, 1980, p. 241).

Sendo assim, Melanchthon insiste na ideia de que essa luz divina na mente humana não deve ser extinta. Tal como Schurb enfatiza, para ele, “antes, a mente deve ser estimulada e fortalecida para que possa reconhecer os primeiros princípios de ação, abraçá-los e determinar que os decretos imutáveis de Deus são de fato tão seguros e certos quanto os princípios visíveis”¹⁸⁵ (Schurb, 2001, p. 252). E a forma mais clara para a mente humana reconhecer esses princípios de ação, a lei da natureza (e, conseqüentemente a lei de Deus) é o decálogo. Por isso, para o humanista e reformador, “havia valor em tornar o acordo entre a lei natural e as leis do Decálogo evidente para as pessoas”¹⁸⁶ (Schurb, 2001, p. 252).

A partir desse momento, Melanchthon, então, passa a relacionar a lei da natureza ao decálogo, considerando tanto a primeira como a segunda tábua (indo até o oitavo mandamento) (Melanchthon, 1559 [2011], p. 116-119; CR, 21, p. 711-716). O quadro a seguir resume o trajeto que o autor fez em seu texto e a correspondência entre as leis (Quadro 7):

¹⁸⁵ “[...] rather, the mind must be stirred up and strengthened in order that it may recognize the first principles of action, embrace them, and determine that the immutable decrees of God are in fact just as sure and certain as the visible principles.”

¹⁸⁶ “There was value in making the agreement between natural law and the laws of the Decalogue evident to people.”

Quadro 7 – Relação entre a lei da natureza e o decálogo

Lex naturae x Praeceptum [CR, 21, p. 713-715]		Lei da natureza x Mandamentos [CR, 21, p. 713-715]	
1ª Lex naturae: 1º Praeceptum	Agnoscere, quod unus sit Deus.	1ª Lei da natureza 1º Mandamento	Reconhecer que só existe um Deus.
2ª Lex naturae: 2º Praeceptum	Ad secundum praeceptum pertinente Leges et dicta de iureiurando et de poenis periurii, Item de poenis eorum, qui sunt maledici adversus Deum.	2ª Lei da natureza 2º Mandamento	As leis e ditos relativos aos juramentos e às punições por perjúrio, também relativas às punições daqueles que praguejaram contra Deus.
3ª Lex naturae: 3º Praeceptum	Probabili dicta de honestis ceremoniis.	3ª Lei da natureza 3º Mandamento	Admiráveis ditos sobre cerimônias honrosas.
4ª Lex naturae: 4º Praeceptum	Hac societate, ordine et gubernatione opus esse, et primus fons gubernationis est parentum autoritas.	4ª Lei da natureza 4º Mandamento	É necessária, nesta sociedade, ordem e governo, e a primeira fonte de governo é a autoridade dos pais.
5ª Lex naturae: 5º Praeceptum	Pertinet dictum, quod prohibet omnem iniustam violentiam, Neminem laedere.	5ª Lei da natureza 5º Mandamento	É pertinente a declaração que proíbe toda violência injusta. Não ferir ninguém.
6ª Lex naturae: 6º Praeceptum	Iubet homines certis legibus matrimonia contrahere, et improbat vagos concubitus et adulteria.	6ª Lei da natureza 6º Mandamento	Ordena aos homens que contraiam casamentos de acordo com leis certas e desaprova as relações sexuais errantes e o adultério.
7ª Lex naturae: 7º Praeceptum	Pertinet dictum, Suum cuique tribonere. Videt ratio differenceem dominiorum convenire huic naturae hominum et res per contractus communicandas esse.	7ª Lei da natureza 7º Mandamento	É pertinente o ditado “a cada um o que lhe é atribuído (o que é seu)”. Vê que a diferença de posses está de acordo com a natureza dos homens e que as coisas devem ser compartilhadas por contratos.
8ª Lex naturae: 8º Praeceptum	Manifestum est rationi humanae inditum esse iudicium, quod statuit amandam et tuendam veritatem esse et vitanda mendacia.	8ª Lei da natureza 8º Mandamento	É evidente que o juízo foi introduzido na razão humana, o que determinou que a verdade deve ser amada e protegida e que a mentira deve ser evitada.

Fonte: elaborado pela autora (2026).

O que Melanchthon fez foi relacionar as leis da natureza à primeira tábua, e depois, as leis da natureza à segunda tábua. Quando ele passa da explicação de uma tábua para a outra, em relação às leis da natureza, ele enfatiza que as da primeira tábua não são tão claras quanto as outras que virão, que se referem à vida civil. Isso, é normal, segundo ele, visto que os

primeiros princípios, como aqueles da matemática, como citados anteriormente, estão mais claros para a mente humana, do que aqueles com relação a Deus e à obediência a ele.

Ao final de toda sua exposição, Melanchthon aponta ainda porque é benéfico seguir essa ordem, relacionando as leis da natureza com o decálogo. Ele faz isso, pois este é o caminho que a razão mostra, visto que uma concorda com o outro, e assim o consenso das leis da natureza aparece no decálogo. Isso é útil, pois, por intermédio dessa comparação, as pessoas podem compreender mais claramente que as leis da natureza são as leis divinas, e ainda, podem ter um testemunho certo de que Deus requer e aprova as obras, para que assim a razão dos homens não caia em erro. “Por esta razão a lei divina soou do Céu, para que Deus pudesse testificar que ele era o autor do conhecimento natural, e exigir obediência de acordo com esse conhecimento, e acusar a raça humana pela sua desobediência”¹⁸⁷ (Melanchthon, 1559 [2011], p. 120; CR, 21, p. 716).

É com essa explicação que ele encerra o ponto da lei da natureza. Deve-se, contudo, pontuar algo interessante destacado por Schurb, a saber que, durante sua análise, o humanista e reformador:

[...] indicou que o “segundo uso” [da lei] se aplicava a toda a raça humana, enquanto o “terceiro” era para o benefício dos santos. Também é digno de nota que ele disse que o “testemunho bem definido” era necessário para os santos por causa da fraqueza da sua carne. Os crentes precisavam que a lei lhes fosse apresentada, na medida em que os desejos do seu antigo Adão tornavam a lei natural pouco clara na vida quotidiana (Schurb, 2001, p. 252-253)¹⁸⁸.

Ou seja, como Schurb (2001) enfatiza, não significa que Melanchthon utilizou, nesse ponto dos *Loci*, categorias específicas de “segundo” e “terceiro” uso da lei. Mas tal como apontado pelo comentador, é possível uma identificação retrospectiva. Pois, o que Melanchthon faz no texto é descrever duas dinâmicas distintas. Primeiro ele fala sobre a ação universal da lei enquanto uma voz acusatória que atinge todos os seres humanos – o que, por sua vez, corresponde ao segundo uso. E, sem segundo lugar, Melanchthon fala sobre a necessidade das pessoas fiéis de um “testemunho bem definido” que seja capaz de apontar a elas, de maneira concreta, a vontade de Deus com relação às boas obras. Algo que pode sim ser reconhecido

¹⁸⁷ “Ideo autem de coelo sonuit Lex divina, ut Deus testaretur se esse auctorem naturalis notitiae et postulare obedientiam iuxta eam notitiam et accusare genus humanum propter contumaciam.”

¹⁸⁸ “[...] indicated that the ‘second use’ applied to the whole human race, while the ‘third’ was for the benefit of the saints. It is also noteworthy that he said the ‘well-defined testimony’ was necessary for the saints on account of the weakness of their flesh. Believers needed to have the law presented to them insofar as the desires of their old Adam made the natural law unclear in day-to-day living.”

como um esboço funcional do terceiro uso. Em outras palavras, e em concordância com Schurb, é sim possível ler nas formulações de Melanchthon, neste ponto, sobre a fraqueza da carne e a necessidade de instrução contínua, a estrutura que ao ser sistematizada, caracteriza os usos da lei.

Portanto, já nesse ponto, na seção da lei natural, é possível perceber que Melanchthon esboça inicialmente elementos que são constitutivos do segundo e do terceiro usos da lei, ainda que sem o emprego explícito desses termos. Ambos os conceitos ficarão mais claros no tópico a seguir, quando Melanchthon passa a distinguir abertamente as utilidades da lei e a desenvolver de modo sistemático a suas três funções.

3.4.6 Os usos da lei na terceira época

No tópico *De usu legis* / “A respeito dos usos da lei” (Melanchthon, 1559 [2011], p. 120; CR, 21, p. 716), Melanchthon começa com a afirmação de que a lei demanda obediência interna e externa – o que difere da época anterior, em que ele iniciou abordando o propósito da lei. O que permanece igual é a ênfase, também logo no início, de que a “justificação não surge pela lei”, pois o pecado permanece. Assim, tem-se que as pessoas não podem satisfazer a lei, e por isso é necessária a breve apresentação de Melanchthon faz do evangelho, pois, tal qual reconhecido por Schurb, “o evangelho proclama o perdão dos pecados e a reconciliação com Deus por causa de Cristo como mediador”¹⁸⁹ (Schurb, 2001, p. 253); o que vem como notícia animadora.

A partir disso, Melanchthon explora a questão do propósito / utilidade da lei, tal qual fez anteriormente. Ele inicia o assunto com a seguinte questão: “qual é a utilidade da lei, se as obras da lei não merecem a remissão dos pecados, ou se não somos justos pela lei?” (Melanchthon, 1559 [2011], p. 120; CR, 21, p. 716). Para responder, ele afirma que é importante entender que existem três usos da lei e começa a explicar cada um.

O primeiro é chamado de uso pedagógico ou uso civil (“*paedagogicus seu politicus*”; Melanchthon, 1559 [2011], p. 120; CR, 21, p. 716) e compele os seres humanos à disciplina. Sobre isso, Schurb (2001, p. 253) aponta que o entendimento de Melanchthon era o de que Deus queria que todas as pessoas, até mesmo as não regeneradas, fossem coagidas pela disciplina da lei. Isso evitaria o mais fundamental, que seria cometer pecados exteriores.

¹⁸⁹ “[...] justification does not come about by the law [...] the gospel proclaims forgiveness of sins and reconciliation with God on account of Christ as mediator.”

O mesmo versículo citado na época anterior, 1 Timóteo 1.9, é usado novamente aqui. Nesse âmbito, então, estão os magistrados ou governantes, e são eles que devem impor esse uso. Para Schurb, Melanchthon enfatiza que eles são os responsáveis exatamente porque “foram estabelecidos por Deus para apoiar a disciplina”¹⁹⁰. Contudo, o comentador faz uma outra observação logo a seguir: “e, além disso, Deus empregou as calamidades universais, que atingem a raça humana, como uma espécie de prisão para os desobedientes”¹⁹¹ (Schurb, 2001, p. 253). Nesse sentido, ele traz essa observação adicional para mostrar que, em Melanchthon, a ordem civil não vai se limitar apenas às instituições humanas, controladas por esses governantes, mas inclui também os próprios eventos da história (guerras, desastres e doenças), tal qual o texto primário coloca. Que, por sua vez, funcionam como instrumentos pelos quais Deus restringe o mal, e relembra continuamente à humanidade os limites necessários em meio à convivência. Assim, tal disciplina civil opera nesses dois níveis. Primeiro no institucional, que é regido pelos magistrados. E, em segundo, no providencial, que é regido pelo próprio governo de Deus na criação.

A seguir, Melanchthon enfatiza que existem quatro razões para esse uso da lei, que ele aponta pela primeira vez aqui: as pessoas precisam conhecê-la por causa do mandamento de Deus, uma vez que todos(as) devem obediência a Deus; para evitar penalidades que podem ser executadas por Deus ou pelos magistrados; para preservar a paz pública e a ordem; e para servir como guia a Cristo (“*paedagogia in Christum*”) (Melanchthon, 1559 [2011], p. 121; CR, 21, p. 717). Schurb (2001, p. 254) sintetiza esta parte da seguinte forma:

1. Deus, a quem se deve obediência, ordenou isso.
2. Podem ser evitadas penas com as quais o magistrado ou Deus puna ofensas horríveis (“*atrocia delicta*”).
3. A paz pública pode ser preservada. “Deus exige disciplina para que não pratiquemos violência contra a pessoa ou propriedade de outrem”.
4. A disciplina é *paedagogia in Christum*.¹⁹²

Esses quatro pontos trazidos por Melanchthon, e sintetizados por Schurb, elucidam a lógica pela qual o próprio humanista e reformador compreende o âmbito civil da lei. O primeiro serve para trazer o fundamento teológico dessa dimensão, pois como tem sido visto, tudo se

¹⁹⁰ “[...] were established by God to support discipline...”

¹⁹¹ “[...] and that over and above this step God employed the universal calamities that come to the human race as a sort of prison for the disobedient.”

¹⁹² “1. God, to whom obedience is owed, commanded it. 2. Penalties can be avoided by which the magistrate or God punishes horrible offenses (*atrocia delicto*). 3. Public peace can be preserved. “God demands discipline so that we do not practice violence against the person or property of others.” 4. Discipline is a *paedagogia in Christum*.”

volta a Deus, fundamento último. Dessa maneira a lei precisa ser conhecida e obedecida porque procede do próprio mandamento divino. De maneira que a submissão a ela, por si só, é uma forma de obediência a Deus. O segundo ponto destaca um papel preventivo da lei. Ou seja, ela serve para evitar penalidades, sejam elas impostas pelos magistrados ou pela própria ação divina como visto nas calamidades universais. Assim, ela funciona como contenção do mal exterior. O terceiro ponto, por sua vez, abarca uma relevância social que a lei carrega. Ao resguardar pessoas e propriedades, ela visa preservar a paz pública e impede que a desordem gerada pela vontade humana corrompida desintegre a vida comum. Por fim, o último e quarto ponto traz o horizonte mais profundo dessa dimensão da lei, a saber, que a disciplina civil prepara o caminho para o próprio evangelho. Nesse sentido é que a lei funciona como *paedagogia in Christum*, isto é, servindo para conduzir a humanidade à consciência de sua necessidade em Cristo. Assim, fica claro que o uso civil da lei opera ao mesmo tempo em vários níveis: teológico, moral, social e pedagógico, de maneira a articular a ordem comum da vida com o caminho que leva ao evangelho.

Aqui é importante pontuar uma outra observação feita por Schurb (2001, p. 255-257; 259): na discussão de 1535 sobre o primeiro uso, Melanchthon chamou a lei de mestre / aio em Cristo, e de forma muito breve. Agora, na terceira época, ele expande essa questão em duas linhas básicas. A primeira não estava na discussão da lei nos *Locis* de 1535. O sentido dela é que é preciso que a humanidade refreie suas concupiscências para não lutar contra o Espírito Santo quando ele mover os corações humanos¹⁹³. A segunda linha retoma um ponto já tratado no tópico da lei em 1535. Naquela época, Melanchthon enfatizou que um bom treinamento e disciplina encorajam as pessoas a ouvir e aprender o evangelho. Agora, ele enfatiza que faz parte da disciplina ouvir e ler o evangelho, através do qual o Espírito Santo é eficaz nas pessoas. Com isso, ele estava se movendo para apontar que as boas obras, como, por exemplo, refrear os desejos, ajudariam a reter a fé.

O segundo uso, tal como na versão anterior, é reiterado por Melanchthon como o mais importante. Isso porque o seu papel é mostrar o pecado, acusar, aterrorizar e condenar todas as pessoas. Novamente, ele fala sobre a voz da lei, mas nesta versão do texto vai um pouco adiante na discussão. Melanchthon aponta, como antes, que essa voz da lei ressoa sobre a igreja, mas agora ele enfatiza que ela deve ser sempre rerepresentada à congregação (pois seria o mesmo

¹⁹³ Isso está muito em linha com a mudança que será vista mais especificamente na segunda época, não no tópico da lei, mas sim no tópico da liberdade, que será analisada no capítulo seguinte desta tese. O que elucida, brevemente, também a hipótese de que mudanças no conceito da liberdade implicam em mudanças no conceito da lei.

que um crime ocultá-la) (Melanchthon, 1559 [2011], p. 122; CR, 21, p. 718). Ele explica que a mesma voz foi sentida pela igreja e muito mais por homens como “Adão, Abraão, Jacó, Davi, Ezequias, Paulo, que sentiram os terrores ao reconhecerem seus pecados: como Leão quebrou todos os meus ossos. E os Salmos também estão cheios dessas reclamações”¹⁹⁴ (Melanchthon, 1559 [2011], p. 122; CR, 21, p. 718). Portanto, “a lei é um ‘julgamento perpétuo que condena o pecado em toda a raça humana’, declarou Melanchthon”¹⁹⁵ (Schurb, 2001, p. 260).

Entretanto, ele aponta que na igreja há uma discussão sobre essa questão (Melanchthon, 1559 [2011], p. 122; CR, 21, p. 718), porque os hipócritas pensam que a lei foi estabelecida para que pudessem merecer a reconciliação ou eliminar o pecado. Melanchthon afirma que Paulo corrige esses erros:

Ele diz [Rom. 3, 20]: o conhecimento do pecado se dá através da lei. É como se dissesse: é por isso que a lei se propõe acusar e condenar o pecado, e não o elimina. Também [ibid. 4. 15.]: a lei produz ira. Também [ibid. 7, 7]: através da lei, o pecado se torna eminentemente culpado. Também [1. Cor. 15, 56.]: o aguilhão da morte é o pecado, mas a virtude do pecado é a lei (Melanchthon, 1559 [2011], p. 122-123; CR, 21, p. 718)¹⁹⁶.

Para Melanchthon, seria um absurdo aplicar essas declarações às questões civis, pois elas não contêm advertências sobre práticas civis, mas sobre o julgamento de Deus. Então essa lei não tem serventia nas pessoas carnais, mas sim nos quebrantados. E a ela sempre é necessário acrescentar a proclamação do evangelho. Melanchthon finaliza dizendo: “assim, Paulo diz que estamos aterrorizados, não para que pereçamos, mas para que possamos fugir para o Mediador, pois ‘Ele inclui todos sob o pecado para ter misericórdia de todos’, Rom. 11.32”¹⁹⁷ (Melanchthon, 1559 [2011], p. 123; CR, 21, p. 719).

Em uma comparação desse uso com a época anterior, Schurb (2001) aponta que Melanchthon destaca mais claramente aqui que o conhecimento de Deus foi colocado nas mentes humanas, mas vai além, dizendo que foi revelado ainda de outras maneiras, quais sejam: “por voz e exemplos, como no Paraíso, onde Deus acusou a desobediência, e acrescentou o

¹⁹⁴ “Adam, Abraham, Iacob, David, Ezechias, Paulus, senserunt terrores in agnitione sui peccati: Sicut Leo contrivit omnia ossa mea. Et Psalmi pleni sunt harum querelarum”.

¹⁹⁵ “The law is ‘a perpetual judgment which condemns sin in the entire human race’, Melanchthon declared.”

¹⁹⁶ “Imo inquit [Rom. 3, 20.], per Legem cognitio peccati. Quasi dicat: Ideo proponitur Lex, ut accuset et damnet peccatum, non tollit. Item [ibid. 4. 15.]: Lex iram efficit. Item [ibid. 7, 7.]: Per Legem peccatum fit excellenter reum. Item [1. Cor. 15, 56.]: Aculeus mortis peccatum est, virtus autem peccati Lex est”.

¹⁹⁷ “Ideo Paulus inquit terreri nos, non ut pereamus, sed ut confugiamus ad Mediatorem [Rom. 11, 32.]: Conclusit omnes sub peccato, ut omnium misereatur”.

castigo, a saber, a morte e outras tristezas, para que haja testemunhos do Seu julgamento contra o pecado”¹⁹⁸ (SCHURB, 2001, p. 260).

O terceiro uso da lei, finalmente, pertence às pessoas regeneradas. A terceira época traz esse termo, “regenerados” [“renatis”], o que dá mais clareza ao entendimento desse terceiro uso. Melanchthon explica (Melanchthon, 1559 [2011], p. 123; CR, 21, p. 709): as pessoas regeneradas, uma vez que foram justificadas pela fé, estão livres da lei, ou seja, livres da maldição, da condenação e da ira de Deus (como já foi visto nas épocas anteriores). Porém, a lei deve continuar a ser pregada a elas, para ensinar as obras que Deus deseja que pratiquem.

Schurb (2001) aponta que o que Melanchthon faz é detalhar um uso instrucional da lei: ensinada para apontar o que deve ser feito, as obras que agradam a Deus, “pois Deus não quer que planejemos obras ou adoremos pela nossa própria sabedoria, mas ele quer que sejamos governados pela sua palavra”¹⁹⁹ (Schurb, 2001, p. 264). Quando a razão humana não é dirigida pela palavra de Deus, ela se desvia facilmente, visto que, devido ao pecado, está dominada por desejos perversos e obras iníquas. Ainda assim, “o arranjo divino de que devemos obedecer a Deus permanece imutável”²⁰⁰ (Schurb, 2001, p. 264). Então, embora haja uma certa liberação da lei e da sua condenação por causa de Cristo, no quesito da obediência a lei permanece. Assim, Melanchthon sustenta tanto essa liberdade, relativa à maldição, quanto a permanência de uma certa ordem moral da criação, que juntas compõem uma síntese madura do papel da lei na vida das pessoas regeneradas.

O que Schurb (2001, p. 264-265) destaca especialmente é que essa descrição lembra o parágrafo sobre o terceiro uso da lei nos *Loci* de 1535. Tal como naquele ano, Melanchthon escreve aqui que a lei ensina à comunidade cristã certas obras com as quais devem exercer obediência. Em ambas as épocas ele pontua que cristãos(ãs) são livres da lei, no sentido de serem justificados(as) (*Loci* da segunda época) e não mais condenados(as) (*Loci* da terceira época). E em ambos os *Loci*, a questão da obediência permanece, porque ela agrada a Deus, mesmo que seja rudimentar. Para defender isso nessa época, Melanchthon reutiliza os mesmos argumentos de antes, mas expandidos:

Primeiro, em 1543 ele enfatizou a permanência da lei como uma *ordinatio divina* mais do que em 1535, quando simplesmente observou que era

¹⁹⁸ “[...] by voice and examples as, for instance in Paradise, where God accused disobedience, and added the punishment, namely, death and other sorrows, in order that there might be testimonies of His judgment against sin.”

¹⁹⁹ “For God does not want us to devise works or worship by our own wisdom, but he wants us to be ruled by his word...”

²⁰⁰ “The divine arrangement that we are to obey God remains unchangeable.”

necessário obedecer a Deus. Em segundo lugar – e ainda mais proeminente tendo em vista as quatro frases que lhe foram dedicadas em 1543 – foi o aparecimento de um tema que Melanchthon havia elaborado em outro lugar, mas não em sua descrição de 1535 do terceiro uso: a confusão e a futilidade da autoescolha das obras (Schurb, 2001, p. 265)²⁰¹.

Isso é central para compreender o amadurecimento no pensamento de Melanchthon. Pois ele faz uma diferenciação entre as obras que são escolhidas pela própria razão (consideradas inúteis, mas igualmente perigosas), e as obras que são de fato prescritas pela lei divina. Nesse sentido, o caráter maduro do pensamento dele está em, exatamente, tentar afastar qualquer sombra de voluntarismo moral (vontade como fator básico da conduta) e tentar, em contraponto, garantir que a obediência cristã seja inteiramente definida pela própria Palavra de Deus; a ordem divina.

Foi assim que Melanchthon trabalhou os usos da lei nesses *Loci*, indo além nos exemplos, e dando mais ênfase nas explicações sobre a voz da lei e sobre em que sentido as pessoas regeneradas estão livres da lei, mas vinculados a ela em outro sentido (da obediência). A novidade metodológica desse tópico, nesta época, está menos na criação de categorias inéditas e mais na articulação mais precisa entre obediência e ordem moral.

Nesse sentido, ao destacar os usos nessa época, sobre os primeiros dois usos, Wengert sintetiza o pensamento de Melanchthon dessa maneira:

Para o primeiro uso ele citou 1 Timóteo 1.8 e Gálatas 3.24. O evangelho ensina a justiça do coração; somente a lei ensina a justiça civil, uma justiça escrita nos corações humanos. A outra função da lei é mostrar o pecado e aterrorizar a consciência, a ciência. Aqui Melanchthon citou Romanos 3.19 (Wengert, 1997, l. 1831-1833)²⁰².

Assim, Wengert ajuda a captar como Melanchthon organiza a presença da lei na vida humana. Primeiro, como um elemento de disciplina e preservação da ordem. E, em segundo, como agente de revelação do pecado e destruição da falsa justiça. Para, só por fim, destacá-la como guia para a vida cristã. Essa estrutura permanece a mesma da segunda para a terceira

²⁰¹ “First, in 1543 he emphasized the permanence of the law as an *ordinatio divina* more than he had in 1535, where he had simply noted that it was necessary to obey God. Second — and still more prominent in view of the four sentences devoted to it in 1543 — was the appearance of a theme on which Melanchthon had elaborated elsewhere, but not in his 1535 description of the third use: the confusion and futility of self-chosen works.”

²⁰² “For the first use he cited 1 Timothy 1:8 and Galatians 3:24. The gospel teaches the righteousness of the heart; only the law teaches civil righteousness, a righteousness written on human hearts. The other function of the law is to show sin and terrify the conscience, science. Here Melanchthon cited Romans 3:19.”

época, mas ganha clareza conceitual e força pedagógica em 1559.

A partir da segunda época, contudo, e com mais forte ênfase na terceira época, Melanchthon passa a explorar melhor o terceiro uso da lei, relativo às pessoas regeneradas. Deixando cada vez mais clara uma ideia já presente, de que a obediência não é meio de salvação, mas expressão da nova vida concedida pela fé.

Também é fundamental notar que nessas duas últimas épocas dos *Loci*, com relação aos usos da lei, Melanchthon, como já observado nos *Scholia*, pontuado na segunda parte deste capítulo, mantém a distinção entre a atuação divina nos dois primeiros usos (sempre descritos na voz passiva diante de Deus, porque recaem sobre toda a humanidade) e a atuação humana no terceiro uso, descrito na voz ativa, porque requer uma resposta concreta do justificado. Portanto, nos dois primeiros a humanidade recebe uma ação de Deus que os acusa de seus erros exteriores e interiores, revelando assim o pecado; já o terceiro uso requer um posicionamento ativo por parte dos justificados, que é realizar as obras que Deus ordena.

3.4.7 Tópicos complementares: conselhos, vingança, pobreza e castidade

Finalizado o tópico dos usos da lei, Melanchthon trabalha mais quatro tópicos: *De discrimine consiliorum et praeceptorum* / “A respeito dos conselhos e preceitos” (Melanchthon, 1559 [2011], p. 124; CR, 21, p. 719); *De vindicta* / “A respeito da vingança” (Melanchthon, 1559 [2011], p. 125-128; CR, 21, p. 720-724); *De paupertate* / “A respeito da pobreza” (Melanchthon, 1559 [2011], p. 128-133; CR, 21, p. 724-728); *De castitate* / “A respeito da castidade” (Melanchthon, 1559 [2011], p. 133-137; CR, 21, p. 728-732). Eles são abordados essencialmente da mesma forma que anteriormente. Por isso, não será feita aqui uma análise completa deles, pois já foi feita uma na discussão da época anterior, além de serem temas de menor importância para esta tese.

Basta, neste momento, deixar claro que na terceira época esses tópicos também se encontram presentes (Melanchthon, 1559 [2011], p. 124-137; CR, 21, p. 719-732). A grande diferença nesse momento é o acréscimo de um novo tópico, o *De vindicta* / “A respeito da vingança” (Melanchthon, 1559 [2011], p. 125-128; CR, 21, p. 720-724), que não se encontra nas outras épocas. É um tópico muito pequeno, no qual Melanchthon discorre sobre a vingança ou reparação. Para ele, a vingança pode ser de dois tipos: existem as de caráter público e as de caráter privado. Ao final, ele aponta que elas, no sentido correto, pertencem ao ofício dos governantes, e que é vontade de Cristo que as pessoas voltem atrás com relação aos seus desejos de vindicação privada, uma vez que os pecados acusam a todos (Melanchthon, 1559 [2011], p.

125; CR, 21, p. 721).

Por fim, Melanchthon discute o dito de que a lei da natureza dá direito de repelir força com força. Ele mostra que há limites nisso, pois existe diferença entre defesa e vingança (Melanchthon, 1559 [2011], p. 127-128; CR, 21, p. 722-723). No tópico, a discussão diz respeito a até que ponto a pessoa deve agir por conta própria contra quem está contra ela e até que ponto deve solicitar ajuda às autoridades. Para ele, o correto é sempre optar por essa segunda forma. Os súditos, ministros e quaisquer outros homens são ordenados a não exercerem sua própria vingança e devem solicitar que as autoridades o façam. Ainda, sobre a vingança individual, há uma ordenança também em Mateus 5.39 para que não seja executada. Isso, para Melanchthon, não é um conselho, mas um mandamento e uma proibição. Por isso, ele cita a importância de virtudes como humildade e gentileza nesse caso.

Nota-se que as ideias discutidas neste tópico, de certa forma, já haviam sido trabalhadas por Melanchthon nas demais épocas, mas de forma dispersa dentro de outros tópicos (por exemplo, dentro do tópico sobre preceitos e conselhos). Nesta versão do texto, o tema aparece de forma mais organizada e sistematizada, com um tópico inteiro para discuti-lo.

3.4.8 Síntese: a lei na terceira época dos *Loci*

Após todos esses tópicos, Melanchthon finaliza sua análise da lei nos *Loci* da terceira época. Ao comparar essa época com a segunda, nota-se uma grande semelhança. Os tópicos seguem a mesma ordem, sendo apenas acrescentado o novo tópico relacionado à vingança. Com relação ao restante, mesmo o texto em si sendo igual, em termos de ordenação e tópicos trabalhados, há algumas mudanças sutis.

Por exemplo, na terceira época, Melanchthon enfatiza muito mais a natureza eterna e imutável da lei se comparado com as épocas anteriores, especialmente considerando-se, como Schurb enfatiza, que “ele não havia usado a palavra ‘eterno’ em referência à lei na edição de 1535”²⁰³ (Schurb, 2001, p. 266). Melanchthon também identifica a lei como instrumento ou voz do próprio Deus com mais ênfase na terceira época, “ou seja, ele não se contentava mais em dizer apenas que a lei condenava ou acusava, mas enfatizava que o próprio Deus condenava e acusava através da lei”²⁰⁴ (Schurb, 2001, p. 266).

Ainda nessa última época, Melanchthon inclui quatro pontos sobre a disciplina da lei

²⁰³ “He had not used the word ‘eternal’ in reference to the law in the 1535 edition.”

²⁰⁴ “That is, he was no longer content to say only that the law condemned or accused, but he stressed that God Himself condemned and accused through the law.”

dentro da sua discussão sobre o primeiro uso, começando a se abrir para a ideia de não resistir à obra de Deus e praticar boas obras. E por fim, ele dá muito mais ênfase aqui ao fato de que a lei deve ser considerada uma *ordinatio divina*, defendendo que as obras escolhidas pelas pessoas fiéis são fúteis, mas devem ser levadas em conta aquelas que Deus ordena que sejam feitas. Ao defender isso, também como Schurb aponta, ele “colocou a descrição do terceiro uso em sua ‘forma final’ [...]”²⁰⁵ (Schurb, 2001, p. 266).

Percebe-se, portanto, que, nessa obra, Melanchthon avança seu pensamento sobre as questões citadas, terminando por produzir uma obra quatro vezes maior do que a original de 1521. Nesse momento, já estão muito bem definidos os três usos da lei, que é o tópico fundamental desta tese, ao lado do tópico da liberdade.

3.4.9 A evolução do tema da lei nos *Loci Theologici*

Após analisar cada uma das épocas de maneira autônoma, agora sintetiza-se aqui a evolução pela qual o tema da lei passou no pensamento de Melanchthon dentro do texto dos *Loci*. Para isso, apresenta-se um resumo de cada época, com aquilo de mais importante discutido nela com relação ao tema, seguindo a ordem cronológica.

Nos *Loci* da primeira época, Melanchthon relaciona a lei com aquilo que pode e não pode ser feito. Ele divide a lei em natural, divina e humana (uma divisão base que permanecerá), e as trabalha de forma específica. A lei natural foi gravada no ânimo por Deus. A divina foi sancionada nas Escrituras e se divide em morais, que correspondem ao decálogo (nesse momento, Melanchthon enfatiza que nas Escrituras só existe como conselho o celibato, sendo todo o restante preceito); judiciais, que foram transmitidas aos judeus e canceladas pelo evangelho; e cerimoniais, que prefiguravam os mistérios do evangelho e depois foram anuladas. Finalmente, a lei humana é a instituída pelas pessoas. Divide-se em leis civis, determinadas no âmbito público, e pontifícias (nesse sentido, as que são instituídas para além das Escrituras não devem ser consideradas).

Depois disso, Melanchthon discute qual é o poder da lei, o qual defende ser revelar o pecado. Quando o pecado é revelado, pode resultar em um de dois tipos de pessoas: as pessoas do primeiro tipo praticam as obras da lei; as do segundo tipo ficam perplexas e podem ser consoladas pela mensagem do evangelho. Para encerrar, ele fala da ab-rogação da lei. As leis judiciais e cerimoniais já tinham perdido seu efeito, restando apenas as morais. Estas, por sua

²⁰⁵ “[...] put the description of the third use into its ‘final form’ [...].”

vez, também são ab-rogadas, no sentido de que a lei perde o direito de acusar e condenar. É nesse sentido que o evangelho é liberdade. Mas os que possuem o espírito de Cristo cumprirão a lei do mesmo modo.

Nos *Loci* da segunda época, a lei também diz respeito a como as pessoas devem ser e o que devem fazer. Sobre a lei de Deus, é enfatizado que requer perfeita obediência e movimentos internos da pessoa. Melanchthon a diferencia das leis humanas, que requerem apenas um comportamento externo. Ele também trabalha as divisões da lei entre divinas, naturais e humanas. As leis divinas são as leis morais, judiciais e cerimoniais. As morais são encontradas no decálogo e estão relacionadas com as leis naturais, sendo isso enfatizado com maior clareza nessa versão da obra. O decálogo se divide em duas tábuas. A primeira, dos mandamentos um ao três, fala de Deus. A segunda, dos mandamentos quatro ao dez, fala do próximo. Com relação às leis judiciais e cerimoniais, cristãos(ãs) estão livres delas.

Aqui, Melanchthon trabalha a questão da lei natural num bloco separado. Ela se refere ao conhecimento da lei divina, impresso na mente humana. É uma lei útil para o funcionamento da sociedade. É apresentado um catálogo desse tipo de lei e feita sua associação com o decálogo (as leis morais). Dito isso, pela primeira vez, Melanchthon apresenta os usos da lei, que são três: o uso civil (gera disciplina social), o uso teológico (revela o pecado) e o uso com relação às pessoas regeneradas (levando-as à prática das boas obras). Depois, o reformador trabalha a diferença entre mandamentos e conselhos e explora os temas da pobreza e da caridade. Para encerrar, aborda as promessas da lei, promessas essas que só existem a partir do evangelho. São divididas entre promessas do evangelho e promessas legais.

Em último lugar, nos *Loci* da terceira época é ressaltado que a lei foi dada por Deus, exige perfeita obediência e contém preceitos e promessas. Melanchthon diferencia a lei humana da divina, com a primeira exigindo apenas o comportamento externo e a segunda exigindo obediência interna e externa. Ele mantém a classificação anterior das leis, entre divina, natural e humana. Em seguida, faz uma diferenciação entre a lei divina e a natural. A primeira foi dada nos escritos de Moisés, e a segunda vem por intermédio do conhecimento natural.

A lei divina se divide entre moral, cerimonial e judicial. A moral instrui sobre quatro questões: os propósitos da natureza humana; o atual estado miserável da humanidade; a restauração da vida humana e da vida eterna; e a lei enquanto sentença da ira de Deus. Essas leis culminam no decálogo, divididas entre a primeira e segunda tábua. Já as leis cerimoniais e judiciais foram dadas somente a Israel e por isso foram anuladas no evangelho. Depois disso, Melanchthon faz uma comparação das leis naturais com o decálogo, mostrando a semelhança entre elas. Cada mandamento é relacionado a uma lei natural.

Sobre os usos da lei, ele mantém a divisão, tratando-os em três: civil, teológico e para as pessoas regeneradas. A explicação que ele aponta para cada um desses usos é a mesma da época anterior. Entretanto, na lei civil ele apresenta quatro razões pelas quais elas devem ser levadas em conta: porque o ser humano deve obediência; porque elas existem para evitar penalidades e preservar a paz; e porque são como um guia a Cristo. E enfatiza, novamente, principalmente ao descrever o terceiro uso que a obediência permanece, repetindo isso de diferentes formas; o que por sua vez aponta para o estilo de vida das pessoas regeneradas.

Finalizando, Melanchthon aborda os tópicos da distinção entre conselhos e preceitos, da pobreza e da castidade, mantendo as mesmas ideias de antes. Porém, antes de discutir a pobreza ele acrescenta um tópico para a vingança / reparação, que pode ser de dois tipos, pública ou privada.

Neste capítulo, o objetivo foi mapear o tópico da lei em cada uma das épocas da obra de Melanchthon. Foi discutido como Melanchthon entendia este tema e foram apresentados todos os conceitos a ele relacionados, bem como a evolução da lei desde a primeira até a última época. Também foram apresentados os três usos da lei, particularmente suas definições e a maneira como Melanchthon os desenvolve, visto que é um ponto fundamental para esta tese.

No capítulo a seguir, a mesma análise detalhada será feita com o tema da liberdade, analisando os tópicos através dos quais Melanchthon a desenvolve em cada época, entendendo sua formulação inicial e final, bem como a transformação que o tema sofre. Será defendido que o tema da liberdade sai de um âmbito de determinismo para um âmbito de abertura. Essa abertura, por sua vez, não significa liberalidade, mas sim um estágio de equilíbrio entre a soberania divina e a responsabilidade humana. A construção desse entendimento será importante para que mais tarde, no quinto capítulo, os temas lei e liberdade sejam analisados lado a lado, buscando, então, defender a hipótese desta tese, a saber: que a transformação efetuada no conceito de liberdade abriu espaço para o terceiro uso da lei.

4 O TEMA DA LIBERDADE E SUA TRANSFORMAÇÃO NOS *LOCI THEOLOGICI*

Este capítulo tem como objetivo analisar o tema da liberdade e sua transformação nos *Loci Theologici*. Em Melanchthon, esse conceito passa de um âmbito de determinismo para um âmbito de abertura, mais especificamente, o conceito encontra um nível de equilíbrio entre a soberania divina e a responsabilidade humana. Para traçar essa evolução, este capítulo segue a mesma linha descritiva e minuciosa usada no capítulo anterior, mas agora analisando o conceito de liberdade em cada uma das épocas referenciais do escrito; a saber, a primeira, a segunda e a terceira. Esta parte é composta, portanto, dessa análise em três pontos, sendo cada um referente a uma época e, por fim, busca-se clarificar, de forma mais direta, a evolução do tema, apontando sua maturação e conceituação final.

Contudo, antes de entrar na análise das épocas em si, faz-se necessária uma clarificação. Este capítulo optou pelo uso da palavra “liberdade” em seu título para indicar qual conceito do pensamento de Melanchthon será mapeado (tal como feito no capítulo anterior com o conceito de lei). Reconhece-se aqui que o termo “liberdade” é um conceito agregador, pois ele permite abordar diferentes nuances teológicas (como determinismo, livre-arbítrio, vontade cativa / livre, predestinação etc.). Sendo assim, é usado aqui para evitar um comprometimento, desde o início, com uma terminologia técnica. Na verdade, o próprio Melanchthon, ao tratar do tema, usa conceitos distintos nas diferentes versões dos *Loci*, como será visto a seguir. Por isso, entende-se o termo “liberdade” como mais flexível para o capítulo. Contudo, ao final, será feita uma discussão mais técnica do termo dentro do pensamento de Melanchthon, que resultará na definição de uma terminologia mais adequada. Será que, quando se fala do pensamento de Melanchthon, é mais apropriado usar o termo “livre-arbítrio”, “liberdade”, “vontade livre” ou outro? Isso será definido para clarear a hipótese desta tese, tema do capítulo seguinte.

É preciso também ressaltar que o foco deste capítulo é o entendimento de Melanchthon sobre o tema. Sabe-se que existe toda uma tradição teológica que já olhou para essa questão e trouxe diferentes contribuições. Como Gregory B. Graybill (2010, p. 15-57) coloca, há muitos autores que desenvolveram uma teologia extensa acerca da liberdade, como “Agostinho, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, Duns Scotus, Guilherme de Ockham, Gregório de Rimini, Gabriel Biel, Johann von Staupitz, Erasmo e Lutero” (p. 15), dentre outros. Contudo, o foco neste momento é explorar o pensamento de Melanchthon especificamente nos *Loci Theologici* (ou seja, não serão trazidas para a discussão também outras obras do humanista e reformador), visto que o objetivo deste trabalho está nesse escrito teológico.

Ao traçar a evolução do pensamento de Melanchthon sobre a liberdade, espera-se

compreender de que maneira o autor reformula progressivamente seu raciocínio, culminando na articulação mais equilibrada entre ação divina e resposta humana. Esta análise minuciosa faz sentido, pois, como se buscará desenvolver no capítulo seguinte, é exatamente essa mudança interna que torna possível a consolidação e valorização do terceiro uso da lei; uma vez que a liberdade deixa de estar restrita à inexistência ou a termos de passividade, e passa a ser integrada a uma lógica teológica que admite resposta humana sem romper com a iniciativa divina.

Nesse sentido, a análise aqui proposta converge com a leitura de Graybill, quando ele aponta que essa mudança na maneira de compreender a liberdade e sua relação com a ação divina não diz respeito somente a uma controvérsia restrita ao século XVI, mas expressa um debate que continua vivo no interior da tradição protestante. Assim, segundo o autor, ao acompanhar essa transformação no pensamento do humanista e reformador, tem-se

[...] um vislumbre não apenas de uma das grandes questões da teologia do século XVI, mas também de um debate contínuo dentro da mente evangélica moderna – pois a Bíblia do século XVI é essencialmente a mesma Bíblia do século XXI, e, quer se acredite nela pessoalmente ou não, ela continua a exercer uma forte influência na sociedade moderna – se não mais tanto na Europa Ocidental, certamente ainda na América do Norte e, cada vez mais, na Ásia, na África e na América do Sul²⁰⁶ (Graybill, 2010, p. 3).

4.1 O TEMA DA LIBERDADE NOS *LOCI* DA PRIMEIRA ÉPOCA

Nos *Loci* de 1521, no original em latim, Melanchthon trabalha o tema da liberdade a partir do seguinte tópico: *De hominis viribus adeoque de libero arbitrio* / “A respeito das capacidades do ser humano, ou seja, do livre-arbítrio” (CR, 21, p. 86). Este é o único tópico sobre o tema nessa primeira época.

No início desta época, quando Melanchthon faz uma introdução aos tópicos comuns em questões teológicas, declara sua intenção de promover uma síntese da doutrina cristã, pois deseja mostrar para onde os estudos dos jovens devem ser dirigidos. A partir disso, ele lista vários tópicos e defende que alguns são incompreensíveis (por exemplo, os mistérios da divindade), enquanto outros, o próprio Cristo deseja que sejam mais facilmente conhecidos

²⁰⁶ “[...] a glimpse not only of one of the great issues of sixteenth-century theology, but also of an ongoing debate within the modern evangelical mind — for the Bible of the sixteenth century is essentially the same as the Bible of the twenty-first century, and whether or not one believes it personally, it continues to exert a strong influence on modern society – if not so much in western Europe anymore, then certainly still in North America, and, increasingly, in Asia, Africa, and South America.”

(como os tópicos do pecado, da lei e da graça). Exatamente por isso, Melanchthon afirma: “delinearemos outra lógica desses tópicos, de forma que te recomendem o Cristo, fortaleçam a consciência, encorajem o ânimo contra Satanás”²⁰⁷ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 43; CR, 21, 85). Assim, ele deixa claro seu objetivo e a razão para ter decidido trabalhar cada tópico.

Entretanto, embora declare isso, Melanchthon começa seus *Loci* de 1521 abordando o livre-arbítrio. É uma escolha curiosa, uma vez que esse não é um tópico simples e que não há fácil concordância sobre ele. Ainda mais curioso do que a escolha desse tema para o primeiro tópico é o fato de que, no decorrer da escrita, o próprio autor reconhece a excentricidade de fazer isso. Ele pontua:

Mas parecerei inepto, eu que falei imediatamente no início da obra sobre o tópico mais áspero, sobre a predestinação. Mas o que importa que eu coloque em primeiro ou em último lugar no compêndio aquilo que diz respeito a todas as partes do nosso debate? E como com certeza deve ser tratado do livre-arbítrio no primeiro tópico, quem [sou eu para que] pudesse dissimular a sentença da Escritura a respeito da predestinação, quando a Escritura priva a liberdade da nossa vontade em troca da necessidade da predestinação? Embora certamente eu não julgue trazer nada de novo, com essa sentença, instruí de início as mentes jovens quanto a que todas as coisas acontecem não conforme as decisões e o empenho dos seres humanos, mas conforme a vontade de Deus²⁰⁸ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 53; CR, 21, 89).

Observa-se, a partir disso, a consciência autocrítica de Melanchthon quanto a essa estrutura escolhida para iniciar seus tópicos teológicos: ele reconhece que pode parecer “inepto” por começar justamente pelo tema mais difícil: o livre-arbítrio e a predestinação. Mas se justifica de forma tanto teológica quanto prática: para ele, esse não é um entre outros temas, mas a base a partir da qual todos os outros devem ser compreendidos. Logo, a escolha não é arbitrária, mas estratégica e confessional. A ênfase na “sentença da Escritura” mostra que, já neste momento, sua hermenêutica parte da centralidade do texto bíblico, em oposição aos sistemas filosóficos. Dito isso, nota-se que o ponto-chave desse momento é a afirmação de que “todas as coisas acontecem não conforme as decisões e o empenho dos seres humanos, mas conforme a vontade de Deus”, o que antecipa toda a argumentação do autor nesta época e

²⁰⁷ “[...] delineabimus eorum locorum rationem qui Christum tibi commendent, qui conscientiam confirment, qui animum adversus Satanam erigant”.

²⁰⁸ “Quanquam quid attinet in Compendio primo, an postremo loco id agam, quod in omnes disputationis nostrae partes incidet. Et cum de libero arbitrio omnino primo loco agendum esset, qui potui dissimulare sententiam scripturae de praedestinatione, quando voluntati nostrae libertatem, per praedestinationis necessitatem adimit scriptura. Quanquam non omnino nihil puto referre, statim pueriles mentes hac sententia imbui, quod omnia eveniant, non iuxta hominum consilia et conatus, sed iuxta dei voluntatem”.

também deixa clara sua lógica determinista em toda a estrutura destes *Loci*. Nesta época, a liberdade humana é descartada logo no início, e o conceito de vontade é submetido à predestinação divina.

Isso demonstra que, aqui, Melanchthon defende o determinismo, a ausência de livre-arbítrio na vontade humana e a predestinação. Como destaca Graybill (2010, p. 84), “de modo geral, no início da década de 1520, Melanchthon negava veementemente qualquer liberdade da vontade. Sua justificativa para essa posição se baseava em dois argumentos principais: (1) a Queda (com a incontrollabilidade das afeições) e (2) a predestinação”²⁰⁹. Esse posicionamento logo no início da obra não é acidental, mas sim espelha a visão do Melanchthon jovem, extremamente próxima das ideias defendidas por Lutero. O período entre 1520 e 1521 foi extremamente significativo nesse sentido, como aponta Gross (2018, p. 11):

[...] foram publicadas obras marcantes de Lutero que exprimiam o espírito libertário da Reforma nascente: *Das boas obras*, *Da liberdade cristã*, *Do cativo babilônico da Igreja* e *À nobreza cristã da nação alemã acerca da melhoria do estamento cristão*; houve a dieta de Worms; Lutero foi excomungado e se escondeu na fortaleza de Wartburgo. Na mesma época, Melanchthon lecionava sobre a Carta aos Romanos, o que seria a primeira base da redação dos *Loci Theologici* que foram publicados em 1521, como se pode ler no prefácio da obra. Trata-se, assim, de uma edição que, por um lado, espelha as críticas à especulação escolástica do jovem humanista, ao mesmo tempo em que mostra uma adesão decisiva aos ideais reformatórios encarnados na posição de Lutero.

Observa-se que esse é um período marcado por grande ebulição teológica e política. Como pano de fundo, tem-se Lutero em conflito direto com a Igreja de Roma e a Reforma ganhando espaço com uma teologia de ruptura. Melanchthon, ainda muito jovem, com 24 anos, está profundamente imerso nesse ambiente – não apenas como espectador, mas também como participante ativo, por exemplo, lecionando sobre a Epístola aos Romanos e formulando uma teologia sistemática que absorve as peculiaridades do seu tempo. Nesse sentido, esse trecho de Gross (2018) reforça que a primeira edição dos *Loci* não é só uma elaboração teórica neutra, mas uma expressão direta das ideias do autor, que estão sendo moldadas pela sua paixão pela Reforma. A crítica à escolástica e o alinhamento às ideias de Lutero, principalmente no que diz respeito ao tema da liberdade, faz dessa obra um texto de militância teológica, com linguagem incisiva e fortemente determinista, mas também de estrutura prática.

²⁰⁹ “Overall, in the early 1520s, Melanchthon staunchly denied any freedom of the will. His justification for this stance rested on two main arguments: (1) the Fall (with the uncontrollability of the affections), and (2) predestination.”

Colocadas estas questões iniciais, a seguir, examina-se a estrutura argumentativa de Melanchthon ao trabalhar o tema da liberdade nos *Loci* da primeira época. Defende-se que ele traça um caminho para defender o determinismo – ou seja, a falta de livre-arbítrio da vontade humana – que pode ser analisado em seis pontos principais, os quais guiam a discussão.

4.1.1 Crítica à tradição filosófica e teológica anterior

É com uma crítica a toda a tradição filosófica e teológica prévia que Melanchthon inicia seu texto. No que diz respeito ao tema do livre-arbítrio, ele começa com um comentário insatisfeito acerca de Agostinho, Bernardo e os gregos, os quais, segundo ele, comentaram o tema de modo insuficiente, pois interpretaram as Escrituras com o intuito de satisfazer a razão. Aqui, observa-se claramente o jovem Melanchthon falando contra a escolástica, como apontado por Gross (2018, p. 11). Para Melanchthon, principalmente neste tema, a doutrina cristã discorda claramente da filosofia e também da razão humana. Entretanto, “[...] gradualmente a filosofia se insinuou no Cristianismo, e o dogma ímpio do livre-arbítrio foi recebido, e os benefícios de Cristo foram obscurecidos por esta sabedoria profana e animalesca da nossa razão”²¹⁰ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 45; CR, 21, 86).

Isso revela o quanto Melanchthon se desagrada do que considera uma insinuação da filosofia sobre o Cristianismo, cujo ápice está na questão do livre-arbítrio. Este tema, segundo o autor, quando adentra a doutrina cristã, tira o foco daquilo que Cristo fez, obscurecendo, assim, o assunto mais importante – os benefícios, aquilo que o ser humano recebe de Cristo – em função do seu foco no que os seres humanos podem ou não podem. Nesse sentido, como Graybill (2010, p. 89) destaca,

para Melanchthon, tudo nos comentários existentes cheirava a filosofia. A falsa doutrina do livre-arbítrio havia entrado na igreja por meio da filosofia (isto é, especulação teológica à parte da revelação). Nos *Loci*, Melanchthon não conseguia dizer coisas ruins o suficiente sobre a razão na religião.

Essa rejeição da razão na religião é observada em Melanchthon, principalmente, quando ele chama de “sabedoria profana e animalesca” a influência filosófica (especialmente a razão de Platão e os ensinamentos de Aristóteles) sobre a doutrina cristã²¹¹. Sob essa perspectiva, o

²¹⁰ “[...] irrepsit philosophia in Christianismum, et receptum est impium de libero arbitrio dogma, et obscurata Christi beneficentia per prophanam illam et animale rationis nostrae sapientiam”.

²¹¹ Embora Melanchthon critique duramente a filosofia, sua posição é carregada de uma certa tensão, pois: a) ele escreve seu texto dentro da tradição dos *Loci*, que deriva dos tópicos aristotélicos,

livre-arbítrio se apresenta como uma noção estranha e contrária às letras divinas.

4.1.2 Redefinição antropológica: divisão do ser humano

Após apontar a “sabedoria profana e animalesca da razão”, Melanchthon rapidamente busca contrapor isso ao ensino bíblico, que para ele é sempre claro. A partir disso, decide mostrar o que é a correta definição do ser humano, tentando ir contra essa razão deturpada. Essa definição é dada em duas partes. Uma parte do ser humano é voltada à capacidade de conhecer, e a outra é voltada à capacidade de buscar ou evitar o que foi conhecido.

A primeira faceta do ser humano é a que permite que perceba, compreenda e raciocine. Nela está o elemento da cognição: por meio dela, pode-se comparar coisas e deduzir algo sobre alguma questão. Trata-se, portanto, da parte humana voltada ao raciocínio, a parte da construção do conhecimento. Já a segunda faceta, a capacidade através da qual se busca ou se evita o que foi conhecido, é a parte de onde se originam os afetos (*affectus*). Sendo assim, antes de prosseguir com a análise do texto dos *Loci*, é necessário compreender com mais profundidade o que vem a ser os afetos no pensamento de Melanchthon. E, nesse sentido, também é importante discutir o uso desse termo nas traduções da obra.

Quem traz um esclarecimento desse entendimento é Eduardo Gross (2018, p. 18), tradutor dos *Loci* para o português, onde encontra-se a palavra “afetos”. Ele explica que, em sua tradução, o termo “afeto” foi mantido por razões de fidelidade etimológica ao original em latim, *affectus*. No entanto, Gross (2019) reconhece que havia uma alternativa possível, o termo “afeição”, conforme apresentado por Abbagnano em seu Dicionário de Filosofia. Essa é uma possibilidade porque a concepção de *affectus* em Melanchthon é próxima do sentido de paixões (*pathós*), enquanto algo que domina o ser humano, e não simples emoções neutras. Assim, ambas as traduções seriam possíveis. Mas, aqui, o tradutor para o português optou por manter o termo *affectus* como “afeto”, buscando preservar a coerência conceitual da obra. Sendo assim, o uso do termo “afeto” não se deu por acaso, de forma acidental, ou por escolha meramente linguística, mas Gross (2018) almejou manter a densidade filosófica e teológica da terminologia empregada por Melanchthon em sua antropologia reformatória.

mediada por Erasmo e Agrícola; b) ainda nos *Loci* de 1521, ele já reconhece que a razão humana pode discernir normas morais e civis, incluindo a conveniência do culto a Deus; e c) seu pensamento contempla elementos da filosofia natural, principalmente quando ele descreve a ação dos afetos e a limitação das capacidades humanas. O fato de Melanchthon fazer uma crítica e ao mesmo tempo certa apropriação revela, portanto, que ele não rejeita a racionalidade em si, mas sim o uso da razão enquanto um critério normativo para verdades teológicas.

Dito isso, cabe uma breve definição do que são os “afetos” no pensamento do humanista e reformador: “o texto dos *Loci Theologici* de 1521 deixa totalmente claro que o termo não se refere meramente a emoções de caráter neutro, mas sim a forças internas à pessoa que a dominam para além de sua possibilidade de controle, seja pela razão, seja pela vontade” (Gross, 2018, p. 18). Isso quer dizer que, em Melanchthon, os afetos são potências internas, que vão além da capacidade de raciocínio e até mesmo da capacidade volitiva do ser humano. Ou seja, não são meramente sentimentos passageiros ou neutros, mas forças que invadem a consciência e impulsionam as ações humanas, de forma que a razão e a vontade não conseguem ir contra eles e nem mesmo regulá-los. Por isso, os afetos podem ser mais bem-compreendidos como paixões que dominam, em vez de emoções que podem ser controladas. Isso é fundamental para a crítica de Melanchthon ao livre-arbítrio, pois deixa claro sua visão de que o ser humano é movido por afetos incontroláveis, e não livre para escolher o bem ou ir contra o mal.

Após esse esclarecimento, é possível, então, retornar ao texto de Melanchthon. Se, na primeira capacidade, o ser humano raciocina, nesta segunda, onde estão os afetos, existe um impelir ou compelir independente com relação àquilo que foi pensado. Essa capacidade, na maior parte do tempo, é chamada pelos filósofos de “vontade”, “afeto” ou “apetite” (*voluntatem, affectum, appetitum*) (Melanchthon, 2018 [1521], p. 47; CR, 21, 87), no sentido de um apetite superior.

Melanchthon esclarece que não deseja, com suas concepções, separar a percepção do intelecto. Mesmo que exista uma diferenciação entre o apetite das percepções (em que se dão as necessidades básicas, como fome e sede) e o apetite superior (aquele em que se encontram “o amor, o ódio, a esperança, o medo, a tristeza, a ira e os afetos que a partir deles nascem, o que [aqueles filósofos] chamam de vontade”²¹²; Melanchthon, 2018 [1521], p. 47; CR, 21, 87), Melanchthon não está apenas retomando a linguagem da vontade, mas sim chamando atenção para o fato de que mesmo os afetos superiores (que os escolásticos costumavam identificar como mais elevados e racionais) também participam da corrupção que é produzida pelo pecado.

É nesse momento que Melanchthon se posiciona claramente. Os filósofos chamam isso meramente de vontade. Além disso, fizeram ainda pior, trazendo um outro nome para a mesma coisa: livre-arbítrio, que é “a vontade conjugada com o conhecimento, ou com a resolução do intelecto”²¹³ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 47; CR, 21, 87). De semelhante modo, chamam o intelecto conjugado à vontade de razão. Fazendo sua crítica, Melanchthon, então, pede que o(a)

²¹² “[...] amor, odium, spes, metus, tristitia, ira et qui ex his nascuntur affectus insunt, ipsi voluntatem vocant”.

²¹³ “[...] vocant coniunctam voluntatem cum cognitione, seu consilio intellectus”.

leitor(a) guarde sua definição, que ela é a base para todo o desenvolvimento da sua argumentação, e afirma: “nós não utilizaremos nem o termo razão nem o termo livre-arbítrio, mas chamaremos as partes do ser humano de capacidade de conhecer e de capacidade sujeita aos afetos, isto é, ao amor, ao ódio, à esperança, ao medo e similares”²¹⁴ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 47; CR, 21, 87). Nesse sentido, o conhecimento sempre recomenda coisas boas, mas a capacidade sujeita aos afetos as rejeita.

De modo geral, fica claro que Melanchthon

postulou que em todas as pessoas existiam dois poderes: o primeiro era o poder da cognição (*vis cognoscendi*), e o segundo era o poder no qual os afetos nasciam (*vis in qua affectus nascuntur*). As obras da cognição eram sentir, ver, ouvir, raciocinar e pensar; e as obras dos afetos eram amar, odiar, temer e lamentar²¹⁵ (Graybill, 2010, p. 86).

Assim, em uma linguagem melanchthoniana, pode-se dizer que a capacidade sujeita aos afetos sempre vence a capacidade de conhecer.

4.1.3 Soberania de Deus e predestinação – nenhuma liberdade

Ao avançar na sua argumentação, Melanchthon passa a discutir as capacidades com relação ao ensino bíblico. A lei diz respeito às capacidades de conhecer, uma vez que é o conhecimento daquilo que deve ser feito. Já na capacidade dos afetos estão a virtude e o pecado. E a liberdade, por sua vez, não se situa na parte cognoscente (*cognoscentem*) (Melanchthon, 2018 [1521], p. 49; CR, 21, 87), mas sim é forçada em diferentes direções, obedecendo à vontade. Liberdade é “poder agir ou não agir, poder agir de tal ou qual modo”²¹⁶ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 49; CR, 21, 87). Daí surgem os questionamentos: “se a vontade não é livre, e quão livre ela é”²¹⁷ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 49; CR, 21, 87). E a resposta é colocada imediatamente por Melanchthon: “uma vez que todas as coisas que ocorrem necessariamente ocorrem de acordo com a predestinação divina, nada da nossa vontade é liberdade”²¹⁸

²¹⁴ “Nos neque rationis, neque liberi arbitrii voce utemur, sed hominis partes nominabimus vim cognoscendi, et vim obnoxiam adfectibus, hoc est amori, odio, spei, metui, et similibus”.

²¹⁵ “[...] posited that in all people two powers existed: the first was the power of cognition (*vis cognoscendi*), and the second was the power in which the affections were born (*vis in qua affectus nascuntur*). The works of cognition were to feel, see, hear, reason, and think; and the works of the affections were to love, hate, fear, and mourn”.

²¹⁶ “[...] posse agere, aut non agere, posse sic aut aliter agere”.

²¹⁷ “[...] vocatur sit ne libera voluntas, et quatenus libera sit”.

²¹⁸ “Quandoquidem omnia quae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas”.

(Melanchthon, 2018 [1521], p. 49; CR, 21, 87-88). Para corroborar isso, ele cita alguns versículos bíblicos: Romanos 11.36, Efésios 1.11, Mateus 10.29, Provérbios 16.4 e 20.24, Jeremias 10.23, Gênesis 15.16, 1 Samuel 2.25, 1 Samuel 10.26, 1 Reis 12.15, Romanos capítulos 9 e 11, todo o livro de Eclesiastes e Lucas 12.7.

É importante notar aqui a forma como Melanchthon incorpora o tema da predestinação. Nota-se, em sua estrutura argumentativa, que isso é feito por meio do que ele considera ser o claro ensino das Escrituras, não partindo, portanto, meramente da experiência humana ou de uma análise psicológica da vontade para tratar o tema. Em outras palavras, ao enfatizar a ausência de livre-arbítrio, Melanchthon não defende isso só porque observa uma fraqueza humana (baseada em seus afetos falhos); essa ausência da liberdade é teologicamente necessária, já que existe o decreto soberano de Deus. Desse modo, quando o tema da predestinação surge na argumentação, não é uma consequência secundária. É a base e fundação teológica de toda a discussão. Fica evidenciado, então, que a vontade humana (ou, neste caso, a falta dela) está submetida e definida, primeiramente por uma ordem divina que antecede qualquer ato, escolha ou desejo, e depois por sua fraqueza humana e afetos falhos.

É por isso que Melanchthon busca defender que, nas Escrituras, tudo ocorre por necessidade, por ação de Deus; logo, por soberania de Deus. Isso significa “oprimir e condenar tanto a sabedoria quanto a prudência da razão humana”²¹⁹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 53; CR, 21, 88-89). Sendo assim, neste ponto da discussão, sem muito aprofundamento, Melanchthon introduz o tema da predestinação defendendo-a radicalmente. Considera-se que ele faz isso porque, sendo esse tema a base de tudo na sua visão, não requer muita defesa ou justificação, uma vez que, teologicamente, é dado como a *priori*²²⁰. Em uma única defesa trazida sobre a predestinação, Melanchthon recorre a Eclesiastes 8.17, quando Salomão enuncia: “e compreendi que, de todas as obras de Deus que acontecem sob o sol, o ser humano não possa descobrir nenhuma razão delas”²²¹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 53; CR, 21, 89). Com isso, ele reafirma que “todas as coisas acontecem não conforme as decisões e o empenho dos seres humanos, mas conforme a vontade de Deus”²²² (Melanchthon, 2018 [1521], p. 53; CR, 21, 89). Trata-se, assim, de uma defesa certa da predestinação como tema que antecede

²¹⁹ “Multum enim omnino refert ad premendam, damnandamque humanae rationis tum sapientiam tum prudentiam, constanter credere, quod a deo fiant omnia”.

²²⁰ Cabe ressaltar que esta é uma interpretação que esta tese aplica apenas à primeira época (segunda edição) dos *Loci Theologici*, pois o argumento posterior será eminentemente diferente (em verdade, até mesmo oposto).

²²¹ “Et intellexi, quod omnium operum dei nullam possit homo invenire rationem eorum quae sub sole fiunt”.

²²² “[...] quod omnia eveniant, non iuxta hominum consilia et conatus, sed iuxta dei voluntatem”.

toda a argumentação construída pelo autor.

4.1.4 Liberdade externa *versus* afetos internos

Em um contraponto à discussão que vinha sendo feita, quando Melanchthon avalia a capacidade da vontade humana levando em conta a compreensão natural, chega à conclusão de que existe nela um certo tipo de liberdade com relação ao exterior, por exemplo: “como estar em teu poder tu mesmo experimentares saudar uma pessoa ou não saudar, te vestires com esta roupa ou não te vestires, te alimentares com carnes ou não te alimentares”²²³ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 57; CR, 21, 90). Segundo o autor, foi nisso que os filósofos se concentraram para atribuir liberdade à vontade. Isto é, por uma mera possibilidade de escolha ou posicionamento exterior, atribuíram liberdade ao ser humano, dando a ele a capacidade de decidir. Entretanto, de acordo com a hermenêutica de Melanchthon, Deus não leva em conta as obras exteriores, mas apenas os impulsos do coração. Sendo assim, as Escrituras não falam desse tipo de liberdade.

Para Melanchthon, em oposição, “os afetos internos não estão em nosso poder”²²⁴ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 57; CR, 21, 90). A vontade não pode tomar decisões com relação a amor, ódio ou outras coisas do mesmo tipo, uma vez que sempre “um afeto é vencido por outro”²²⁵ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 57; CR, 21, 90). Então, para não haver confusão com o termo usado pelos filósofos (que ele trata como sofistas), o humanista e reformador sugere que no lugar da palavra “‘vontade’ podemos empregar o termo ‘coração’”²²⁶ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 57; CR, 21, 90), pois a própria “Escritura chama o coração de parte mais importante do ser humano, e de fato diz a seu respeito que nela nascem os afetos”²²⁷ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 57; CR, 21, 90). Os filósofos, logo, falham quando defendem que a vontade está em oposição aos afetos, ou que o intelecto pode estabelecer um afeto.

Nesse sentido, Melanchthon faz uma provocação: “que é, pois, a vontade, se não é a fonte dos afetos?”²²⁸ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 57; CR, 21, 90). Essa passagem requer cuidado, pois uma leitura superficial poderia sugerir que ele está concordando com o

²²³ “[...] ut ipse experiris in potestate tua esse, salutare hominem, aut non salutare, indui hac veste, vel non indui. vesci carnibus aut non vesci”.

²²⁴ “[...] interni adfectus, non sunt in potestate nostra”.

²²⁵ “[...] adfectus adfectu vincitur”.

²²⁶ “[...] voluntatis vocabulo cordis”.

²²⁷ “[...] scriptura potissimam hominis partem cor vocat, adeoque eam in qua nascuntur adfectus”.

²²⁸ “Quid enim este voluntas, si non adfectuum fons est?”

pensamento dos filósofos. Contudo, não é isso o que ocorre. O que Melanchthon defende aqui é que a vontade (ou, em uma palavra mais bem-selecionada, de acordo com a sua argumentação, o coração) não é o poder que controla os afetos, mas sim representa o lugar de onde eles emergem – ou seja, é a mais profunda expressão da pessoa. Ao se referir à “fonte”, ele está apontando para o lugar de onde isso emerge, e não para um âmbito controlador. O humanista e reformador insiste, então, que não é o intelecto que estabelece os afetos e nem mesmo a vontade que os domina; na verdade, são os afetos que se movimentam no coração de acordo com suas forças e conflitos.

A partir disso, Melanchthon questiona: “o que, então, faz com que nós, seres humanos, muitas vezes escolhamos o oposto do afeto?”²²⁹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 59; CR, 21, 90). A resposta é: porque o ser humano muitas vezes decide, por meio da obra externa, fazer algo diferente daquilo que está em seu coração ou vontade – um afeto é vencido por outro. Sobre isso, ele cita o seguinte exemplo: “como não se pode negar que Alexandre da Macedônia seja um amante dos prazeres; entretanto, aprecia o trabalho e evita os prazeres porque se inflama mais em relação à glória; não porque não os ame, mas porque ame a glória com mais veemência”²³⁰ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 59; CR, 21, 91). Ou seja, os afetos humanos são guiados pela paixão humana. Algo apreciado pode confrontar-se com os demais afetos. Outro exemplo disso seria alguém que trata bem, por simulação, alguém que odeia: é simulada uma “afabilidade na ação externa, em que, segundo a natureza, parece haver alguma liberdade”²³¹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 59; CR, 21, 91). Essa é a vontade que os escolásticos defendem, a qual afirmam ser uma capacidade que pode ser mudada (uma pessoa sente ódio, mas pode estabelecer que não quer mais odiar). Para Melanchthon, os que defendem tal tipo de vontade estão “loucos” (*insanire*) (Melanchthon, 2018 [1521], p. 61; CR, 21, 91), pois não se muda um afeto por vontade; simplesmente um afeto é vencido por outro, e uma certa obra é simulada externamente. Com relação a isso,

a Bíblia falava de lei, pecado e graça em relação aos afetos internos e não às obras externas. Melanchthon reconheceu que algumas afeições externas (como a fome) poderiam ser vencidas (por exemplo, quando um cachorro fica tão absorto em uma brincadeira que se esquece de comer). Entretanto, os afetos internos eram inconquistáveis. Então, por que se vangloriar da liberdade em atos externos quando Deus exigia pureza de coração? Como os humanos

²²⁹ “Qui fit igitur cur saepe diversum ab adfectu homines eligamus?”

²³⁰ “ut negari non potest quin voluptatum amans sit Alexander Macedo, tamen quia gloriam magis ardet, deligit laborem, voluptates adspernatur, non quod eas non amet, sed quod vehementius amet gloriam”.

²³¹ “[...] comitatem in externo opere, in quo secundum naturam videtur esse quaedam libertas”.

não podiam alcançar a pureza de coração por seus próprios esforços, isso mostrava que a vontade não era livre²³² (Graybill, 2010, p. 90).

Essa colocação de Graybill (2010) reforça o argumento de Melanchthon de que Deus considera os afetos internos, e não as ações externas. Ainda que certas afeições externas possam ser superadas, como no exemplo da fome, os afetos internos permanecem incontroláveis. Por isso, atribuir liberdade à vontade com base em atos visíveis não se sustenta teologicamente. Como a exigência divina é a pureza do coração – e esta não pode ser alcançada por esforço humano –, conclui-se que a vontade não é verdadeiramente livre. Trata-se, portanto, de uma crítica direta à valorização da liberdade externa quando a estrutura interna da vontade revela completa impotência.

Em suma, Melanchthon defende que muitas coisas são ideias fictícias do intelecto, mas não uma obra, de fato, da vontade. Ou seja, “podes fazer com que o teu coração comande com o intelecto os teus membros exteriores, a língua, as mãos, os olhos, de modo diverso de como está o afeto do espírito, porque por natureza somos mentirosos”²³³ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 61; CR, 21, 91). A simulação externa, portanto, não altera a realidade dos afetos; apenas confirma a fragilidade e a duplicidade da condição humana.

4.1.5 Crítica à antropologia filosófica e terminologia escolástica

Uma questão importante no debate sobre o afeto é que, para as escolas filosóficas, o afeto de fato existe, mas elas o chamam de fraqueza natural, posto que a natureza tem “atos elícitos contrários” (*actus elicitos diversos*) (Melanchthon, 2018 [1521], p. 63; CR, 21, 92). Nesse contexto, “elícitos” se refere ao conceito escolástico, no sentido dos atos produzidos pela própria vontade (cf. nota 1, Gross, 2018, p. 63). Ao levar isso em conta, eles consideram que a natureza pode produzir atos contrários a um “primeiro impulso” através da vontade. Mas Melanchthon nega “haver tal capacidade no ser humano que possa se contrapor seriamente aos afetos”²³⁴ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 63; CR, 21, 92). Para ele, esses atos que os

²³² “The Bible spoke of law, sin, and grace in relation to the internal affections rather than to external works. Melanchthon acknowledged that some external affections (like hunger) might be conquered (for example, when a dog gets so engrossed in play that it forgets to eat). However, the internal affections were unconquerable. So why boast of freedom in external acts when God required purity of heart? Because humans could not attain purity of heart by their own efforts, this showed that the will was not free.”

²³³ “Fieri potest ut diversum imperet cum intellectu cor tuum membris exterioribus, linguae, manibus, oculis, atque est adfectus animus, quia natura mendaces sumus”.

²³⁴ “[...] vim esse ullam in homine, quae serio adfectibus adversari possit”.

escolásticos defendem não passam de uma ideia fictícia do intelecto. E o que Deus leva em conta não é o intelecto e a simulação, mas sim o coração e seus afetos, que são a parte mais elevada do ser humano.

Diante disso, Melanchthon levanta uma questão: “por que Deus estimaria o ser humano a partir da parte mais débil, e não antes a partir da melhor, se a vontade é até certo ponto diferente do coração, e melhor e mais forte do que a parte dos afetos?”²³⁵ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 63; CR, 21, 92). Com isso, ele critica a ideia de que a vontade racional (que é fraca e separada dos afetos) é o critério que Deus usa para julgar os seres humanos. Na verdade, Deus usa o critério do coração (o lugar em que estão os afetos que movem a pessoa). Esse tipo de raciocínio deve ser compreendido, segundo Graybill (2010), a partir de uma lógica teológica: Melanchthon rejeitava construções doutrinárias baseadas somente na razão ou no empirismo filosófico, pois, para ele, “posições puramente filosóficas (ou seja, construções derivadas de uma epistemologia do empirismo) eram inválidas como declarações teológicas”²³⁶ (Graybill, 2010, p. 94). Por isso, toda afirmação teológica deveria ser fundamentada na autoridade da Escritura.

Por outro lado, Melanchthon admitia que, caso uma conclusão filosófica estivesse de acordo com a verdade bíblica, poderia ser utilizada – desde que subordinada ao julgamento teológico²³⁷. Como explica Graybill (2010, p. 94), “se conceitos filosóficos e teológicos independentes tivessem conclusões idênticas, então a proposição filosófica se tornava válida por meio da autoridade do caso teológico”²³⁸. Em outras palavras, o valor da filosofia dependia da sua concordância com a teologia, e não da autonomia dos seus próprios métodos.

Isso justifica o uso do argumento das afeições por Melanchthon nos *Loci* de 1521, já que sua ideia podia ser confirmada pela Escritura. Ainda assim, a referência final de verdade nunca era a razão, mas sempre a revelação. É por isso que, logo em seguida, ele reafirma que o termo “coração” (*cordis*) deve ser preferido no lugar do termo “vontade” (*voluntatis*), já que “coração” é a categoria usada pela Escritura para descrever o centro das decisões humanas. Assim, ao insistir na linguagem bíblica, Melanchthon busca não apenas preservar a precisão teológica, mas também evitar os equívocos provenientes do vocabulário de Aristóteles, que

²³⁵ “[...] cur hominem ab imbecilliore parte deus aestimaret, et non potius a meliore, si qua voluntas est alia a corde, et adfectuum parte melior ac fortior”.

²³⁶ “[...] purely philosophical positions (that is, constructs derived from an epistemology of empiricism) were invalid as theological statements.”

²³⁷ Já para Lutero, as proposições filosóficas sempre seriam inválidas em questões teológicas, segundo Graybill (2010).

²³⁸ “If independent philosophical and theological concepts had identical conclusions, then the philosophical proposition became valid through the authority of the theological case.”

chamou de vontade a “opção entre coisas nas obras exteriores”²³⁹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 63; CR, 21, 92) – o que, para o humanista e reformador, é uma opção enganadora: para a vida cristã, de nada importam as obras exteriores se o coração não for sincero.

4.1.6 Síntese doutrinária

Após toda essa discussão, Melanchthon recomenda o seguinte a quem lê:

Reconheço haver uma certa liberdade na escolha exterior das coisas, mas nego frontalmente estarem os afetos internos em nosso poder. Nem permito haver alguma vontade que possa se contrapor seriamente aos afetos, e afirmo estas coisas de fato a respeito da natureza do ser humano. Pois os que são justificados pelo espírito, neles os bons afetos lutam com os maus²⁴⁰ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 63; CR, 21, 92).

Essa afirmação sintetiza sua posição teológica e antropológica de modo direto e também prático. Melanchthon declara claramente aqui a sua tese sobre a condição humana, admitindo uma liberdade limitada, referente apenas às escolhas externas, mas negando qualquer domínio ou influência sobre os afetos internos. Essa é a grande distinção-chave no pensamento do humanista e reformador. O que é levado em consideração por ele não é a liberdade de escolha das ações exteriores, na vida superficial cotidiana, mas sim a incapacidade do ser humano de conduzir seus desejos mais profundos (como amor, temor e impulsos), o que ele chama de coração.

Isso, por si só, tem implicações teológicas notáveis. Ao defender que não existe nenhuma vontade capaz de se opor aos afetos, Melanchthon desfaz a ideia de que o ser humano, por sua própria força de vontade, possa escolher amar a Deus ou resistir ao pecado. Assim, a verdadeira transformação interior, que toca os afetos mais profundos, não parte da vontade ou da razão humana, mas da ação do Espírito de Deus. Ou seja, quando a pessoa é justificada, alcançada pela graça, o Espírito Santo passa a operar nela, despertando novos afetos, como o amor a Deus e o desejo de viver segundo sua vontade. Sendo assim, não é a razão que tenta dominar os afetos, mas os afetos regenerados (inspirados pelo Espírito) que começam a combater aqueles que são corrompidos (como o medo, o egoísmo, o orgulho, a ira etc.).

²³⁹ “[...] delectum illum rerum in externis operibus”.

²⁴⁰ “Fateor in externo rerum delectu esse quandam libertatem, internos vero adfectus prorsus nego in potestate nostra esse, Nec permitto aliquam esse voluntatem quae adfectibus adversari serio possit. atque haec quidem de hominis natura dico, Nam qui spiritu iustificati sunt, in iis adfectus boni cum malis pugnant”.

Portanto, essa luta espiritual passa a acontecer dentro do coração, entre o que é novo e velho no ser humano – e não como os filósofos defendem, entre a razão e os desejos. Entretanto, como Gross (2020, p. 88) observa, essa ação do Espírito Santo como descrita nos *Loci* de 1521 serve muito mais para “acentuar a debilidade da vontade e da própria razão”. Só posteriormente é que haverá de forma mais clara essa dinâmica interativa entre Espírito divino, afetos e intelecto.

Nesse sentido, de nada adianta se vangloriar das obras exteriores, visto que Deus requer o coração. Logo, “é uma tradição frontalmente farisaica qualquer coisa que pessoas estultas e ímpios compuseram sobre livre-arbítrio e sobre justiça das obras”²⁴¹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 65; CR, 21, 92). Não é possível interromper o afeto onde ele é mais forte. Assim, muitas coisas boas até podem ser feitas, mas se originam de um afeto torpe, que muitas vezes não é levado em conta (neste momento, Melanchthon cita Provérbios 14.12 e Salmos 18.13 e 24.7 para corroborar seu argumento).

A conclusão disso é que o afeto conduz as pessoas cegas (não regeneradas) a muitas coisas incertas. Mas cabe à mente cristã, segundo Melanchthon, observar não a obra no exterior, mas o afeto junto ao ânimo (ao interior humano): “Não qual é a liberdade das obras, mas sim em que esteja a liberdade dos afetos”²⁴² (Melanchthon, 2018 [1521], p. 65; CR, 21, 93). Com isso, os escolásticos, que ele chama de fariseus, podem perseguir a capacidade do livre-arbítrio (*liberi arbitrii*), mas o cristão sabe que “não há nada menos em seu poder do que o seu coração”²⁴³ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 65; CR, 21, 93).

O que se segue a isso é uma síntese tripla da vontade:

Se referires a vontade humana à predestinação, nem nas obras exteriores nem nas interiores há qualquer liberdade, mas todas as coisas ocorrem de acordo com a destinação divina.

Se referires a vontade às obras exteriores, parecerá haver uma certa liberdade para o juízo natural.

Se referires a vontade ao afeto, claramente não há nenhuma liberdade mesmo para o juízo natural.

Já onde o afeto tiver começado a enfurecer-se e a inflamar-se, não podes impedir que irrompa²⁴⁴ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 67; CR, 21, 93).

²⁴¹ “Pharisaica prorsus traditio est, quidquid de libero arbitrio, de iustitia operum stulti homines et impii conscripserunt”.

²⁴² “[...] non quale sit opus in speciem, sed qualis apud animum adfectus sit”.

²⁴³ “[...] nihil minus in potestate sua esse, quam cor suum”.

²⁴⁴ “Si ad praedestinationem referas humanam voluntatem nec in externis nec in internis operibus ulla est libertas, sed eveniunt omnia iuxta destinationem divinam. Si ad opera externa referas voluntatem, quaedam videtur esse iudicio naturae libertas. Si ad adfectus referas voluntatem, nulla plane libertas est etiam naturae iudicio. Iam ubi adfectus coeperit furere et aestuare, cohiberi non potest quin erumpat”.

Percebe-se, portanto, que com esse resumo, Melanchthon não está apenas concluindo a sua argumentação, mas também estabelecendo uma doutrina da liberdade humana, em três esferas muito bem delimitadas: predestinação, obras (ações) exteriores e afetos. Em cada uma delas, fica bastante claro o grau maior ou menor de impotência do ser humano.

De particular interesse é a terceira afirmativa da síntese, quando o humanista e reformador afirma que “claramente não há nenhuma liberdade mesmo para o juízo natural” no que diz respeito aos afetos. Isso retoma toda a sua argumentação anterior que defendeu o coração como o lugar mais determinante e também dependente da graça. Assim, na antropologia teológica da primeira época dos *Loci*, não é a razão ou a vontade que orientam a liberdade, pois o estado desses afetos estão sob o juízo de Deus. O posicionamento da predestinação no topo dessa hierarquia (a primeira da síntese) reforça que, na hermenêutica de Melanchthon nessa época, é Deus quem determina tudo – e, nesse âmbito, ele se refere tanto às obras externas quando aos movimentos internos, sejam eles sutis ou mesmo invisíveis. Portanto, como destaca Kolb (2005, p. 67), “Melanchthon, em seus *Loci Theologici* de 1521, rejeitou o conceito de livre escolha quando o assunto é visto da perspectiva do poder de Deus para determinar todas as coisas”²⁴⁵.

É a partir disso, então, que Melanchthon chega à sua síntese da vontade em três partes: (i) com relação à predestinação, não há liberdade alguma; (ii) com relação às obras exteriores, parece haver alguma liberdade; (iii) com relação aos afetos, nenhuma liberdade é possível. E ele ainda enfatiza que o afeto não pode ser controlado. Logo, como Graybill (2010) pontua, o humanista e reformador “reconheceu que alguns poderiam achar difícil compreender a doutrina da predestinação. No entanto, ele ensinou que, pelo fato de a predestinação estar na Bíblia, deve-se acreditar nela”²⁴⁶ (Graybill, 2010, p. 97).

4.1.7 Reformulação argumentativa: comparação entre a 2ª e a 7ª edição

Na tradução e edição de Eduardo Gross (2018) dos *Loci* de 1521, encontra-se uma nota fundamental para esta época (nota 23, p. 67), que traz algumas mudanças significativas na argumentação ainda nesse momento inicial do pensamento de Melanchthon. A nota aponta uma diferença substancial entre a 2ª e a 7ª edição dos *Loci* de 1521, com um esclarecimento de que

²⁴⁵ “Melanchthon in his *Loci communes* of 1521 had rejected the concept of free choice when the matter is viewed from the perspective of God’s power to determine all things.”

²⁴⁶ “[...] acknowledged that some might find it difficult to grasp the doctrine of predestination. Nevertheless, he taught that because predestination was in the Bible, it should be believed.”

o trecho que vai “da folha 6, b. linha 13 (meio) até a folha 13, a. linha 2 da 2ª edição foi reformulado e deslocado na 7ª edição, sendo encontrado da folha V, a. linha 15 até a folha IX, b. linha 22”. Isso significa que Melanchthon reescreveu esse trecho de maneira diferente, com uma nova estrutura, uma nova linguagem e novas ênfases teológicas, no ano de 1522²⁴⁷. Este é, então, um ponto de ruptura entre as duas versões, o que possibilita observar, ainda na primeira época textual, diferenças entre as primeiras e as últimas impressões dos *Loci*. O conteúdo da 7ª edição ainda discute a liberdade da vontade, mas o faz de um modo um pouco mais metódico, com uma linguagem menos combativa e com um certo deslocamento no papel da predestinação na argumentação (o que é especialmente importante para o desenvolvimento desta tese). Por isso, cabe aqui uma análise das principais mudanças desse texto.

De maneira geral, a 2ª edição dos *Loci*, como visto anteriormente, apresentou uma forte defesa da negação do livre-arbítrio, com base nos pontos articulados: (1) a crítica à tradição filosófica e teológica anterior; (2) a redefinição antropológica; (3) a predestinação como argumento fundamental e central; (4) a distinção entre liberdade externa e afetos internos; (5) a crítica à terminologia escolástica; e (6) uma síntese doutrinária que nega qualquer liberdade verdadeira, especialmente no interior do ser humano. A defesa desse texto foi clara: não há liberdade no coração humano, e a predestinação é o eixo que sustenta toda a argumentação.

A partir disso, foi possível observar na 2ª edição dos *Loci* de 1521 um argumento extremamente enfático e direto contra o livre-arbítrio. O foco principal de Melanchthon estava na análise da vontade humana a partir dos afetos – ou seja, ele se esforçou para mostrar que os desejos e impulsos profundos da pessoa não estão de forma alguma sob seu controle. Logo no início do texto, nota-se que ele era profundamente contrário à tradição filosófica e escolástica, escrevendo com um tom extremamente crítico e chegando a ser vexatório com relação a tudo o que desvia o olhar da centralidade da ação e da palavra de Deus. Melanchthon também enfatizou recorrentemente a diferença entre as obras exteriores (que de certa forma podem parecer livres) e os afetos internos (em que não há liberdade alguma). E foi exatamente essa impotência exterior que o conduziu ao argumento da predestinação, que se mostrou não como consequência, mas como base de todo o raciocínio. Tudo isso foi apresentado em um tom retórico, com muitas frases incisivas, mas também com um certo tom prático, ainda que mais diminuído nessa época se comparado às que viriam depois. Isso pode ser notado nas muitas vezes, ao longo do texto, em que Melanchthon se referiu aos jovens leitores, incentivando a

²⁴⁷ Cf. Gross (2022, p. 300). Outra informação importante trazida por Gross (2018) é que a liberdade da vontade já não é mais o primeiro *locus* trabalhado por Melanchthon nessa edição.

rejeitar os erros da razão e a confiar unicamente na Palavra de Deus.

Na 7ª edição, Melanchthon mantém sua tese, mas reformula o caminho argumentativo. Na nova organização do texto, porém, ainda se identificam seis pontos-chave. Isso faz surgir como reflexão se essa correspondência numérica com os pontos da edição anterior (2ª) seria apenas casual ou se refletiria uma tentativa de sistematizar com mais clareza os fundamentos da crítica ao livre-arbítrio. Entre as principais mudanças dessa nova versão, destacam-se: (1) o uso de uma organização filosófica inicial, em que Aristóteles e os teólogos antigos e os platônicos são apresentados de forma didática; (2) uma introdução preparatória antes da rejeição dos termos filosóficos; (3) a ênfase na impotência do intelecto humano, que aparece agora antes da crítica à vontade; (4) a inclusão de uma análise mais psicológica e afetiva da liberdade, com exemplos cotidianos e até mesmo existenciais; (5) a doutrina da predestinação, que surge como consequência final da argumentação, e não mais como seu ponto de partida; e, por fim, (6) um estilo mais calmo, explicativo e filosófico, que substitui o tom duro da edição anterior. A partir de agora, analisa-se cada ponto.

Melanchthon começa o texto discutindo as partes do ser humano que podem ser distinguidas. Sobre isso, logo estabelece: “a massa aristotélica nomeia o intelecto e a vontade. Certos teólogos antigos chamaram de livre-arbítrio a vontade conjugada com a decisão do intelecto [...] Os platônicos, por sua vez, chamaram de razão o intelecto conjugado com a vontade”²⁴⁸ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 67; CR, 21, 93). O que se percebe aqui é que ele inicia com um levantamento terminológico da tradição filosófica e teológica. Três visões distintas são apresentadas: a aristotélica, que faz uma divisão entre intelecto e vontade; a teológica antiga, que traz uma definição de livre-arbítrio na qual a vontade é associada à decisão do intelecto; e a platônica, que define a razão como vontade unida ao intelecto. Nota-se, portanto, que essa nova abordagem segue um tom mais didático. Ao invés de começar com condenações a certos filósofos como na segunda edição, Melanchthon parte de um mapeamento dos termos, como quem está “preparando o terreno” para depois trazer a crítica. Em suma, ele está sendo aqui mais analítico do que combativo, o que indica uma mudança de tom entre as edições. O cenário conceitual é construído primeiro, para que depois suas insuficiências sejam apresentadas. Isso permite entender melhor os termos antes de rejeitá-los.

Além disso, depois de mapear os principais termos da tradição filosófica e teológica, Melanchthon não os rejeita de imediato, mas propõe um certo deslocamento. Esse é o segundo

²⁴⁸ “Caeterum nomenclatura partium variat, Aristotelicum vulgus intellectum et voluntatem vocat. Theologi quidam veteres, voluntatem, cum consilio intellectum coniunctam [...] Rursum Platonicus vocarunt Rationem intellectum coniunctum cum voluntate”.

ponto de diferença que é possível notar ao se comparar as edições. O reformador e humanista passa, então, a introduzir os termos que considera pertinentes para a discussão. Nesse momento, ele estabelece que não vai usar nem o termo “livre-arbítrio” e nem o termo “razão” e enfatiza que o que deve ser levado em conta é “até que ponto é evidente a capacidade do intelecto e até que ponto o é o ímpeto da vontade”²⁴⁹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 67; CR, 21, 93). Os termos escolhidos por ele, a partir disso, são “capacidade de conhecer” e “ímpeto da vontade”. Essa mudança não é apenas uma substituição de palavras, mas sim uma mudança hermenêutica: ao renomear as faculdades humanas, Melanchthon está reinterpretando a antropologia com base nas Escrituras e rejeitando a estrutura da tradição filosófica. Ele faz isso para preparar a crítica mais forte que virá a seguir.

Esse deslocamento terminológico é seguido do terceiro ponto de diferença entre as edições: a inversão na ordem dos alvos da crítica. Agora, Melanchthon trata primeiro da impotência do intelecto e só depois aborda a vontade. Com relação ao intelecto, ele defende que este, por si só, é incapaz de conhecer a Deus. Para Melanchthon, o intelecto não pode compreender nada além daquilo que é carnal e não diferencia entre bem e mal. Crucialmente, é ignorante com relação a Deus e à vontade divina (aqui ele cita 1 Coríntios 2.14 e o Salmo 14). Por isso, Melanchthon afirma que:

o intelecto ignora a Deus e também tanto a potência, quanto a vontade, a misericórdia e a ira de Deus, mesmo que seja perpetuamente ensinado; ainda que tu leias, releias, tornes e retornes, ouças, ensines todos os livros e escritores sagrados perpetuamente, mesmo assim o intelecto nunca crê haver Deus, ser misericordioso ou justo²⁵⁰ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 69; CR, 21, 94).

Isso que Melanchthon coloca não quer dizer que a razão não pode conhecer nada sobre Deus. Nesse sentido, ele explica, por exemplo, que ela pode alcançar certos juízos naturais, como o entendimento de que o culto a Deus é uma norma (Melanchthon, 2018 [1521], p. 138-139; CR, 21, 117-118 [nota 26]). Contudo, somente por meio desse conhecimento natural, ela jamais chega ao reconhecimento de que Deus existe, que ele é misericordioso ou justo. E isso vai além de uma simples ignorância do fato; diz respeito a uma cegueira espiritual. O intelecto natural está fechado para a realidade de Deus. É por isso que Melanchthon faz uma lista do que está fora da razão humana: a potência de Deus (sua soberania e o poder de agir sobre todas as

²⁴⁹ “[...] quatenus intellectus vis, quatenus voluntatis impetus pateat”.

²⁵⁰ “Intellectum ignorare deum deque tum potentiam tum voluntatem, misericordiam & iram, etiam si perpetuo doceatur, ut legas, relegas, volvas, revolvias audias doceas omnes sacros libros & scriptores perpetuo tamen intellectus nunquam credet esse deum esse misericordem aut iustum”.

coisas), a vontade de Deus (seus planos e desígnios) e a misericórdia e a ira de Deus (suas ações redentoras e punitivas). Portanto, o ser humano não consegue compreender quem Deus é ou como ele age. Isso, por si só, é tão grave que Melanchthon ainda enfatiza: não importa o quanto alguém estude, ouça sermões ou se aprofunde nas Escrituras, sem o Espírito Santo, o intelecto continua cego. Esse tipo de linguagem mostra, então, que a obstinação e a ignorância natural não são vencidas pelo esforço intelectual. Por fim, o autor conclui que o problema não é a falta de acesso à informação, mas a incapacidade inata de crer. O intelecto humano caído, em pecado, não pode reconhecer a existência real e viva de Deus e nem os seus atributos, a não ser por uma ação do Espírito Santo.

De igual forma, o que vale para o intelecto também vale para a vontade. Assim como o intelecto ignora as coisas espirituais, entendendo somente as coisas carnais, igualmente nada afeta a vontade a não ser os bens carnais: “a vida, a riqueza, a glória, a boa saúde etc., nada a afugenta além dos males carnais, a morte, a necessidade, a ignomínia, a má saúde etc. Nem ama e nem teme a Deus”²⁵¹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 69; CR, 21, 94). É por causa disso, então, que Melanchthon decide substituir os termos filosóficos por categorias bíblicas: o que geralmente é chamado de intelecto (moderador da vontade), juízo ou avaliação, a Escritura chama de luz, espírito e sabedoria. E o que é chamado de vontade, a Escritura denomina coração (Melanchthon, 2018 [1521], p. 71; CR, 21, 94). Ou seja, é preferível usar luz, espírito e sabedoria em lugar de intelecto, e coração em lugar de vontade.

Para Melanchthon, se esses termos fossem usados nas escolas, haveria menos enganos, porque as palavras aristotélicas, como vontade, apetite e outras, obscurecem o debate acerca da natureza humana. Por outro lado, a Escritura, ao falar da luz da carne e do espírito, atribui isso à sabedoria, ao espírito e ao coração, e não à carne (Mateus 6.23, Romanos 8). Observa-se, então, que essa escolha de termos bíblicos no pensamento do humanista e reformador não é apenas teológica, mas também didática. Ao fazer isso, ele espera que enganos sejam evitados. Ele se utiliza dessa linguagem para trazer mais clareza aos leitores e leitoras, particularmente se são jovens estudantes, como mencionado na obra.

O que se percebe na argumentação é que a incapacidade do intelecto quanto da vontade é o que fundamenta a necessidade de regeneração. A opção por esse outro percurso na sétima edição demonstra que agora Melanchthon está mais preocupado em se direcionar a pessoa que lê sua obra, especialmente porque o tema complexo da predestinação, nessa edição, não aparece

²⁵¹ “vitam, opes, gloriam, bonam valetudinem, et cetera., nihil fugit praeter mala carnalia, mortem, inopiam, ignominiam, adversam valetudinemet cetera. Deum nec amat, nec metuit”.

mais cedo na argumentação (ou seja, não é mais o seu ponto de partida), mas sim se torna uma consequência da dupla impotência do intelecto e da vontade.

Essa conclusão sobre a dupla impotência prepara a transição para o quarto ponto, em que Melanchthon adota uma abordagem mais psicológica e afetiva da liberdade, exemplificando sua tese por meio da experiência humana. A partir desse momento, ele muda o foco das ações externas para os afetos internos. Para isso, começa com uma crítica à ideia comum de que a liberdade se manifesta nas ações externas. Para fazer isso, Melanchthon questiona o que, de fato, seria a liberdade na vontade humana (Melanchthon, 2018 [1521], p. 71; CR, 21, 94). Segundo ele, os outros querem que a liberdade pertença à vontade humana, mas Melanchthon examina a questão e a contesta. Para isso, aborda primeiro a natureza humana e depois a predestinação divina.

No entendimento de Melanchthon, em primeiro lugar, existe no juízo natural uma certa liberdade com relação às obras exteriores dos seres humanos, “pois experimentas estar em teu poder saudar ou não saudar um amigo, te vestires com esta roupa ou com aquela, te alimentares com carnes ou não te alimentares”²⁵² (Melanchthon, 2018 [1521], p. 71-73; CR, 21, 94). Portanto, em algum sentido, a vontade guia as obras exteriores, seja através de uma causa, de uma simulação ou da execução daquilo que realmente se sente. Isso é o que muitos filósofos consideram ser a liberdade. E eles, segundo Melanchthon, fixaram-se nesse argumento para atribuir liberdade à vontade. Contudo, Deus não leva em conta essa liberdade exterior – ou seja, as obras exteriores –, mas sim os impulsos internos do coração (uma vez que Deus conhece o coração). Sendo assim, a Escritura não valoriza essa liberdade defendida pelos filósofos. E, enquanto alguns ensinam esse tipo de liberdade, Melanchthon a chama de “fingida” (*fingunt*) (Melanchthon, 2018 [1521], p. 73; CR, 21, 94). Nota-se um deslocamento da crítica: antes, Melanchthon atacou os próprios filósofos, chamando-os de loucos; agora, ele ataca o próprio conceito, referindo-se a ele como fingido. Essa mudança no ataque reforça uma argumentação menos combativa, como dito anteriormente.

Quando se reflete sobre a liberdade, o foco não é, para o humanista e reformador, se algo que é extrínseco pode dominar, ou se é possível simular algo com uma ação externa. O que deve ser levado em conta é se está em poder da vontade “amar ou ter odiado algo, receber amor, descartar o amor por alguma coisa”²⁵³ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 73; CR, 21, 95). Portanto, a verdadeira liberdade da vontade não se define por atos externos simulados, mas pela

²⁵² “Experiris enim in potestate tua esse salutare amicum, aut non salutare hac vel illa veste indui, vesci carnibus aut non vesci”.

²⁵³ “amare, vel odisse quidvis, sumere amorem, ponere amorem cuiusvis rei”.

capacidade de desejar ou rejeitar algo internamente. Logo, o que Melanchthon chama de vontade verdadeira é:

uma capacidade com a qual verdadeiramente afetamos ou cansamos daquelas coisas que conhecemos. O que quer que se simule alguma vez com uma ação externa, a Escritura chama de coração, os sofistas chamaram de coisas apreciadas em ações exteriores, o que talvez seja enganoso. Nós investigamos a obra verdadeira e genuína da vontade, que é o afeto interno. Assim como pode ocorrer que com a língua se fale outra coisa do que o intelecto percebe, assim pode ocorrer que simules com uma obra externa qualquer outra coisa do que aquilo que inflama o afeto do teu coração, que verdadeiramente é a vontade²⁵⁴ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 73; CR, 21, 95).

Nesse sentido, Melanchthon redefine a vontade como expressão dos afetos internos – não como um poder racional de decisão, mas como o que move o ser humano a partir daquilo que sente. E contrapõe essa definição às simulações externas: a pessoa pode agir de forma contrária ao que sente, mas isso não pode mudar o que está no coração. O que importa é o afeto verdadeiro e não a aparência. Por isso, a vontade precisa ser entendida como esse movimento afetivo profundo, não como uma escolha consciente ou comportamento exterior.

Dito isso, não pode haver controle consciente dos afetos. Mesmo que exteriormente se simule algo, isso não altera a força interna do desejo. A ação pode contradizer o que se sente, mas isso comprova a ausência de liberdade interior. De igual forma, a vontade não pode amar nem temer a Deus, tal como o intelecto é ignorante em relação a Deus; e mesmo que seja ensinado, não crê na palavra de Deus pela sua própria luz. Para apoiar isso, Melanchthon usa Romanos 3.23 e 8.7. O que se vê é uma simulação das obras exteriores da lei, mas o que a lei postula de fato é fé, amor e temor.

Se na vontade existe tanto desprezo a Deus, Melanchthon questiona: “qual é a liberdade do ser humano? A vontade ama a sua vida, sua boa condição, sua tranquilidade”²⁵⁵ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 75; CR, 21, 95). A carne só busca aquilo que lhe é próprio, “odeia todas que se lhes contrapõem e, efetivamente, ao Deus que mortifica esta carne”²⁵⁶ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 75; CR, 21, 95). Com relação a isso, Melanchthon traz o seguinte exemplo:

²⁵⁴ “[...] id quod vere est, vim qua vere affectamus, aut fastidimus ea quae cognovimus, quidquid interim externo opere simulet, scriptura cor vocat, sophistae delectum rerum in externis operibus vocaverunt, qui fere mendax est. Nos de vero & genuino voluntatis opere, quod adfectus internus est, quaerimus. Sicut fieri potest, ut aliud lingua loquatur, quam sentit intellectus, ita fieri potest ut aliud opere quocunque externo simules, quam quod adfectus cordis tui quod vere voluntas est, ardet”.

²⁵⁵ “[...] quae est hominis libertas? Vitam, incolumitatem, tranquillitatem suam amat voluntas”.

²⁵⁶ “[...] odit omnia quae adversantur, adeoque deum mortificantem hanc carnem”.

Já pela experiência e pela prática aprendemos que de nada se pode escolher ou descartar, seja amor, seja ódio. Amas uma menina, de modo que a imagines junto de ti sessenta vezes. Mais tarde, vindo a desdenhá-la, a imaginação do intelecto esfriou e mudou não por um decreto da vontade. Pois não podes estabelecer o coração contra ti mesmo. Odiaste um inimigo, invejas algo do inimigo, de tal modo que tu te imagines sessenta vezes vindo a te reconciliares com ele em graça. A imaginação esfria e muda quando um afeto preferível tiver vencido este afeto²⁵⁷ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 75-77; CR, 21, 95).

Com esses exemplos, tanto o da menina quanto o do inimigo, Melanchthon revela que os afetos não são modificados por deliberação racional ou escolha consciente. Um afeto mais intenso naturalmente vence o outro. A vontade, portanto, não tem domínio sobre eles. Nesse âmbito, Melanchthon demonstra que o amor-próprio, classificado por ele como o afeto mais forte, funciona como uma espécie de medida através da qual os demais afetos são modulados. A pessoa ama enquanto esse amor-próprio é favorecido. Porém, quando o amor-próprio é ferido, o afeto muda em função da força que o vence. Assim, os afetos são instáveis, mutáveis e incontrolláveis, e isso torna inviável qualquer noção de liberdade afetiva baseada no esforço do indivíduo.

Da mesma maneira, mesmo as ações externas, que parecem estar sob controle, podem ser influenciadas ou contraditas por afetos ocultos. Isso significa que nem mesmo as obras exteriores são verdadeiramente livres. Por isso, pode acontecer que uma obra externa seja apreciada para além do ou contra o afeto – por exemplo, quando se fala algo diferente além do que o intelecto percebe. Quando uma obra é feita contra o afeto, isso ocorre porque o afeto mais instável foi superado pelo afeto *potior* (Melanchthon, 2018 [1521], p. 77; CR, 21, 95), termo que Gross (2018) traduz como “o preferível”, empregado aqui no sentido de um afeto que se impõe por maior peso ou predominância, e não como resultado de uma escolha deliberada. Esses afetos dominam cada pessoa de forma diferente, e o resultado é que cada uma é levada por sua paixão. E o afeto não vai ser permanentemente dominado onde é mais forte. Logo, nem aquilo que se aprecia das obras exteriores é livre.

Para Melanchthon, a experiência humana claramente comprova que os afetos não são controláveis. E a Escritura confirma isso, que o ser humano só quer as coisas carnis e ignora e despreza a Deus. Essa constatação de que os afetos são incontrolláveis é algo que pode ser não

²⁵⁷ “Iam experientia usuque discimus nullius rei amorem aut odium, sumi vel poni posse. Puellam amas, ut sexcenties cogites apud te. Porro neglecturum eam, frigida & ficta cogitatio intellectus est, non voluntatis decretum. Nam adversus seipsam non potest cor statuere. Odisti inimicum, invides inimico quidpiam, ut sexcenties cogites te rediturum cum eo in gratiam, frigida & ficta cogitatio est, donec potior adfectus hunc adfectum vicerit”.

apenas provado, mas teologicamente fundamentado. A aparente liberdade da vontade humana é uma mera ilusão, pois a própria Escritura atesta que o ser humano rejeita a Deus e busca apenas os desejos carnis (Romanos 8, 1 Coríntios 2.14, João 3.6). A conclusão a que Melanchthon chega é a de que, “portanto, é claro que não há nenhuma liberdade para a vontade humana em escolher ou descartar afetos espirituais, amor, temor a Deus, fé, esperança etc.”²⁵⁸ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 79; CR, 21, 96). Segundo Graybill (2010, p. 95), tal perspectiva está intimamente ligada à doutrina da predestinação, que atua como um “pressuposto abrangente”²⁵⁹ da teologia melanchthoniana nesse período. Ou seja, todas as ações humanas ocorrem sob a necessidade imposta pela predestinação divina; e, “à luz da predestinação, a vontade não era de forma alguma livre”²⁶⁰ (Graybill, 2010, p. 95). Mesmo as ações externas, que parecem ser escolhas voluntárias, não passam de expressões dessa necessidade maior. Por isso, Melanchthon sustenta, neste momento, que o livre-arbítrio humano “não existia, em nada”²⁶¹ (Graybill, 2010, p. 95).

Com base na análise feita anteriormente acerca da natureza humana e a completa ausência de liberdade nos afetos, Melanchthon finalmente entra na quinta parte da sua argumentação, focada na predestinação. Diferentemente da segunda edição, em que esse conceito aparece mais cedo no texto e é usado como fundamentação para as ideias, agora ele surge como consequência lógica da impotência humana. É a partir da constatação da cegueira do intelecto e da escravidão dos afetos que Melanchthon conclui que não resta alternativa a não ser reconhecer a soberania absoluta de Deus.

Desse modo, quando tal conceito surge, Melanchthon afirma: “a divina predestinação priva o homem da liberdade. Pois todas as coisas acontecem de acordo com a predestinação divina, tanto as obras exteriores quanto os pensamentos internos em todas as criaturas”²⁶² (Melanchthon, 2018 [1521], p. 79; CR, 21, 96). Ele traz isso somente depois de demonstrar a impotência do intelecto e da vontade e a ausência de liberdade nos afetos internos. E, ao incluir “tanto as obras exteriores quanto os pensamentos internos”, ele mostra que essa soberania divina atua em todas as dimensões da existência. Portanto, não há liberdade em nenhuma esfera. Para corroborar isso, são citados Efésios 1.11 (Deus opera tudo segundo o conselho de sua

²⁵⁸ “Nullam igitur libertatem esse voluntati humanae, in sumendis vel ponendis spiritualibus adfectibus, amore, metu dei, fide, spe et cetera”.

²⁵⁹ “[...] all-embracing assumption.”

²⁶⁰ “[...] in the light of predestination, the will was in no way free.”

²⁶¹ “[...] did not exist, in anything.”

²⁶² “Postremo libertatem, homini adimit divina praedestinatio. Eveniunt enim omnia iuxta divinam praedestinationem, cum externa opera, tum internae cogitationes in omnibus creaturis”.

vontade) e Mateus 10.29 (Nenhum pardal cai sem o consentimento do Pai). Melanchthon usa esses textos para apontar que nada escapa ao governo divino, nem o menor acontecimento. A ênfase do humanista e reformador, portanto, está em retirar qualquer liberdade restante da vontade.

Aqui, embora Melanchthon afirme claramente a soberania absoluta de Deus sobre toda a criação, o que inclui as ações humanas, ele não traz, nesta primeira época, uma doutrina de predestinação individual, concernente à salvação ou condenação, conforme destaca Kolb (2005). O termo “predestinação” é usado de forma mais ampla nesse momento, referindo-se ao “governo soberano de Deus sobre todas as coisas”²⁶³ (Kolb, 2005, p. 77), como fez Lutero em *De servo arbitrio*. Ambos, nessa fase, evitam aplicar diretamente a ideia de predestinação à salvação de indivíduos. De acordo com Kolb (2005, p. 78), seu “uso normal se refere geralmente à determinação de Deus do curso de todas as coisas”²⁶⁴, e não a um decreto específico sobre crentes ou pecadores. É por isso que, em Melanchthon, “os *Loci* de 1521 não consideravam o compromisso de Deus com crentes individuais, mas se concentravam na fé que o Espírito Santo opera nos crentes e na Palavra de Deus que o Espírito usa para criar essa fé”²⁶⁵ (Kolb, 2005, p. 78). Desde o início, sua preocupação principal é pastoral, como Graybill (2010) destaca: preservar o papel da Palavra e do Espírito na edificação da fé, evitando o risco de transformar a predestinação em motivo de angústia para as consciências. Essa ênfase, contudo, não se explica apenas por essa sensibilidade pastoral, como sugerido pelo comentador inúmeras vezes em seu texto, mas pela própria orientação prática do pensamento de Melanchthon, através da qual ele sempre procura formular a doutrina da maneira mais útil e aplicável à vida concreta dos seres humanos.

Como consequência disso, nada é mais certo para Melanchthon do que o fato de que “a predestinação divina retira toda a liberdade da nossa vontade. Sobre esse tema, Paulo discutiu amplamente [na carta] aos Romanos 9”²⁶⁶ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 81; CR, 21, 96). Isso prepara o leitor / a leitora para o fechamento do argumento e a crítica final aos escolásticos. Então, tal como fez na 2ª edição, o autor traz também na 7ª edição uma síntese da liberdade humana. Mas há uma mudança estrutural e argumentativa relevante. A estrutura em três partes

²⁶³ “[...] God’s sovereign governance of all things.”

²⁶⁴ “[...] normal usage refers generally to God’s determination of the course of all things.”

²⁶⁵ “His *Loci* of 1521 did not consider God’s commitment to individual believers but focused on the faith which the Holy Spirit works in believers and on the Word of God that the Spirit uses to create that faith.”

²⁶⁶ “Tollit itaque omnem libertatem voluntatis nostrae praedestinatio divina. Qua de re copiose disseruit Paulus ad Roma. viiij”.

da segunda edição continua presente, mas agora se apresenta de forma mais condensada e conclusiva, além de ter uma outra ordem de apresentação.

A título de comparação, deve-se retomar como isso foi feito na 2ª edição. Melanchthon propôs ali a seguinte ordem: na predestinação não há nenhuma liberdade possível (tudo ocorre segundo o desígnio divino); nas obras exteriores, parece haver liberdade quanto ao juízo natural; e nos afetos, não há liberdade nem mesmo no juízo natural. Ao final a observação, há a observação adicional de que os afetos, quando inflamados, são incontroláveis (Melanchthon, 2018 [1521], p. 67; CR, 21, 93). Essa síntese tinha um caráter didático com gradações distintas de liberdade. Agora, na 7ª edição, ele afirma:

SÍNTESE

Mesmo no caso do juízo natural, não há nenhuma liberdade nos afetos.

Além disso, não há nenhuma liberdade se referires a vontade humana à predestinação.

Por isso é uma invenção sem valor nenhum o dogma escolástico a respeito do livre-arbítrio, da nossa preparação para a graça do mérito de conveniência, sobre os quais falaremos abaixo no respectivo tópico²⁶⁷ {TÉRMINO DO TEXTO DA NOTA 23} (Melanchthon, 2018 [1521], p. 81; CR, 21, 96).

Nota-se que agora Melanchthon condensa os três eixos anteriores em duas declarações negativas, mas igualmente enfatiza a ausência total da liberdade: nos afetos (mesmo sob o juízo natural) e na predestinação (como doutrina conclusiva da impotência humana).

É possível observar aqui que uma das três esferas da síntese anterior, a das obras exteriores, desaparece enquanto categoria autônoma. Na síntese, ela está dentro da crítica geral da liberdade e, ao longo do texto, apareceu no trecho em que Melanchthon afirmou que “tanto as obras exteriores quanto os pensamentos internos em todas as criaturas” são regidos por Deus (Melanchthon, 2018 [1521], p. 79; CR, 21, 96). Ao final das duas negativas, então, na última parte da síntese, ele aprofunda a negação do livre-arbítrio e tece sua última crítica direta a esse “dogma escolástico”, agora apresentado como uma “invenção sem valor nenhum”. Essa nova síntese, assim, dispensa as gradações didáticas e se mostra mais teológica e confessional, mostrando os dogmas que não são mais aceitos a partir de uma teologia reformatória.

É exatamente ao propor essa nova síntese doutrinária que Melanchthon introduz o sexto e último ponto que diferencia a 7ª edição: o encerramento doutrinário que abandona o ataque

²⁶⁷ “Etiam iuxta naturae iudicium in adfectibus nulla libertas est. Nulla item libertas est, si voluntatem humanam ad praedestinationem conferas. Quare nihili commentum est, dogma scholasticum de libero arbitrio, de praeparandis nobis ad gratiam de merito congrui, de quibus infra suo loco dicemus”.

frontal e assume um tom confessional e sistemático. Ou seja, ele opta por um resumo doutrinário mais calmo e didático, embora igualmente enfático, que reafirma a negação de qualquer liberdade – sobretudo no interior do ser humano. A liberdade é rejeitada não por polêmica, mas como resultado teológico de toda a argumentação anterior.

Como apontado anteriormente, a 7ª edição carrega um tom mais analítico e menos combativo. Contrariamente ao texto agressivo da segunda edição, Melanchthon adota aqui uma linguagem mais explicativa, apresentando conceitos, reformulando termos e conduzindo a leitura por uma linha argumentativa que parte da experiência e da observação da realidade humana. Como colocado por Graybill (2010, p. 95), “a validação de Melanchthon de certos aspectos da filosofia na teologia representou uma leve interpenetração da razão e da revelação. Melanchthon misturou aqui as epistemologias da autoridade (a Bíblia) e do empirismo (observação dos caminhos da natureza)”²⁶⁸. Ao invés de atacar diretamente os filósofos, ele prefere demonstrar, com base bíblica e fenomenológica, que a vontade humana está cativa, tanto ao juízo natural quanto aos afetos e à predestinação. Nesse sentido, a doutrina da predestinação aparece como conclusão lógica, não como premissa polêmica. Trata-se de um texto mais prático e didático, voltado menos ao embate e mais à formação teológica de quem o lê.

A 7ª edição dos *Loci* de 1521 não altera a tese central, mas evidencia uma dupla evolução: um refinamento metodológico – com linguagem mais analítica e didática – e uma revisão argumentativa, por exemplo na discussão do papel da razão, em que são eliminadas as tensões anteriores quanto ao conhecimento racional de Deus (Melanchthon, 2018 [1521], p. 138-139; CR, 21, 117-118 [nota 26]), ao menos no que diz respeito à norma natural que exige cultuá-lo. A crítica permanece, mas a linguagem amadurece. E, com isso, a teologia de Melanchthon se consolida como um projeto prático e reformador, enraizado nas Escrituras e voltado à formação de consciências, mas também marcado pela orientação prática própria da sua formação humanista.

²⁶⁸ “Melanchthon's validation of certain aspects of philosophy in theology represented a slight interpenetration of reason and revelation. Melanchthon here mixed together the epistemologies of authority (the Bible) and empiricism (observation of the ways of the nature).”

4.2 O TEMA DA LIBERDADE NOS *LOCI* DA SECUNDA ÉPOCA

Nos *Loci* da segunda época, o tema da liberdade humana, antes tratado em um único momento, passa a ser desenvolvido em três tópicos distintos, quais sejam: *De humanis viribus seu de libero arbitrio* / “Sobre os poderes humanos ou sobre o livre-arbítrio”, *De praedestinatione* / “Sobre a predestinação” e *De libertate christiana* / “Sobre a liberdade cristã” (CR, 21, p. XI-XIII). Isso, por si só, já indica uma mudança metodológica no pensamento de Melanchthon; o que antes estava em um único bloco argumentativo, que tinha como foco negar o livre-arbítrio, agora se desdobra em tópicos distintos, trazendo também uma nova argumentação. Além disso, nesta época, a discussão também não se inicia mais com o livre-arbítrio, mas com um tópico sobre Deus (*De Deo*, CR, 21, p. 351).

Sobre os demais temas trabalhados, a predestinação, que na época anterior era um eixo fundamental na 2ª edição e foi um pouco deslocada na 7ª edição, agora é tratada como um ponto autônomo. E, pela primeira vez, surge um tópico dedicado à liberdade cristã. Isso amplia o campo da discussão: além da natureza caída e da impotência humana, exploram-se agora também implicações de uma vida prática através da graça. Sendo assim, observa-se, nessa época, tanto um amadurecimento metodológico quanto uma maior sensibilidade pastoral e prática no tema. A seguir, cada um desses tópicos será analisado separadamente. Serão observadas as características particulares deles e as mudanças com relação à época anterior.

4.2.1 Sobre os poderes humanos ou sobre o livre-arbítrio

Neste primeiro tópico *dos Loci* de 1535, dedicado ao livre-arbítrio, Melanchthon propõe uma reflexão sistemática sobre as capacidades humanas à luz da doutrina cristã. Ele não parte da especulação metafísica nem da discussão da predestinação, mas sim analisa a natureza humana corrompida e sua relação com a lei de Deus. O objetivo maior nesse momento no texto é trazer uma resposta para a seguinte questão: em que sentido a vontade humana pode ser considerada livre? Para responder isso, Melanchthon desenvolve sua argumentação em três momentos: (1) uma delimitação inicial sobre os limites da liberdade a partir da enfermidade natural da vontade; (2) uma profunda análise da corrupção da natureza humana e da conseqüente impossibilidade de cumprir a lei de Deus de uma forma perfeita; e (3) a introdução de uma cooperação regenerada da vontade por meio da Palavra e do Espírito Santo, o que torna possível uma obediência imperfeita, mas agradável e aceita por Deus. Cada uma dessas etapas revela uma teologia da liberdade mais refinada em relação à da época anterior.

4.2.1.1 A liberdade e seus limites à luz da natureza humana

Melanchthon inicia este tópico mencionando o humanista e clérigo renascentista Lorenzo Valla, bem como outros pensadores que colocaram a liberdade fora da vontade do ser humano afirmando que tudo é feito exclusivamente pela vontade de Deus. Aqui, “o pensamento de Valla, que na primeira edição dos *Loci* em 1521 tinha sido tão defendido contra Eck, passou a ser explicitamente rejeitado na edição de 1535” (Gross, 2020, p. 81).

O que ocorre aqui é que, para Melanchthon, esses pensadores eliminaram a noção de contingência (*contingentia*; CR, 21,373). Contingência, nesse contexto, refere-se à possibilidade de algo ocorrer de forma diferente de como ocorreu de fato. Dessa forma, eliminar a contingência é o mesmo que afirmar que tudo está absolutamente determinado, sem margem para escolhas humanas livres ou alternativas reais. Mas, para Melanchthon, o ponto central não é esse. De fato, como destaca Gregory Graybill,

Nessa segunda edição dos *Loci*, Melanchthon insistiu enfaticamente na contingência. Ele rejeitou totalmente a noção de determinismo divino, que havia defendido nos anos anteriores, dizendo que o determinismo tornaria Deus responsável pelo mal e pelo pecado, uma posição inaceitável. Esse foi seu principal motivo para insistir na contingência. Em vez de determinar todas as coisas em todos os momentos, Deus criou e sustentou o mundo, mas a vontade do demônio e dos seres humanos foi a causa do pecado²⁶⁹ (Graybill, 2010, p. 211).

Ou seja, o foco de Melanchthon não é especular sobre o plano divino absoluto, mas sim examinar a realidade humana após a queda. O que ele deseja analisar é o homem natural e sua capacidade de obedecer à lei de Deus de maneira perfeita. Por isso, aponta: “não estamos perguntando sobre o plano misterioso de Deus que governa todas as coisas; não estamos perguntando sobre predestinação; não estamos falando sobre todas as contingências”²⁷⁰ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 63; CR, 21, 373).

Logo, ao invés de tratar daquilo que é determinado, de tratar do mistério da predestinação, Melanchthon se volta à enfermidade (*infirmidade*; CR, 21, 373), ou seja, coloca

²⁶⁹ “In this second edition of the *Loci*, Melanchthon emphatically insisted upon contingency. He utterly rejected the notion of divine determinism, which he had argued in previous years, saying that determinism would make God responsible for evil and sin, an unconscionable position. This was his main reason for insisting on contingency. Rather than determining all things at all times, God created and sustained the world, but the will of the devil and humans was the cause of sin.”

²⁷⁰ “Non quaeritur de arcano Dei consilio gubernantis omnia; non quaeritur de praedestinatione; non agitur de omnibus contingentibus”.

como seu objeto de análise a debilidade ou fragilidade da natureza humana. Dessa forma, o leitor ou leitora é convidado(a) a não se focar em temas como a predestinação, questões que são celestiais e ocultas, mas sim entender a Escritura e o que ela ensina sobre a natureza humana caída. Observa-se aqui que o que o humanista e reformador deseja é limitar sua discussão ao âmbito da Escritura, e o foco na enfermidade humana se dá porque ela é ponto basilar para que seja possível reconhecer a necessidade dos benefícios de Cristo.

Sob essa perspectiva, Melanchthon recorre às distinções filosóficas tradicionais para tratar das capacidades humanas. Ele escreve: “no homem, há a Razão, ou mente, que julga; a Vontade, que obedece ou resiste ao julgamento e comanda os poderes inferiores. Os poderes inferiores são os sentidos, os apetites dos sentidos ou as afeições. Mas chamam de livre-arbítrio a vontade unida à razão”²⁷¹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 63-64; CR, 21, 373). Aqui, ele assume um esquema antropológico de três partes: razão, vontade e paixões sensíveis. A partir dessa definição, o livre-arbítrio é a junção da razão com a vontade, comandando os apetites inferiores (emoções). Mas essa definição filosófica não corresponde de maneira plena ao diagnóstico bíblico da condição humana, que o próprio Melanchthon traça – pois, para ele, de acordo com as Escrituras, o coração humano está totalmente corrompido. Assim, levando em conta a própria Bíblia, ele destaca que, ao falar sobre coração, mente e coisas similares, as letras divinas não se concentram somente no julgamento racional, mas atentam-se ainda mais para os desejos presentes nos seres humanos. Portanto, não se trata do planejamento externo das ações, e sim do movimento interior da vontade.

Buscando evitar contradições, Melanchthon aborda as seguintes questões: em que sentido a vontade é livre? E como o ser humano pode obedecer à lei de Deus? Ambas só podem ser respondidas se duas variáveis forem levadas em conta: a gravidade do pecado original e a exigência plena e contínua da lei de Deus, que requer obediência integral da natureza humana, e não apenas suas ações externas. Nesse sentido, Melanchthon passa então a destacar um contraste: se a natureza humana não tivesse sido corrompida pelo pecado, haveria pleno conhecimento de Deus, confiança em sua vontade, e perfeita obediência à lei, tal como ocorre com os anjos. Mas a natureza humana encontra-se sob o peso da enfermidade original, cheia de dúvidas, impulsos perversos e falta de confiança verdadeira em Deus. Então, a pergunta central passa a ser: “quanto a vontade humana pode realizar?”²⁷² (Melanchthon, 1535 [2019], p. 64;

²⁷¹ “In homine sunt Ratio, seu mens, quae iudicat; Voluntas, quae vel obtemperat vel repugnat iudicio, et imperat inferioribus viribus. Inferiores vires sunt sensus, appetitiones sensuum seu affectus. Vocant autem liberum arbitrium voluntatem coniunctam cum ratione”.

²⁷² “[...] quantum praestare humana voluntas possit”.

CR, 21, 374)

Aqui, um ponto precisa ficar claro: essa questão não diz respeito ao que a vontade pode realizar no âmbito da salvação, mas sim ao que pode fazer no plano das obras externas e civis, que não requerem a renovação interior ou a fé verdadeira. É por isso que, para Melanchthon, como destaca Graybill,

para preservar a justificação forense, todas as noções escolásticas de livre-arbítrio tiveram de ser rejeitadas. Tomás, Scotus, Ockham e Biel estavam errados ao defender qualquer tipo de livre-arbítrio por meio do qual o esforço humano se transformava em mérito intrínseco, não importando se isso acontecia por *meritum de condigno*, de *congruo*²⁷³ ou ambos. Somente Deus forneceu todo o mérito, independentemente dos esforços humanos, por meio de seu Filho Jesus Cristo²⁷⁴ (Graybill, 2010, p. 219).

É exatamente isso que reforça o núcleo da crítica de Melanchthon: qualquer concepção de mérito humano que possa intervir na justificação deve ser rejeitada. Assim, ao distinguir entre obras externas e justiça perante Deus, Melanchthon afirma e defende que a salvação é um dom gratuito, sem qualquer contribuição meritória da vontade humana.

Ao analisar esse pensamento em contraste com a primeira época, é possível notar uma mudança importante na abordagem do tema. Se, antes, Melanchthon tratava o livre-arbítrio sob a influência da doutrina da predestinação, agora ele traz o foco para uma análise mais empírica e bíblica da condição humana, levando em conta a contingência. Em vez de iniciar seu texto pela soberania divina, ele parte da fraqueza humana, apontando a necessidade da graça, o que antecipa o estilo mais prático e didático dessa segunda época.

²⁷³ Na teologia escolástica, distinguem-se dois tipos de mérito: o *meritum de condigno*, que “supõe igualdade entre serviço e retribuição” e “confere um direito real a uma recompensa” por justiça comutativa; e o *meritum de congruo*, que “reivindica uma recompensa apenas com base na equidade”, pois “falta proporção intrínseca entre o serviço e a recompensa” (Pohle, 1911). A diferença prática é que o primeiro exige retribuição sob pena de injustiça, enquanto o segundo depende da liberalidade do doador. Essa distinção foi reafirmada por Johann Eck em oposição a Lutero, que rejeitou toda forma de mérito humano diante de Deus.

²⁷⁴ “[...] for the sake of preserving forensic justification, all scholastic notions of free will had to be rejected. Thomas, Scotus, Ockham, and Biel were wrong to advocate any sort of free will whereby human effort became transformed into intrinsic merit, no matter whether this happened by *meritum de condigno*, *de congruo*, or both. God alone supplied all merit, independent of human exertions, through his Son Jesus Christ.”

4.2.1.2 A corrupção da natureza humana e a impossibilidade de obedecer à lei

Neste segmento, Melanchthon organiza a argumentação em duas partes complementares para responder às perguntas que haviam sido formuladas anteriormente: em que sentido a vontade é livre? E como o homem pode obedecer à lei de Deus? Primeiramente, ele defende que, uma vez que a capacidade de julgamento permanece na natureza do ser humano, junto com certa habilidade de escolher coisas que concernem à razão e ao sentido, também permanece uma habilidade de escolha externa, que são as obras civis. Esse tipo de escolha não exige fé, regeneração ou virtude espiritual; tem a ver unicamente com as ações morais básicas exigidas por uma vida em sociedade. Então, o ser humano tem a possibilidade de praticar, por suas próprias capacidades, obras externas à lei: “Esta é a liberdade de vontade que os filósofos corretamente atribuem ao homem. Pois isso também as Escrituras Sagradas, de certa forma, concedem aos homens”²⁷⁵ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 64; CR, 21, 374). Melanchthon, portanto, como Graybill (2010, p. 219) aponta, “criticou os escolásticos não tanto por causa de sua posição sobre o livre-arbítrio civil (ele concordava com eles sobre as obras civis), mas por causa do que eles atribuíam a esse tipo de liberdade-salvação”²⁷⁶.

O fato é que essa liberdade relativa nas obras externas foi mantida por Melanchthon, ainda que ele negasse qualquer liberdade na esfera da justificação. Esse posicionamento deixa claro que ele distinguia muito bem o domínio civil e o domínio espiritual. Esse raciocínio e essa divisão derivam diretamente da doutrina dos dois reinos de Lutero, segundo a qual Deus governa através de dois regimentos: o espiritual e o temporal. No reino espiritual, Deus age por meio do evangelho e do Espírito Santo, para formar cristãos e produzir neles verdadeira obediência. Nesse reino, “o Espírito Santo, que habita no coração de cada crente, ensina e efetua que ninguém faça o mal, mas que todos façam o bem” (Stahlhoefer, 2009, p. 102). Trata-se de um governo interno, em que a graça orienta o comportamento sem necessidade da imposição da lei. Já o reino temporal refere-se ao governo civil e à ordem social, regido pela lei e pela espada. Esse domínio é necessário por causa da corrupção da natureza humana, e serve para restringir o mal e promover a convivência externa entre as pessoas. Deus instituiu esse reino “para que o homem não possa praticar a maldade, pois a vontade deste é má” (Stahlhoefer, 2009, p. 102).

²⁷⁵ “Haec est libertas voluntatis, quam Philosophi recte tribuunt homini. Nam hanc etiam sacrae literae aliquo modo concedunt hominibus”.

²⁷⁶ “[...] criticized the scholastics not so much because of their position on civil free will (he agreed with them about civil works), but because of what they affixed to this sort of freedom-salvation.”

Melanchthon herda essa estrutura e, por isso, neste momento, pode afirmar que o ser humano é inteiramente incapaz de cooperar com a salvação, mas ainda conserva alguma liberdade para realizar obras externas no âmbito civil. Como sintetiza Graybill (2010, p. 196), “no reino espiritual, Deus estava no controle absoluto. No reino temporal, os humanos tinham uma medida de controle independente”²⁷⁷. Essa distinção permite que Melanchthon negue qualquer mérito da vontade humana na conversão, sem, no entanto, suprimir o agir humano no cotidiano. Ao fazer isso, ele organiza sua teologia da liberdade em dois níveis distintos: um determinado inteiramente pela graça, e outro marcado por certa autonomia funcional no mundo.

É nesse sentido que, segundo Graybill (2010), Melanchthon incentivava a ordem cívica por meio da educação, do direito natural e da ética filosófica, mas sempre negando a liberdade da vontade no campo da justificação. O reformador passou a basear-se “cada vez mais em um argumento do pecado original e cada vez menos em um argumento baseado na predestinação ou no determinismo divino”²⁷⁸ (Graybill, 2010, p. 113) para afirmar a incapacidade espiritual humana. Isso significa que, embora continuasse a sustentar que a vontade é cativa das questões referentes à salvação, Melanchthon passou a reconhecer uma responsabilidade real das pessoas em suas ações civis. Assim, “defendia o livre-arbítrio genuíno nas ações civis de alguém, juntamente com uma vontade cativa na justificação”²⁷⁹ (Graybill, 2010, p. 113). Essa distinção se tornou fundamental para sua teologia, permitindo-lhe articular uma antropologia em que o ser humano participa ativamente da vida pública e moral, embora permaneça totalmente dependente da graça no que diz respeito à salvação.

Com base nisso é que, para ele, a Escritura garante que existe certa justiça da carne e certas obras da lei naqueles que ainda não nasceram de novo. Portanto, essas obras podem ser realizadas pelas capacidades humanas. Isso, para Melanchthon, é confirmado em passagens como 1 Timóteo 1.9 e Gálatas 3.24. Neste último, a função da lei é destacada como a de uma tutora – isto é, um instrumento pedagógico e temporário, que tem a finalidade de conduzir o ser humano a Cristo. Entretanto, essa condução a Cristo não carrega consigo o sentido de regenerar, purificar internamente ou promover salvação, mas sim cumpre um papel importante na formação moral e social, apontando para a necessidade da graça.

Ainda assim, essa liberdade para as obras civis é limitada. Primeiro, Melanchthon observa que “essa mesma liberdade de exercer a justiça civil é muitas vezes superada pela

²⁷⁷ “In the spiritual realm, God was in absolute control. In the temporal realm, humans had a measure of independent input.”

²⁷⁸ “[...] increasingly on an argument from original sin, and less and less on an argument predicated on predestination or divine determinism.”

²⁷⁹ “[...] advocated genuine free will in one's civil actions, along with a bound will in justification.”

fraqueza natural e quase impedida pelo Diabo”²⁸⁰ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 65; CR, 21, 374). Ou seja, mesmo as obras externas, por mais louváveis que sejam, estão sujeitas à fraqueza da natureza humana e à atuação do maligno. A liberdade externa existe, mas é instável e continuamente ameaçada por impulsos desordenados e tentações. Isso porque, dado que a natureza humana é cheia de emoções más, o ser humano sempre vai seguir seus desejos depravados, e nunca o julgamento correto. De igual forma, o inimigo sempre irá conduzir a natureza cativa a vários crimes externos. Assim, mesmo a pessoa que tenta viver de forma honrada ainda é culpada de lapsos vergonhosos. Contudo, apesar dessas dificuldades, permanece uma certa liberdade para performar justiça civis.

Em segundo lugar, o evangelho ensina que há uma corrupção horrível na natureza humana que luta contra a lei de Deus. Por isso, não é possível praticar obras perfeitas. E, de igual forma, a natureza humana não pode remover essa corrupção por si mesma, assim como não pode remover a morte (que é o efeito mais característico dessa corrupção). Muitas vezes, as próprias pessoas não percebem quanta enfermidade há na natureza humana. Entretanto, quando isso é discernido, fica claro que o ser humano não pode satisfazer a lei de Deus.

Essa incapacidade radical é a base da rejeição de Melanchthon do livre-arbítrio nas questões espirituais, pois seria inútil falar em mérito humano quando a própria natureza está cativa do pecado. Para ele, a justificação exige inteiramente a ação de Deus, conforme sua crítica a outras correntes de pensamento. Sendo assim, neste período, como abordado por Graybill (2010, p. 215),

o compromisso contínuo de Melanchthon com a justificação pela graça e não pelas obras formou a peça central de sua soteriologia e influenciou intimamente a maneira como ele formulou sua doutrina da vontade. Ele tomou muito cuidado para refutar qualquer noção de livre-arbítrio pelagiano, bem como o livre-arbítrio católico romano escolástico. Depois de refutar esses dois erros, Melanchthon se voltou para sua própria formulação original do livre-arbítrio na justificação²⁸¹.

A concepção pelagiana trazia a “ideia de que as pessoas tinham a capacidade inata de

²⁸⁰ “[...] hanc ipsam libertatem efficiendae civilis iustitiae saepe vinci naturali imbecillitate, saene impediri a Diabolo”.

²⁸¹ “[...] Melanchthon's continuing commitment to justification by grace rather than works formed the centrepiece of his soteriology and intimately influenced how he formulated his doctrine of the will. He took great care to refute any notions of Pelagian free will as well as scholastic, Roman Catholic free will. After refuting these two errors, Melanchthon turned to his own original formulation of free will in justification.”

cumprir a lei total de Deus e, assim, ganhar a salvação por seus próprios méritos”²⁸² (Graybill, 2010, p. 218). Já a concepção católica escolástica trazia consigo a noção de mérito, ou seja, “a propriedade de uma boa obra que dá direito ao praticante de receber uma recompensa (*proemium, merces*) daquele serviço de quem a obra é realizada” (Pohle, 1911; cf. *meritum de condigno* e *meritum de congruo*, nota 272 desta tese). Mas Melanchthon quer pensar por uma outra via. É, então, com base na justificação pela graça, que ele passa a analisar o conceito de livre-arbítrio, chegando à conclusão de que:

É preciso saber sobre o livre-arbítrio: os homens não podem satisfazer sua lei. Pois a lei divina exige não apenas atos exteriores, mas também pureza interior, temor, confiança, o mais alto amor a Deus e, finalmente, perfeita obediência, e proíbe todas as paixões viciosas. Mas é claro que os homens não oferecem essa perfeita obediência nesta natureza corrupta²⁸³ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 65; CR, 21, 375).

Essa colocação concentra, de maneira muito clara, o ponto central de Melanchthon: a lei de Deus não exige apenas ações externas, mas sim a pureza interior – temor, confiança, amor a Deus e obediência perfeita – e condena, principalmente, os desejos maus. E é exatamente nesse ponto que a vontade humana falha de maneira absoluta, pois a corrupção da natureza humana não permite essa obediência integral. Por isso, mesmo que ainda exista certa liberdade civil, ela é irrelevante no que diz respeito à justiça exigida por Deus.

Melanchthon, então, minimiza a liberdade da vontade, não em relação às obras externas, mas em relação à capacidade do ser humano de satisfazer as exigências espirituais da lei. Essa corrupção não pode ser suavizada ou superada pelo esforço humano, porque atinge a totalidade do ser. Logo, ele conclui que a única saída está na graça: ela é o único meio que revela a necessidade do auxílio divino, revelando que ninguém é justo diante de Deus por suas próprias obras.

Essa perspectiva marca uma diferença fundamental em relação à edição de 1521. Ali, Melanchthon negava qualquer tipo de liberdade no âmbito teológico, mas reconhecia uma liberdade mínima em ações exteriores simples (como comer, saudar etc.), o que, de certo modo, é até um pouco incoerente com a radicalidade da sua crítica à vontade naquela época. Todavia,

²⁸² “[...] the idea that people had the innate ability to fulfil the total law of God and thus earn salvation by their own merits.”

²⁸³ “Sciendum est igitur de libero arbitrio: non posse homines legi Dei satisfacere. Nam Lex divina requirit non tantum externa facta, sed interiorem mundiciem, timorem, fiduciam, dilectionem Dei summam, denique perfectam obedientiam, et prohibet omnes vitiosos affectus. Constat autem homines hanc perfectam obedientiam in hac corrupta natura non praestare”.

ali, a ênfase recaía sobre o determinismo e a incapacidade completa do ser humano, inclusive para as ações morais externas. Já em 1535, embora Melanchthon ainda afirme a incapacidade de obedecer perfeitamente à lei de Deus, introduz uma distinção importante entre as esferas civil e espiritual. Agora, ele reconhece com maior clareza que algum tipo de liberdade permanece no ser humano, mesmo que limitada e vulnerável. Ou seja, existe uma capacidade natural para a prática de certas obras externas da lei. Assim, ao mesmo tempo em que reafirma com clareza a corrupção da vontade e a absoluta necessidade da graça para a justiça espiritual, Melanchthon também passa a articular aqui sua antropologia de forma mais aberta e prática, mas sem renunciar à centralidade da justificação e da ação do Espírito Santo.

4.2.1.3 Ação do Espírito Santo e cooperação da vontade regenerada

A partir deste ponto, com relação à sua antropologia teológica, Melanchthon introduz uma nova dimensão: ainda que, por si só, o ser humano não possa obedecer e satisfazer à lei de Deus, o Espírito Santo, com sua ação, torna possível uma certa cooperação da vontade regenerada. Isso não quer dizer que a vontade seja autônoma, mas sim que, quando movida pelo Espírito, ela passa a participar da vida piedosa de forma ativa, ainda que imperfeita. J. Christian McMullan (2021) destaca que essa abertura à cooperação vem via a convicção de que o Espírito é o agente divino que torna conhecidos os benefícios de Cristo e produz os efeitos da graça, como o conforto, a paz, a alegria e a fé. Nota-se, assim, que Melanchthon, em sua teologia, compreendia o “Espírito como o ‘dom da graça’”²⁸⁴ (McMullan, 2021, p. 231). Ou seja,

Melanchthon interpretou o “dom gratuito” (*donum*) como a concessão do Espírito Santo que renova o ser humano por meio de seus dons, especialmente os dons da fé e da confiança. É importante ressaltar que a distinção feita por Melanchthon de que o “dom da graça” é o Espírito, e não a “fé” ou a ‘justiça’ em si (como ocorre com mais frequência em Lutero), é vital para a compreensão da ação do Espírito em relação à disposição amorosa de Deus para conosco (“graça”). É crucial para o argumento de Melanchthon que o Espírito seja o agente divino que torna conhecidos os benefícios de Cristo (“graça”) e produz os “efeitos” da graça - conforto, paz, alegria, fé etc.²⁸⁵ (McMullan, 2021, p. 233).

²⁸⁴ “[...] Spirit as the ‘gift of grace.’”

²⁸⁵ “[...] Melanchthon then interpreted the “free gift” (*donum*) as the bestowing of the Holy Spirit who renews the human being through its gifts, particularly, the gifts of faith and trust. Importantly, Melanchthon’s distinction that the “gift of grace” is the Spirit, and not “faith” or “righteousness” itself (as most often in Luther) is vital to understanding the Spirit’s agency in relationship to God’s loving disposition toward us (“grace”). It is crucial for Melanchthon’s argument that the Spirit is the divine agent who makes known the benefits of Christ (“grace”), and brings about the “effects” of grace – comfort, peace, joy, faith, etc.”

A formulação de McMullan (2021) esclarece algo essencial do pensamento de Melanchthon: o foco da graça não está apenas no que ela produz (fé, justiça, consolo), mas naquele por meio de quem ela opera – o próprio Espírito Santo. Quando Melanchthon identifica o Espírito como o *donum* (dom) divino, ele evita reduzir a graça a um dom funcional ou pontual, colocando no centro da vida cristã a presença contínua e pessoal do Espírito. Essa forma de compreensão preserva a iniciativa divina em todo o processo de renovação, tornando compreensível a cooperação da vontade regenerada: ela não nasce da autonomia da vontade, mas da habitação e ação constante do Espírito que age com amor em favor do pecador. Portanto, o crente coopera porque é conduzido, sustentado e animado por esse dom vivo da graça. O que deve ser adicionado a isso, de acordo com o humanista e reformador, é: os seres humanos são incapazes de produzir as emoções que Deus requer sem o Espírito Santo, como o verdadeiro temor a Deus, a confiança na misericórdia de Deus, a obediência e a paciência em meio às aflições, o amor a Deus e outras atitudes similares.

São vários os testemunhos de que os seres humanos são incapazes de satisfazer a lei de Deus, bem como produzir atitudes espirituais sem o Espírito. Melanchthon afirma que isso é encontrado em Romanos 8, 1 Coríntios 2 e João 3. Isso reforça que o centro da ação justa está no Espírito, que atua na humanidade por intermédio da graça, e não na natureza humana. Portanto, quando se fala em obediência, está se falando daquilo que foi conquistado por Cristo e, por isso, também pertence ao Espírito: o Deus residente, que agora concede essa obediência às pessoas regeneradas (atuando nelas de dentro para fora). Não tem a ver, portanto, com uma produção voluntária e autônoma de obediência.

Dito isso, Melanchthon reforça que não aborda essas coisas para trazer armadilhas às consciências humanas, ou para impedir as pessoas de perseguir a obediência a Deus. Pelo contrário, seu desejo é aliviá-las: as pessoas não devem à Palavra de Deus, mas trabalhar para obedecê-la, sempre mantendo a promessa de Deus, que é universal, em vista. Tudo isso é mais bem-observado em meio às dificuldades do que em meio às disputas inúteis, visto que, no contexto real, quando se está em aflição quanto ao perdão dos pecados, é preciso levantar-se e manter a promessa à vista. Se a vontade luta contra a fraqueza e se mantém apegada à Palavra de Deus, sustentando-se com ela, o conforto é obtido. É exatamente por isso que o Espírito Santo é eficaz através da Palavra (Romanos 8.26).

Essa dimensão pastoral é central na teologia de Melanchthon, como também apontado por McMullan (2021): a doutrina só tem valor quando fortalece a fé e auxilia na fraqueza humana. Dessa forma, “a especulação teológica sobre a contingência, a origem do pecado ou

as disputas sobre o livre-arbítrio não são úteis, a menos que incentivem o exercício da fé e ajudem nossa fraqueza.”²⁸⁶ (McMullan, 2021, p. 162). Contudo, essa ênfase pastoral não deve ser separada da sua formação humanista. O cuidado de Melanchthon com a fragilidade humana, sua atenção à experiência concreta do crente e sua recusa a especulações estereis refletem também o viés prático do humanismo renascentista, que buscava orientar a vida moral e espiritual por meio de uma teologia voltada à edificação.

Pode-se dizer que, em Melanchthon, a dimensão pastoral e a orientação prática do humanismo caminham juntas. A doutrina só cumpre seu propósito quando molda afetos, sustenta a consciência e dirige o fiel para a promessa do evangelho. E, nessa batalha, a mente sempre deve ser exortada a reter a Palavra de Deus – mas não no sentido de fazer tal esforço por vontade própria, mas sim de ser ensinada que a promessa é universal “e que se deve acreditar”²⁸⁷ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 67; CR, 21, 376). É neste ponto que Melanchthon observa três “causas combinadas, a Palavra, o Espírito Santo e a vontade, não de fato ociosas, mas resistindo à sua fraqueza”²⁸⁸ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 67; CR, 21, 376).

Com isso, o reformador e humanista passa a apresentar a cooperação entre Palavra, Espírito e vontade como três causas que atuam na conversão e na justificação. Mas essa cooperação está longe de ser simétrica, tal qual McMullan (2021) propõe. Nesse sentido, de fato, Melanchthon descreve: “embora a vontade lute contra a fraqueza, como não rejeita a Palavra, mas se sustenta nela, obtém consolação. E o Espírito Santo é eficaz nisso por meio da Palavra”²⁸⁹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 67; CR, 21, 376). Em outras palavras, a vontade é apresentada como aquela que “luta com a fraqueza”, mas que “não rejeita a Palavra” e “se sustenta nela”, enquanto “o Espírito Santo é eficaz por meio da Palavra”. Essa formulação sugere que a eficácia pertence à Palavra e ao Espírito, ao passo que a vontade participa de modo subordinado, como resposta dependente, integrada à estrutura das três causas que ele descreve. Como observa McMullan (2021, p. 227-229),

Falar da Palavra e do Espírito como causas ‘instrumentais’ e ‘eficientes’, respectivamente, confere alguma precisão a esses elementos das ‘três causas’, precisão essa que está faltando quando se fala que a vontade é o ‘sujeito’. Para Melanchthon, a Palavra e o Espírito são os mais importantes. Por mais

²⁸⁶ “Theological speculation about contingency, the origin of sin, or disputes about free will are not useful unless they encourage the exercise of faith and help our weakness.”

²⁸⁷ “[...] et quod debeat credere”.

²⁸⁸ “[...] coniungi has causas, Verbum, Spiritum sanctum, et voluntatem, non sane otiosam, sed repugnantem infirmitati suae”.

²⁸⁹ “[...] sed sustentat se verbo, consequitur consolationem. Et Spiritus sanctus ibi efficax est per verbum”.

importante que seja o efeito deles no ser humano, o que o ser humano é em termos causais é de menor importância. [...] Ele se contenta simplesmente em dizer que o ser humano é o ‘sujeito’ no qual a fé ou a confiança ‘acontece’ por meio do ‘objeto’ da misericórdia, graça ou favor de Deus²⁹⁰.

Essa distinção ajuda a evitar interpretações errôneas da justificação, pois coloca o foco na centralidade da Palavra e na atuação eficiente do Espírito Santo, enfatizando que a origem da fé não está na iniciativa humana, e sim na ação divina que interpela e transforma. Concordamos que a vontade, por sua vez, entra nesse processo como causa em seu sentido subordinado, como visto – mas não como causa autônoma, mas como a resposta humana que acolhe a Palavra e o Espírito. Portanto, a ênfase está na ação divina, e resguarda-se o papel da vontade como receptáculo da fé, não como seu agente originário.

Graybill (2010, p. 211), ao comentar a atuação simultânea dessas três causas, complementa essa visão. Essa estrutura aparece com clareza quando ele observa que:

A defesa de Melancthon do livre-arbítrio no âmbito da justificação baseava-se na capacidade da vontade de ouvir e aceitar as promessas universais de salvação de Deus. A primeira área da soteriologia em que o livre-arbítrio teve algum lugar foi no momento da conversão. A vontade nunca permitiu que a pessoa fizesse obras e ganhasse mérito, mas permitiu que ela escolhesse aceitar o dom gratuito de mérito de Deus por meio de Jesus Cristo. A justificação exigia três coisas: a Palavra, o Espírito Santo trabalhando por meio da Palavra e a vontade humana, que escolheu acreditar nas promessas da Palavra iluminadas pelo Espírito. Melancthon citou Romanos 8.26 em apoio a essa posição: ‘Da mesma forma, o Espírito nos ajuda em nossa fraqueza; pois não sabemos como orar como convém, mas esse mesmo Espírito intercede com suspiros profundos demais para serem expressos em palavras’. Ele comentou: ‘Nesse exemplo, vemos que essas causas estão conectadas: a Palavra, o Espírito Santo e a vontade, não indiferentemente, por todos os meios, mas resistindo à nossa enfermidade’. Melancthon buscou ampliar o auxílio do Espírito Santo e aprimorar o cuidado e a diligência da vontade humana. Ao fazer isso, ele criou um equilíbrio cuidadoso entre promover a prioridade da Palavra e do Espírito e, ao mesmo tempo, permitir a reação livre e não forçada da vontade humana a essa mesma Palavra²⁹¹.

²⁹⁰ “Speaking of the Word and Spirit as “instrumental” and “efficient” causes respectively lends some precision to those elements of the “three causes,” precision that is lacking with how the will is the “subject.” For Melancthon Word and Spirit are most important. As important as the effect of them on the human being is, what the human being is in causal terms is of less importance. [...] He is content simply to say the human being is the “subject” in whom faith or trust “happens” through the “object” of God’s mercy, grace, or favor.”

²⁹¹ “Melancthon’s advocacy of free will within the realm of justification hinged upon the ability of the will to hear and accept God’s universal promises of salvation. The first area in soteriology where free will held any place was at the moment of conversion. The will never allowed one to do works and earn merit, but it did allow one to choose to accept God’s free gift of merit through Jesus Christ. Justification required three things: the Word, the Holy Spirit working through the Word, and the human will, which chose to believe the Spirit-enlightened promises of the Word. Melancthon cited Romans 8.26 in support of this position: ‘Likewise the Spirit helps us in our weakness; for we do not

Essa colocação revela a construção teológica por trás da justificação proposta por Melanchthon: a Palavra sempre tem prioridade como meio externo de graça; o Espírito atua como força interior que vivifica e ilumina. E a vontade humana, mesmo não meritória, é chamada a uma resposta real, ao acolher pela fé a promessa que lhe foi oferecida. No entanto, a formulação de Graybill (2010) segundo a qual a vontade “escolhe aceitar” ou “escolheu acreditar” vai além da linguagem que Melanchthon usa. No texto em questão, o que o humanista e reformador de fato escreve é que a vontade “não rejeita a Palavra, mas se sustenta nela” (*non abiicit verbum, sed sustentat se verbo*) e “deve crer” (*et quod debeat credere*) na promessa universal (Melanchthon, 1535 [2019], p. 67; CR, 21, 376). Assim, parece mais adequado falar de uma vontade que acolhe e consente à Palavra sob a ação do Espírito do que falar de um sujeito que decide crer. Desse modo, é possível aproveitar a ênfase de Graybill (2010) na existência de uma resposta real da vontade, mas, segundo Melanchthon, é necessário manter claro que essa vontade, embora atue como causa, é subordinada e dependente, não um princípio decisório da fé.

Desse modo, a vontade aparece como elemento cooperador – não autônomo, mas ativo – que é capaz de acolher a promessa, visto que é iluminada pelo Espírito e sustentada pela Palavra. Essa articulação entre agência divina e resposta humana define o equilíbrio característico da soteriologia melanchthoniana, especialmente na segunda época dos *Loci*. A vontade, por si só, é incapaz de ser uma causa eficiente de salvação, mas sim, é uma faculdade envolvida, transformada e orientada para a obediência mediante a ação conjunta da Palavra e do Espírito.

Ainda nesse âmbito, tal articulação não pode ser sistematizada em termos cronológicos ou hierárquicos. Como observa McMullan (2021), Melanchthon descreve a operação conjunta da Palavra, do Espírito e da vontade como um evento simultâneo (*simul*). Ou seja, na experiência do crente, todas essas dimensões atuam ao mesmo tempo. Embora exista uma ordem lógica (Cristo está presente por meio da Palavra, o Espírito move o coração e a mente conduz a vontade), ela não deve ser compreendida como uma sequência temporal. Esse processo é vivenciado de modo integrado, e Melanchthon refere-se a ele como “governo do

know how to pray as we ought, but that very Spirit intercedes with sighs too deep for words.’ He commented, ‘In this example we see that these causes are connected: the Word, the Holy Spirit, and the will, not indifferently, by all means, but resisting our infirmity.’ Melanchthon sought both to amplify the aid of the Holy Spirit and to sharpen the care and diligence of human wills. In so doing, he crafted a careful balance between promoting the priority of the Word and Spirit while simultaneously allowing for the human will's free, uncoerced, reaction to that very Word.”

Espírito”, reafirmando que Deus age tanto por meio da Palavra quanto diretamente na vontade regenerada. De igual forma, esse caráter simultâneo impede que as “três causas” sejam compreendidas como etapas sucessivas ou como agentes independentes. O foco aqui não é uma descrição técnica do processo da fé, mas uma representação pastoral e prática da experiência espiritual. Por isso, neste tópico especificamente, Melanchthon não se preocupa em aprofundar ou sistematizar cada uma das causas isoladamente, mas busca reforçar o papel ativo de Deus na conversão e na justificação.

Ainda como destaca McMullan (2021), esse ponto do tópico funciona como uma recapitulação dos argumentos anteriores, e as “três causas” devem ser compreendidas, acima de tudo, sob a perspectiva da ação divina. Isso significa que elas não são derivadas de uma construção filosófica prévia; são resultado de um raciocínio teológico moldado pela Escritura, que visa a descrever a experiência vivida do crente e evidenciar a incapacidade humana em relação à justiça espiritual. Esta é, assim, uma explicação fundamentada na distinção entre evangelho e filosofia, em que a prioridade é sempre da iniciativa de Deus. Logo, a relevância delas está em sua força descritiva, pastoral (como os comentadores destacam) e prática (como esta tese visa apontar): as três causas revelam como Deus age de maneira concreta na história da salvação, iluminando o ser humano pela Palavra e pelo Espírito e envolvendo sua vontade de forma não forçada, mas real. A fé não é fabricada pela razão humana nem imposta por decreto divino oculto, portanto. É fruto da Palavra eficaz, do Espírito vivificante e de uma vontade regenerada e auxiliada pela graça.

De acordo com Melanchthon, os próprios escritores da igreja estão acostumados a juntar essas três causas (como Basílio e Crisóstomo fazem). Ele aponta:

Além disso, se falamos de toda a vida do piedoso, mesmo que haja imensa fraqueza, ainda há alguma liberdade da vontade, visto que, de fato, ela já é auxiliada pelo Espírito Santo e pode fazer algo para nos proteger contra quedas externas. Portanto, tanto a ajuda do Espírito Santo deve ser aumentada quanto, ao mesmo tempo, nossa diligência deve ser aguçada²⁹² (Melanchthon, 1535 [2019], p. 67; CR, 21, 377).

Essa colocação revela que o humanista e reformador não deseja simplesmente reafirmar a fraqueza humana. Ele almeja propor uma teologia da cooperação: quando tocada pela graça, a pessoa pode agir de forma diligente e evitar os lapsos e erros externos. Essa ação, por sua vez,

²⁹² “Praeterea si de tota vita piorum loquamur, etsi est ingens imbecillitas, tamen est aliqua libertas voluntatis, cum quidem iam adiuvetur a Spiritu sancto, et agere aliquid potest in externis lapsibus cavendis. Ideo et Spiritus sancti auxilium amplificari debet, et simul acui diligentia nostra”.

é sempre assistida pelo Espírito, nunca autônoma. Melanchthon, então, usa 2 Coríntios 6.1 e Lucas 11.13 para fundamentar isso. Afirma, ainda, que, além de ser firmada no testemunho bíblico, essa vontade regenerada também se baseia na tradição patristica, como observado anteriormente. Uma vez que tem validade externa, ela é também defendida e explicada por ele. Aqui observa-se seu raciocínio humanista, que busca na tradição e nas Escrituras uma fonte de certeza.

Por fim, Melanchthon discute a disciplina. Isso se torna necessário já que, anteriormente, foi dito que a vontade é capaz de performar obras civis por, de certo modo, usar as próprias capacidades (ainda que somente de maneira externa, sem produzir justiça espiritual). De fato, Deus requer essa disciplina até daqueles que não são santificados, e há benefícios nisso, pois as ofensas externas são punidas no corpo. Mas a lei de Deus é um tutor / guia a Cristo. Essa é, portanto, uma pedagogia útil para que as pessoas ouçam a Palavra de Deus e sejam capturados por ela. Ou seja, mais uma vez, Melanchthon está reafirmando a validade pedagógica da lei, mesmo quando aplicada às pessoas que ainda não foram regeneradas.

Esse, para o humanista e reformador, é o único ensino sobre o livre-arbítrio que faz total sentido, isto é, o genuíno entendimento (o que vai ao encontro de alguns escritores eclesiásticos e conciliares, como também Agostinho). Isso porque tal ensino não guia as mentes ao desespero e também não as impede de tentar. Na verdade, em ambas as formas, ele amplia o auxílio do Espírito Santo e aguça o cuidado e a diligência da vontade. Aqui, Melanchthon desaprova o que entende ser uma ilusão dos maniqueístas, qual seja, a prática de não atribuir nenhuma ação à vontade, nem mesmo quando ela tem a assistência do Espírito Santo.

É somente a partir disso que, segundo Melanchthon, os estatutos da liberdade podem ser construídos. Por isso, ele coloca: “digo que a vontade não fica ociosa em ações e esforços piedosos, mas deve, no entanto, ser ajudada pelo Espírito Santo: assim ela se torna mais verdadeiramente livre”²⁹³ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 69; CR, 21, 377). Nesse sentido, a liberdade não é ausência de auxílio, como se poderia pensar, mas sim é algo concedido pelo auxílio do Espírito. Por conseguinte, a verdadeira liberdade é a liberdade da graça.

Graybill (2010) interpreta essa concepção por meio da formulação de uma “liberdade da vontade evangélica”²⁹⁴, isto é, uma liberdade humana que se manifesta no momento da conversão, mas que não possui mérito algum. Para ele, Melanchthon foi o primeiro a articular essa ideia, ao defender uma “livre escolha na conversão combinada com uma soteriologia de

²⁹³ “Dico voluntatem in piis actionibus et conatibus non esse otiosam, sed tamen adiuvandam esse a Spiritu sancto: ita fit verius libera”.

²⁹⁴ *Evangelical free will*. Termo em português conforme tradução de Gross (2022, p. 295).

justificação forense”²⁹⁵ (Graybill, 2010, p. 222). Conforme ele pontua, a vontade humana não é em momento algum a causa ativa da salvação, mas atua como instrumento passivo, por meio do qual a salvação é recebida. Nas palavras do autor, trata-se da “livre operação da vontade humana ao escolher ter fé em Deus [...], instrumental, e não causal, para a salvação”²⁹⁶ (Graybill, 2010, p. 222), pois “foi o meio passivo pelo qual a salvação foi recebida, em vez de ser o meio ativo pelo qual foi conquistada”²⁹⁷ (Graybill, 2010, p. 222). Como já analisado, essa linguagem de “escolher ter fé” não se encontra no vocabulário de Melanchthon nesse ponto dos *Loci*, em que a vontade é descrita não como aquela que decide, mas como aquela que não rejeita a Palavra e se sustenta nela.

Já McMullan (2021) propõe uma inflexão significativa nessa leitura, recusando tanto o modelo meritório do livre-arbítrio escolástico quanto o termo de Graybill (2010) como definição precisa da teologia de Melanchthon. Segundo ele, a preocupação principal de Melanchthon não era explicar “como” a fé acontece em categorias causais, mas sim apontar os efeitos do evangelho vivenciados na experiência concreta do crente. Então, em vez de inserir a vontade em um esquema explicativo fixo, ele aponta que a “pessoa concorda com as promessas (a palavra do Evangelho) e não resiste”²⁹⁸ (McMullan, 2021, p. 227), bem como enfatiza os frutos espirituais dessa entrega: “conforto, alegria, paz e nova luz acesa no coração”²⁹⁹ (McMullan, 2021, p. 228). Ademais, a exortação melanchthoniana à oração, baseada na promessa do dom do Espírito (Lucas 11.13), é apresentada como sua “última palavra a respeito da atividade da vontade”³⁰⁰ (McMullan, 2021, p. 229).

Como tal, enquanto Graybill (2010) entende que Melanchthon atribui à vontade humana um certo papel na conversão, ainda que subordinado, McMullan (2021) destaca a prioridade do Espírito e da experiência vivida da fé. Entretanto, além de definir uma estrutura / conceituação do livre-arbítrio, o mais importante neste ponto da argumentação de Melanchthon é reconhecer o papel que a vontade humana possui na recepção da graça, ou seja, um papel real, mas sempre subordinado e sustentado pela ação de Deus, auxiliado pelo Espírito. Aqui, a liberdade da vontade não exclui a incapacidade humana, mas sim contempla a possibilidade de resposta por meio do auxílio do Espírito e da Palavra. Ao invés de adotar imediatamente o termo de Graybill

²⁹⁵ “[...] free choice in conversion combined with a soteriology of forensic justification.”

²⁹⁶ “[...] free operation of the human will in choosing to have faith in God [...] instrumental rather than causative for salvation.”

²⁹⁷ “It was the passive means by which salvation was received rather than the active means by which it was earned.”

²⁹⁸ “[...] person assents to the promises (the word of the Gospel) and does not resist.”

²⁹⁹ “[...] comfort, joy, peace, and new light kindled in the heart.”

³⁰⁰ “[...] last word regarding the activity of the will.”

(2010), o mais prudente, neste momento, é manter a ênfase no equilíbrio peculiar que Melanchthon estabelece entre graça absoluta e resposta voluntária, deixando aberta a possibilidade de uma terminologia mais adequada a ser desenvolvida no decorrer da análise³⁰¹.

Retornando agora ao texto primário, Melanchthon encerra esta parte com duas colocações de Jerônimo: “seja anátema se alguém disser que Deus ordenou coisas impossíveis”³⁰² e “quem disser que podemos cumprir os mandamentos de Deus sem a graça de Deus, seja anátema”³⁰³ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 69; CR, 21, 377). Ambas as afirmativas reforçam a tese de que os mandamentos de Deus não são impossíveis de serem cumpridos para as pessoas que estão sob a graça. Por outro lado, reforçam também que, sem essa graça, a obediência plena é inalcançável. Logo,

que a obediência iniciada agrade, mesmo que não satisfaça a lei. Assim, a Lei é entendida como possível pela graça. Esta interpretação é necessária para que entendamos ambos, e que a obediência dos piedosos está longe da perfeição da lei, e ainda assim agrada, principalmente porque as pessoas que performam agradam por causa de Cristo³⁰⁴ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 69; CR, 21, 378).

Portanto, quando nascida da fé e da graça, a obediência, mesmo que imperfeita, é aceita por Deus, por causa de Cristo. Essa é uma reinterpretação prática da exigência da lei à luz da justificação pela fé que visa a aliviar as consciências, ao invés de condená-las.

Na época anterior, de maneira extremamente rígida, Melanchthon enfatizou a passividade da vontade tanto diante dos afetos quanto diante da predestinação. Agora, em 1535, ele introduz a cooperação entre a vontade, a Palavra e o Espírito Santo. Nesse sentido, a vontade pode ser entendida como subordinada, uma vez que o próprio Melanchthon traz a descrição de que a vontade “não rejeita a Palavra”, mas se sustenta nela, enquanto o Espírito é eficaz por meio da Palavra. O novo está exatamente na afirmação de que a vontade – não qualquer vontade, mas a vontade regenerada – pode agir de maneira diligente e pode agradar a Deus, ainda que imperfeitamente, quando auxiliada pela Palavra e pelo Espírito. Há, então, um deslocamento significativo: da absoluta impotência para uma liberdade relativa e funcional, ancorada na graça.

³⁰¹ Mais especificamente no ponto 4.4, ainda neste capítulo.

³⁰² “Anathema sit , si quis dixerit Deum impossibilia praecepisse”.

³⁰³ “Qui dixerit, nos posse mandata Dei implere sine gratia Dei, anathema sit”.

³⁰⁴ “[...] placeat inchoata obedientia, etiamsi legi non satisfacit. Sic intelligatur Lex possibilis esse per gratiam. Haec interpretatio necessaria est, ut intelligamus utrumque , et quod obedientia piorum procul absit a perfectione legis, et tamen placeat, videlicet quia personae propter Christum placent”.

4.2.2 Predestinação na segunda época

Agora, na segunda época, o conceito de predestinação deixa de lado a rigidez determinista da época anterior. O tema que antes aparecia como uma consequência quase automática da doutrina do pecado original e da soberania divina passa a ser reinterpretado a partir da lógica do evangelho. Sendo assim, para tratar deste tema, esta seção se divide em duas partes. Primeiro, o foco será a mudança metodológica que o tema sofre, com a perspectiva de que a predestinação passa a ser julgada não mais à luz da razão ou da lei, mas sim do evangelho. Em segundo lugar, o tema da promessa universal será analisado na medida que se torna a base para a eleição e o consolo da consciência cristã. Isso revela uma reorganização dos fundamentos e uma preocupação mais prática que busca cuidar das consciências, livrando-as da aflição.

Essa virada demonstra o esforço de Melanchthon em preservar o que esta tese entende como a soberania evangélica de Deus, tanto no domínio espiritual quanto no temporal, conectando predestinação e contingência. Nesse conceito, utiliza-se o termo “evangélica” porque essa soberania não é exercida por meio de decretos ocultos e arbitrários, e sim se manifesta por meio do evangelho. Isso revela um Deus que é plenamente soberano e, ao mesmo tempo, escolhe agir de forma graciosa, de maneira que a liberdade contingente dos eventos temporais é preservada.

Nesse sentido, o termo “governo autolimitado de Deus” é usado por Gregory Graybill (2010, p. 210) para revelar que Deus rege o domínio espiritual e temporal sem violar a liberdade das causas segundas. No entanto, embora o termo capture bem a ideia de um agir divino que não é coercitivo, pode sugerir uma limitação ontológica da soberania divina. Isso, por sua vez, pode gerar um entendimento equivocado. Por essa razão, esta tese opta pela expressão “soberania evangélica”, não no sentido de reduzir o senhorio de Deus, ou de buscar uma autolimitação desse Deus, mas no intuito de qualificar sua manifestação a partir da lógica da graça que é revelada no evangelho.

Dessa forma, a soberania de Deus é exercida em concordância com o modo como Deus se revela nas Escrituras, bem como permanece plena e absoluta. Ou seja, Deus escolhe se dirigir à humanidade por meio da promessa, da misericórdia e fé, não por imposição. Espera-se, então, por meio dessa terminologia, preservar a transcendência de Deus e, simultaneamente, sua disposição amorosa que age de acordo com o evangelho, superando, assim, o determinismo. A história é conduzida por Deus, o que preserva a justiça divina, a graça e a responsabilidade humana.

Essa compreensão permite qualificar com maior precisão a maneira como Melanchthon define a ação soberana de Deus, mais especificamente observada no tópico do evangelho (*De Evangelio*; CR, 21, 413), também presente nos *Loci* desta época. Ali, quando diferencia a lei do evangelho, ele insiste em um governo evangélico, em que o agir de Deus não se dá via imposição ou decretos ocultos, como dito anteriormente, mas através da promessa gratuita que comunica a graça “por meio de Cristo”³⁰⁵ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 118; CR, 21, 414). Melanchthon insiste que o evangelho “contém a promessa do benefício de Cristo”³⁰⁶ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 117; CR, 21, 414), que é distinta da lei porque “perdoa pecados e nos declara justos, mesmo que não satisfaçamos a lei”³⁰⁷ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 118; CR, 21, 414). Essa promessa é “livremente por amor a Cristo”³⁰⁸, expressão que Melanchthon identifica como a “pequena palavra” / partícula (graça) que define o próprio evangelho e que remove a dúvida das consciências. Segundo ele, “é necessário, portanto, ensinar sobre a promessa gratuita, para que o assunto seja certo; para que a dúvida seja removida das consciências; para que elas tenham firme consolo nos verdadeiros temores”³⁰⁹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 119; CR, 21, 415).

Assim, o governo de Deus no domínio espiritual se exerce pela concessão graciosa do perdão, da justificação e da reconciliação, efeitos que Melanchthon resume como os “benefícios próprios do Evangelho”³¹⁰ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 119; CR, 21, 415). Estes, em contrapartida, manifestam-se na vida terrena. Daí “que por amor a Cristo os pecados são perdoados gratuitamente; que somos declarados justos gratuitamente, isto é, reconciliados ou aceitos; e herdeiros da vida eterna”³¹¹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 119; CR, 21, 416). É dessa forma, então, que se expressam na vida prática.

A soberania divina, portanto, não age impedindo a contingência ou anulando a liberdade humana, mas dirigindo-a pela promessa, de maneira que a fé possa acolher aquilo que Deus oferece gratuitamente por causa de Cristo. Por isso, afirmar uma “soberania evangélica” não implica restringir o poder de Deus, mas reconhecer que Deus escolhe governar sua relação com o ser humano por meio do evangelho, isto é, pela promessa que vivifica, consola e liberta — o

³⁰⁵ “[...] propter Christum”.

³⁰⁶ “[...] continent promissionem beneficii Christi”.

³⁰⁷ “[...] gratis enim remittit peccata; et pronuntiat nos iustos, etiamsi legi non satisfaciamus”.

³⁰⁸ “[...] gratis pollicetur propter Christum”.

³⁰⁹ “Ergo intendenda mens est atque oculi in hanc particulam, Gratis. Ideo enim necesse est de gratuita promissione docere, ut res sit certa; ut conscientiiis eximatur dubitatio; ut habeant firmam consolationem in veris terroribus”.

³¹⁰ “[...] beneficia Evangelii propria”.

³¹¹ “[...] quod propter Christum gratis remittantur peccata; quod gratis pronuntiemur iusti, hoc est reconciliati seu accepti; et haeredes vitae aeternae”.

que permite superar o determinismo rígido da primeira época sem perder de vista a iniciativa absoluta da graça.

Assim, é possível perceber como a lógica evangélica discernida no pensamento de Melanchthon, no tópico do evangelho, não só redefine o modo de Deus agir, mas também abre espaço para uma releitura do próprio tema da predestinação: uma eleição pensada não a partir de decretos ocultos, mas da promessa universal que Deus dirige ao mundo (o que ficará mais claro no ponto a ser trabalhado a seguir). Isso, por si só, representa uma grande mudança com relação à postura anterior de Melanchthon. Como Graybill (2010, p. 2012) coloca,

Melanchthon defendeu a contingência a fim de preservar a liberdade genuína no domínio temporal. Essa liberdade nos eventos civis permitiu que Deus fosse libertado das acusações de autoria do pecado e do mal. Levando essa ideia um passo adiante, em 1535 Melanchthon começou também a conectar a contingência com a predestinação³¹².

Em suma, ao manter o conceito de contingência, mas usá-lo de maneira ampliada e ligada à soberania evangélica, tem-se a indicação de que Melanchthon passa a rejeitar o determinismo e, ao mesmo tempo, busca articular uma doutrina da eleição que seja compatível com o evangelho. Observa-se assim, que, a partir desta época, conceitos que antes estavam em categorias opostas – predestinação e liberdade – agora passam a ser integrados por uma mediação evangélica. A saber, Deus continua soberano, mas essa soberania é relacionada ao anúncio do evangelho e à resposta de fé, mostrando-se de forma graciosa e contrária a uma postura autoritária. Aqui aparece de forma clara o equilíbrio entre as partes divina e humana.

4.2.2.1 A predestinação deve ser julgada a partir do evangelho, não da razão ou da lei

Neste momento, Melanchthon passa a propor uma mudança teológica que é decisiva. A predestinação deve ser julgada somente a partir do evangelho (o que reitera o ponto trabalhado anteriormente da soberania evangélica como pano de fundo), e não por meio da razão filosófica ou da lógica da lei (ou seja, por intermédio de uma justiça meritória). A razão disso é que, quando se trata da eleição, a hermenêutica correta se constrói por meio da justificação pela graça revelada na Bíblia.

³¹² “Melanchthon defended contingency in order to preserve genuine freedom in the temporal realm. Such freedom in civil events allowed God to be freed from the charges of authorship of sin and evil. Taking this idea a step further, in 1535 Melanchthon started to connect contingency with predestination as well.”

Para defender isso, ainda que Melanchthon critique o peso da tradição escolástica, como já visto em muitos momentos, aqui ele recorre a uma distinção técnica que parte exatamente da escolástica: a diferença entre *necessitate consequentiae* e *necessitate consequentis*³¹³. É por meio desses conceitos que ele rejeita o determinismo divino absoluto e admite a possibilidade de uma necessidade que decorre tanto das causas anteriores quanto da intenção soberana de Deus. Como explica Graybill (2010, p. 211),

Os eventos não eram necessários por causa do completo determinismo divino (*necessitate consequentis*), mas eram necessários (*necessitate consequentiae*) somente pelo fato de serem o resultado natural de eventos anteriores, ou porque talvez Deus tivesse entrado na história e tornado necessário um evento específico por meio da força de sua vontade, como nos milagres³¹⁴.

Isso indica que Melanchthon não deixa de lado a linguagem causal. Mas ele a utiliza exclusivamente por meio de uma chave evangélica: os méritos humanos ou o decreto oculto de Deus não são a causa da eleição; a justificação pela graça o é. Portanto, mesmo usando de uma categoria escolástica, Melanchthon a reinterpreta à luz do evangelho, mantendo a liberdade contingente, a soberania divina e a responsabilidade humana. É notável que isso se constrói aqui de maneira diferente de como era na época anterior dos *Loci*. Lá, em 1521, a eleição estava totalmente ligada ao controle divino. Agora, porém, Melanchthon passa a acentuar um outro eixo interpretativo. Como observa Graybill (2010, p. 2010), ele “defendeu mais enfaticamente a contingência”³¹⁵ e passou a esclarecer melhor seu entendimento sobre a livre escolha na justificação e sobre a predestinação.

Essa mudança sinaliza uma teologia mais madura, através da qual Melanchthon procura integrar o domínio temporal e o domínio espiritual sob uma mesma lógica. Quando insiste na contingência – o que Graybill (2010, p. 210) descreve como sua “dedicação ao governo autolimitado de Deus no domínio temporal”³¹⁶ –, Melanchthon está deixando claro seu esforço de reinterpretar o agir divino de forma coerente com o evangelho (o que a presente tese entende como soberania evangélica). A partir dessa nova organização conceitual, o que antes era

³¹³ Melanchthon toma esses termos da escolástica. Como Gross (2020, p. 83) aponta, “vários medievais fizeram esta distinção, com alguma variação terminológica, na tentativa de harmonizar a noção da providência divina com a rejeição de um determinismo absoluto. Esta distinção, rejeitada por Lutero em seu debate com Erasmo, foi retomada por Melanchthon”.

³¹⁴ “Events were not necessary because of complete divine determinism (*necessitate consequentis*), but they were necessary (*necessitate consequentiae*) only in that they were the natural result of preceding events (or because perhaps God had stepped into history and made a specific event necessary through the force of his will, as in miracles).”

³¹⁵ “[...] more emphatically made his case for contingency.”

³¹⁶ “[...] dedication to the self-limited rule of God in the temporal realm.”

mantido em esferas separadas (a ação de Deus no âmbito temporal e no âmbito espiritual) começa a convergir. Isso, por sua vez, torna-se possível não por uma fusão indevida dos dois reinos, mas por uma unificação na forma como Deus age em ambos – a saber, pela lógica do evangelho e da misericórdia, que agora estrutura também a releitura da predestinação.

Portanto, evangelho e justificação formam juntos o único caminho por meio do qual é possível refletir corretamente sobre a eleição. E, quando Melanchthon trata dessas duas doutrinas, faz isso mostrando que a base delas está na graça de Deus. No conceito de justificação, percebe-se isso uma vez que ele se remete à Palavra como autoridade. Ou seja, é a Palavra que traz a lei e o evangelho, conduzindo ao anúncio da graça e, conseqüentemente, à justificação pela fé (e não por obras). Da mesma maneira, o conceito de predestinação se mostra ancorado no evangelho, o que dá a todos a oportunidade de se relacionarem com Deus – não por merecimento, mas pela promessa. Essa articulação, cabe mencionar, não é exclusiva de Melanchthon, mas corresponde ao modo mais amplo da Reforma de vincular eleição e justificação sob a lógica da graça. O importante aqui, contudo, é observar como Melanchthon desenvolve essa relação à sua maneira, colocando-a dentro da compreensão evangélica da ação divina.

Por outro lado, Melanchthon também afirma: “além disso, as tentações dos indivíduos a respeito da própria natureza da eleição removem a causa da eleição, e as disputas dos escritores sobre o mesmo assunto surgem em parte da razão sem a palavra de Deus, em parte da lei”³¹⁷ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 168; CR, 21, 451). Ou seja, os equívocos que ocorrem neste tema só se dão pela razão humana, que se encontra separada da Palavra e decide se apoiar na ênfase dos teólogos escolásticos. Mas Melanchthon rejeita tanto a razão humana quanto a ênfase escolástica, pois ambos conduzem à dúvida, ao medo e à confusão das consciências. Por sua vez, ele passa a defender que a predestinação deve conduzir à fé, e não ao desespero, posto que a promessa é o único ponto de apoio seguro. Sobre isso, complementa Graybill (2010, p. 2013): “A justificação e a predestinação mantidas juntas tornariam tudo simples, e não era possível evitar o erro se alguém buscasse além do Evangelho a causa da eleição”³¹⁸.

Nota-se, então, que a tendência de recorrer à dignidade humana e à justiça da lei para tratar desse assunto, como defendem os escolásticos, para Melanchthon não passa de um erro que compromete a compreensão verdadeira da eleição. Novamente aponta Graybill (2010, p.

³¹⁷ “Porro et singulorum tentationes de electione et scriptorum eadem de re disputationes partim a ratione oriuntur sine verbo Dei, partim a lege”.

³¹⁸ “Justification and predestination held together would make everything simple, and it was not possible to avoid error if anyone searched beyond the Gospel for the cause of election.”

2014): “Na segunda edição dos *Loci*, Melanchthon continuou a enfatizar esse tema. Os doutores escolásticos erraram porque pensaram na predestinação em termos de mérito ou dignidade humana. Em vez disso, a misericórdia era a causa da eleição”³¹⁹ (Graybill, 2010, p. 214).

Como já é sabido, em 1521, a doutrina da predestinação era fortemente articulada por Melanchthon com base em uma influência determinista, o que vai na mesma linha do estilo de Lutero. A predestinação era dada como absoluta, baseada na soberania divina que decide todas as coisas, não havendo espaço para os conceitos de fé ou justificação. Mas agora é possível observar este deslocamento significativo: uma eleição que se ancora no evangelho, com a lei e as especulações filosóficas deixadas de lado. Esse deslocamento traz a clareza de que, para Melanchthon, o ensino reformador da justificação deve contemplar a doutrina da predestinação, uma vez que o ponto de partida para tudo é a promessa do evangelho e, dentro disso, “as promessas de Cristo se aplicam a todos”. Assim, o eixo de todo o conceito de eleição desta segunda época é a ideia da universalidade da promessa. Nesse sentido,

Era melhor dizer que “as promessas de Cristo se aplicavam a todos” – e foi exatamente isso que Melanchthon fez na edição de 1533-1535 dos *Loci Theologici*. Aqui, Melanchthon enfatizou repetidamente a universalidade da promessa: *Promissio est universalis. Promissionem vere universalem esse. Promissio et gratuita universalis est*. Se a promessa não fosse universal, isso indicaria a existência de um grupo de pessoas reprovadas. Muitos ficariam angustiados ao pensar se fariam parte desse número infeliz, e sua fé seria incerta. Esse era um resultado pastoralmente insustentável. A promessa tinha de ser universal, e todos os seres humanos estavam incluídos nela³²⁰ (Graybill, 2010, p. 214).

A questão da universalidade será explorada com mais clareza a seguir. O fundamental aqui é observar que, por trás dessa formulação, não está somente a leitura pastoral destacada por Graybill (2010), mas a própria intenção humanista e prática de Melanchthon. Para ele, a doutrina só tem valor quando é capaz de consolar e orientar a vida. Por isso, a promessa e a misericórdia são sempre preferidas ao juízo oculto de Deus. Assim, quando ele insiste que a

³¹⁹ “In the second edition of the *Loci*, Melanchthon continued to emphasize this theme. The scholastic doctors erred because they thought about predestination in terms of human merit or dignity. Instead, mercy was the cause of election”.

³²⁰ “It was better to say that the promises of Christ applied to everyone’ – and this is precisely what Melanchthon did in the 1533-5 edition of the *Loci communes*. Here, Melanchthon repeatedly emphasized the universality of the promise: *Promissio est universalis. Promissionem vere universalem esse. Promissio et gratuita universalis est*. If the promise was not universal, that would indicate the existence of a reprobate group of people. Many would agonize over whether they were one of that unfortunate number, and their faith would be uncertain. This was a pastorally untenable outcome. The promise had to be universal, and all human beings were included in it.”

promessa é universal, seu desejo é proteger a consciência aflita e reafirmar o caráter público, acessível e benéfico do evangelho, que é coerente com sua preocupação constante com a vida concreta dos fiéis.

4.2.2.2 *A promessa universal como critério da eleição e consolo da consciência*

A partir disso, Melanchthon estabelece dois pilares para compreender a eleição divina: a promessa da justiça gratuita e a universalidade dessa promessa. Diz o reformador e humanista:

Às vezes, discutimos sobre dignidade, que não fomos escolhidos por sermos indignos. Às vezes, discutimos sobre particularidade: mesmo que fôssemos dignos, Deus escolheu alguns dos Seus, para os quais foi mais justo. E, portanto, negamos que possamos esperar a salvação, porque talvez não estejamos entre eles³²¹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 169; CR, 21, 451).

Essa reflexão evidencia duas grandes tentações que existem para confundir as consciências: duvidar da eleição por indignidade ou temer não estar entre os poucos escolhidos. Mas, para Melanchthon, ambas as noções devem ser repudiadas. Não se deve focar na dignidade ou na particularidade de algo que é universal. A promessa de salvação é ampla, gratuita e aberta, e o caminho correto é que o ser humano se inclua nela pela fé. Ao refletir sobre a eleição ou o critério, não se deve usar a razão, as ideias humanas ou a lei, mas o evangelho.

Como já foi visto, “se alguém busca a causa da eleição fora do Evangelho, ele não pode deixar de errar”³²² (Melanchthon, 1535 [2019], p. 169; CR, 21, 451). Portanto, a eleição deve ser julgada a partir do evangelho, e nunca fora dele. Uma vez que a promessa é gratuita, a misericórdia – e não o mérito – é a verdadeira causa da eleição. A tentativa de transformar a promessa universal em algo particular enfraquece a fé e gera insegurança espiritual. Por isso, Melanchthon afirma:

Agora, uma vez que deve ser estabelecido que a promessa é verdadeiramente universal, no que diz respeito à vontade de Deus, do mesmo modo, na justificação, dizemos a partir desta última (*a posteriori*) que há alguma causa no destinatário, a saber, não a dignidade, mas porque ele apreende a promessa, com a qual o Espírito Santo é eficaz, como Paulo diz [Rm 10.17]: “A fé vem pelo ouvir”; assim, também sobre a eleição, vamos julgar a partir desta última (*a posteriori*), a saber, que aqueles que apreendem a misericórdia pela fé são

³²¹ “Disputamus alias de dignitate, nos ideo non esse electos, quia simus indigni. Alias disputamus de particularitate: Etiamsi digni essemus, tamen Deum suos quosdam elegisse, quibus fuerit aequior. Ideoque negamus nobis sperandam esse salutem, quia fortasse non sumus in eo numero”.

³²² “Si quis extra Evangelium causam quaerit electionis, is non potest non errare”.

indubitavelmente eleitos e não rejeitam essa confiança de modo extremo / radical³²³ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 169-170; CR, 21, 451).

Ou seja, a pessoa eleita é quem acolhe, pela fé, a misericórdia anunciada no evangelho e permanece confiando nela. Aqui Melanchthon propõe uma mudança metodológica na forma de abordar a doutrina da eleição: em lugar de especular sobre os decretos eternos de Deus com base em argumentos filosóficos (*a priori*), ele passa a orientar o julgamento da eleição a partir dos efeitos perceptíveis da fé (*a posteriori*), isto é, com base na resposta concreta do ser humano à Palavra.

Gregory Graybill (2010) interpreta que, nesta época, Melanchthon redefine o modo como a predestinação deve ser compreendida. Ao invés de partir da ideia abstrata de uma escolha divina eterna que antecede qualquer resposta humana, Melanchthon propõe uma abordagem prática e epistemológica distinta: o uso do raciocínio *a posteriori*, ou seja, que parte daquilo que é visível e concreto (a fé) para aquilo que é invisível e oculto (a eleição). Ainda nas palavras de Graybill (2010, p. 215), Melanchthon recorre a esse termo técnico com o sentido de “uma descrição do raciocínio indutivo que se move do efeito para a causa, do exemplo específico para o princípio geral”³²⁴. Isso significa que a pessoa que crê deve observar sua própria fé – como um efeito concreto – e, a partir dela, concluir que pertence ao número das pessoas eleitas – a causa. Dessa forma, “aqueles que escolheram ter fé em cooperação com o Espírito Santo eram, de fato, os predestinados”³²⁵ (Graybill, 2010, p. 215).

Novamente, no entanto, aqui é preciso ter cautela com a linguagem empregada por Graybill (2010), pois a formulação “escolher ter fé” não aparece em Melanchthon e cria a impressão de uma autonomia decisória que o humanista e reformador jamais atribuiu à vontade humana. O que ocorre, como já visto, é que, nos *Loci*, a fé não é apresentada como um ato eletivo, mas sim como resposta da pessoa que “não rejeita a Palavra” (*non abiicit verbum*), que “se sustenta nela” (*sed sustentat se verbo*) e que “deve crer” (*debeat credere*) porque é iluminada e ajudada pelo Espírito (Melanchthon, 1535 [2019], p. 67; CR, 21, 376). Logo, o movimento é sempre descritivo, não uma escolha originária da fé. Trata-se de uma vontade que

³²³ “Iam cum statuendum sit promissionem vere universalem esse, quod ad voluntatem Dei attinet; sicut a posteriore in iustificatione dicimus aliquam in accipiente causam esse, videlicet non dignitatem, sed quia promissionem apprehendit, cum qua Spiritus sanctus est efficax, quemadmodum Paulus inquit [Rom 10,17.]: Fides ex auditu est; ita et de electione a posteriore iudicemus, videlicet haud dubie electos esse eos, qui misericordiam fide apprehendunt, nec abiiciunt eam fiduciam ad extremum”.

³²⁴ “[...] a description of inductive reasoning that moves from effect to cause, from the specific instance to the general principle.”

³²⁵ “[...] Those who chose to have faith in cooperation with the Holy Spirit were in fact the predestined.”

consente e acolhe, já previamente alcançada pela Palavra e vivificada pelo Espírito. Portanto, embora a leitura de Graybill (2010) capture corretamente o método indutivo de Melanchthon (do efeito para a causa), sua formulação sobre “escolher ter fé” vai além do vocabulário do humanista e reformador, que insiste em uma ação humana real, mas subordinada, assistida e nunca completamente autônoma.

Dito isso, essa inversão metodológica é profundamente prática: evita o risco de ansiedade espiritual que surgiria ao tentar sondar os decretos ocultos de Deus. Em vez de especular sobre causas eternas e inacessíveis, a pessoa que crê é chamada a olhar para o fruto da promessa, a fé presente, como sinal seguro de eleição. Com isso, Melanchthon desloca o foco da teologia especulativa para a experiência concreta do evangelho, mas preserva o consolo da consciência. Como sintetiza Graybill (2010, p. 215), a pessoa “deveria se concentrar na decisão da fé sem entrar em contorcionismos mentais especulando sobre a predestinação”³²⁶.

A salvação se concretiza, sendo assim, quando as pessoas aceitam a promessa que é universal, por meio da fé. E “essa promessa se tornou efetiva por meio da atração do Espírito Santo (como em João 6.44). No entanto, a eficácia da Palavra e do Espírito só ocorreu quando os seres humanos apreenderam, ou tomaram posse, da Palavra”³²⁷ (Graybill, 2010, p. 214). Com isso, Melanchthon preserva o foco prático da doutrina, afasta as consciências do medo e guia-as à certeza do evangelho. Por isso, ele cita passagens como Romanos 3, João 3, Romanos 10, 1 Timóteo 2.4 e Romanos 2.11 como evidências de que a promessa é verdadeiramente universal e de que ninguém deve se excluir dela. Ao fazer isso, Melanchthon transfere a responsabilidade pela rejeição da promessa do plano divino para a incredulidade humana, o que ajuda a preservar a justiça e a universalidade do evangelho. Negar essa universalidade significaria atribuir parcialidade a Deus – um erro que ele combate, insistindo que a rejeição parte da dureza do coração humano e não de uma escolha seletiva da parte divina.

Nesse momento, Melanchthon recorre a Agostinho, para mostrar que até mesmo um teólogo criterioso reconhece, ainda que de forma limitada, a cooperação humana. Ele cita: “aqueles que acolheram a tarefa do chamado com a piedade adequada e, na medida do possível ao ser humano, conservam em si os bens de Deus, ajudam...”³²⁸ (Melanchthon, 1535 [2019],

³²⁶ “[...] should focus on the decision of faith without going into mental contortions speculating about predestination.”

³²⁷ “That promise became effective through the drawing of the Holy Spirit (as in John 6.44). However, the effectiveness of the Word and the Spirit only occurred when humans apprehended, or took hold of, the Word.”

³²⁸ “Eos, qui vocationis munus congrua pietate susceperint, et, quantum in homine est, Dei in se bona servantes, adiuvant etc”.

p. 171; CR, 21, 452). O verbo está no plural (*ajudam / adiuvant*)³²⁹, o que indica não uma ação divina, mas sim uma cooperação humana, que é sempre condicionada pelo que “é possível ao ser humano”.

Logo após essa citação, Melanchthon muda o foco e afirma que o essencial não é discutir tal cooperação em termos sutis, mas sim “recolher aquilo que é certo para o consolo das consciências”³³⁰ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 171; CR, 21, 452). E o que é certo, segundo ele, é que “a promessa é gratuita e universal”³³¹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 171; CR, 21, 452). Dessa forma, Melanchthon utiliza Agostinho como apoio retórico, mas logo reconduz a argumentação ao centro evangélico: a graça como fundamento da eleição e a promessa como critério interpretativo, não o juízo oculto de Deus. Ao fazer isso, ele ainda afirma que não se opõe às palavras de Cristo em João 6.44 e nem a Paulo em Romanos 1.16 e 9.16, pois elas ensinam que a misericórdia, e não a justiça da lei, é o fundamento da eleição.

Tal como Paulo, Melanchthon deseja mostrar que a doutrina da eleição não deve gerar distúrbio, mas sim consolo. Ela remove o mérito humano e reafirma que tudo depende da misericórdia. Inclusive, ao falar sobre o efeito da eleição, ele esclarece:

então, essa consolação também era necessária para falar do efeito da eleição, a saber, que há uma certa Igreja dos eleitos, que crê na palavra de Deus; para que não sejamos enganados pensando que essa multidão é a Igreja de Deus, que, por causa da justiça da lei, arroga para si um título e, enquanto isso, persegue o Evangelho³³² (Melanchthon, 1535 [2019], p. 171; CR, 21, 453).

Com isso, ele distingue a verdadeira igreja das pessoas eleitas daquela que se apoia na justiça da lei para se autolegitimar, ou seja, uma comunidade que reivindica para si o título de Igreja com base nessa justiça da lei e que, ao mesmo tempo, persegue o evangelho, segundo a descrição de Melanchthon. Por fim, ele conclui com Efésios 1.4 e Romanos 8 para confirmar: a eleição não vem da dignidade humana, mas de Cristo e do evangelho.

A doutrina da predestinação, portanto, passa por uma evolução significativa no texto de Melanchthon. Isso não se dá exclusivamente na segunda época, mas sim já havia se iniciado na primeira. Naquele momento, em 1521, na segunda edição, Melanchthon tratou a predestinação

³²⁹ Há nesse ponto um erro tipográfico em algumas edições. No original em latim, há aqui uma nota (nota 39; CR, 21, 452) explicando que o verbo de fato é plural; o erro está presente quando o verbo aparece no singular (o que ocorrerá na época seguinte).

³³⁰ “[...] colligere ea, quae certum est prodesse conscientis”.

³³¹ “[...] promissio et gratuita et universalis est”.

³³² “Deinde fuit et haec consolatio necessaria, dicere de effectu electionis, quod videlicet sit aliqua certa electorum Ecclesia, quae verbo Dei credit; ne decepti illam multitudinem putemus esse Ecclesiam Dei, quae propter iustitiam legis arrogat sibi titulum et interim persequitur Evangelium”.

como um dado absoluto, ligado estritamente à soberania divina e à negação do livre-arbítrio. A eleição era tomada como ponto de partida e sustentação teológica do argumento sobre a incapacidade humana. O tema aparecia como um pressuposto dogmático, sem debate ou justificação interna, simplesmente afirmado. Já na sétima edição, ainda na primeira época em 1521, houve um leve deslocamento estratégico no texto: a predestinação deixou de ocupar o centro da argumentação. Ela não era mais o ponto de partida, vindo surgir apenas ao final, como consequência derivada da doutrina da justificação. Isso indica que, já naquela época, Melanchthon começou a perceber a necessidade de reorganizar o tratamento da eleição para evitar o terror que esse tema poderia gerar nas consciências humanas.

Quem lê a segunda época sem conhecimento do fio percorrido na primeira pode vir a entender que Melanchthon abruptamente mudou de ideia; entretanto, após a análise conduzida aqui, percebe-se que não foi isso o que aconteceu. A mudança foi iniciada ainda na época anterior, e agora, em 1535, Melanchthon aprofunda e consolida essa virada de pensamento. A grande inovação da segunda época está, na verdade, no tom prático mais enfático com que ele escreve e da introdução do critério *a posteriori* como chave hermenêutica para falar da predestinação / eleição. Ou seja, em vez de buscar a causa da eleição no decreto oculto de Deus ou em uma dignidade preestabelecida, o eleito agora passa a ser reconhecido *a posteriori* pelo fato de acolher a promessa universal do evangelho.

Essa mudança representa uma ruptura com uma teologia especulativa da predestinação e inaugura uma abordagem teológico-prática centrada na Palavra e no consolo das consciências. A eleição deixa de ser um mistério aterrorizante e se torna uma certeza oferecida pela fé e sustentada pelo Espírito. O foco da doutrina se desloca da pergunta “será que sou uma pessoa eleita?” para a afirmação “creio na promessa, que é para todos(as)”. Assim, Melanchthon substitui o raciocínio determinista por um discernimento que tem como base a promessa, que é gratuita e universal. A predestinação, longe de paralisar a pessoa crente, torna-se critério de consolo: crer é o sinal de eleição, e não o contrário. É esse critério prático e bíblico que Melanchthon defende como o único capaz de fortalecer a fé, evitar o desespero e manter a confiança na misericórdia universal revelada no evangelho.

4.2.3 A liberdade cristã na segunda época

Partindo de todos os conceitos vistos anteriormente, agora, em 1535, Melanchthon introduz, pela primeira vez, um tópico inteiro dedicado ao tema da liberdade cristã. Isso não pode ser visto como um mero acréscimo do tema; é, em verdade, o preenchimento de uma

lacuna das edições anteriores, em que o assunto ainda não tinha sido abordado de maneira sistemática. Essa inclusão confirma a mudança metodológica de Melanchthon e permanece fundamentada em um âmbito mais prático de sua teologia, em que as formulações doutrinárias são sempre avaliadas pelo seu efeito na vida concreta das pessoas e na clareza do ensino cristão.

Melanchthon organiza essa liberdade em quatro graus distintos. Com eles, revela como o evangelho liberta o ser humano em diferentes dimensões. Em primeiro lugar, as pessoas são libertadas da culpa do pecado. Em segundo, do domínio do diabo. Em terceiro, das exigências cerimoniais e judiciais da lei de Moisés. Em quarto, das tradições humanas instituídas eclesiologicamente. Esses não são temas novos. Em alguma medida, já haviam aparecido na primeira época, mas de forma esparsa e não tão organizada, principalmente no tópico da lei (*De Lege*) daquela época (analisado no terceiro capítulo desta tese). Contudo, agora, os temas são explorados como parte de uma doutrina própria da liberdade – mas sempre subordinados à lógica da acusação geral e da condenação, bem como daquilo que foi ab-rogado da lei por intermédio do evangelho.

Percebe-se que, neste momento, Melanchthon compreende todos esses temas dentro da ação libertadora do evangelho e vincula cada um desses graus de liberdade diretamente à justificação pela fé. Assim, a liberdade cristã começa a ir além de apenas uma consequência da graça e torna-se um princípio ativo, que traz uma nova realidade no que diz respeito à relação da pessoa cristã com Deus, com a lei e com a igreja. É importante pontuar, ainda, que liberdade para ele não tem a ver com libertinagem, mas sim com a forma prática de vida sob a graça, isto é, sem escravidão, sem medo e com uma consciência pacificada diante de Deus.

4.2.3.1 O primeiro e o segundo graus: perdão gratuito e auxílio do Espírito Santo

Melanchthon inicia seu texto neste tópico inaugurando os graus de liberdade cristã. Os dois primeiros graus são contemplados de imediato, destacados como fundamentos espirituais que revelam a nova vida em Cristo, em relação à antiga aliança. E esse ensino é dirigido a quem deseja compreender a diferença entre o Antigo e o Novo Testamento. Segundo Melanchthon, a justiça cristã só é compreendida de fato quando se entende essa diferença e quando o valor das cerimônias passa a ser reinterpretado. Assim, quando ele apresenta os graus de liberdade, logo aponta a sua relação com a vida civil, defendendo certa dignidade nos assuntos terrenos quando são entendidos à luz do evangelho.

Após essa discussão inicial, o reformador e humanista apresenta os dois primeiros graus individualmente. O primeiro grau está intimamente ligado ao perdão dos pecados e à imputação

da justiça, que são oferecidos pela graça e não pela lei. Isso diz respeito a uma liberdade espiritual profunda, intimamente ligada à reconciliação com Deus, não referindo-se meramente à vida exterior ou civil. Segundo Melanchthon, o próprio Cristo se refere a esse grau em João 8.36: “se, pois, o Filho vos libertar, verdadeiramente sereis livres”. Já o segundo grau se relaciona com o dom do Espírito Santo. É por meio dele que as pessoas crentes são vivificadas, guiadas e protegidas contra os ataques do inimigo. Essa liberdade, especificamente, se manifesta na vida interior transformada, e também se mostra exteriormente no auxílio divino diante das aflições.

A partir disso, Melanchthon define quando cada grau é percebido. No que diz respeito às lutas internas da consciência, o primeiro grau é o que serve como consolo absoluto. Já com relação aos perigos e tribulações externas, é o segundo grau que atua, guiando quem crê a buscar coragem e a pedir a direção e defesa do Espírito Santo. Para confirmar isso, Melanchthon recorre às Escrituras e cita: 2 Coríntios 3, que abarca a ação vivificante do Espírito no ser humano; e João 14.18, em que Cristo promete não deixar as pessoas crentes órfãs.

Assim, esses dois graus abrem uma nova lógica de liberdade. Nela, a pessoa cristã não está mais sujeita à condenação da lei, mas vive ancorada pela misericórdia e guiada pelo Espírito. Essa liberdade cristã, portanto, está longe de significar autonomia ou desprezo pelas ordenanças morais. Ela compreende uma existência reconciliada, que confia e se permite ser conduzida por Deus.

4.2.3.2 A ab-rogação da lei e a distinção entre acusação e obediência

Depois de citar esses dois graus, Melanchthon faz uma retomada estratégica ao primeiro (o perdão dos pecados) para acentuar algo: para que seja possível entender a liberdade neste quesito, é preciso compreender corretamente o que é a ab-rogação da lei. Isso, por sua vez, ele divide em dois pontos: a ab-rogação da lei quanto à capacidade de acusar e condenar e como norma de obediência para as pessoas que foram justificadas. Nesse sentido, a ab-rogação da lei não se aplica às pessoas não arrependidas: elas permanecem sob o jugo da lei moral, continuam a ser acusadas e condenadas por ela. Assim, essa doutrina da liberdade é, mais uma vez, somente para as pessoas que foram justificadas e regeneradas, que acolheram pela fé o benefício de Cristo. Com relação a essas pessoas, então, Melanchthon traz a distinção correta: “estar livre da lei não é estar livre da obediência à lei moral, mas da maldição da lei”³³³ (Melanchthon, 1535

³³³ “Esse liberum a lege, non esse liberum ab obedientia legis moralis, sed a maledictione legis”.

[2019], p. 179; CR, 21, 459).

Desse modo, a pessoa crente é libertada da condenação, mas não da obediência. Mesmo que não satisfaçam a lei por si mesmas, elas são justas por causa de Cristo. Isso encontra apoio e base em textos como Romanos 6.17 e Gálatas 3.13, que apontam que ninguém cumpre perfeitamente a lei, mas pode se tornar agradável a Deus pela graça. Diante disso, Melanchthon conclui:

Este, então, é o benefício da liberdade: que as consciências possam ter firme consolo, quando compreendem que a remissão dos pecados é concedida gratuitamente; da mesma forma, os justos se comprazem na misericórdia, mesmo que os resquícos do pecado ainda se apeguem a eles e não satisfaçam a lei. Assim, portanto, toda a lei foi ab-rogada, para que possamos ser libertos da maldição de toda a lei, e outra coisa foi proposta para buscar a justificação, para que a justificação seja certa. Mas, não obstante, a lei moral permanece, no que diz respeito à obediência, porque o Evangelho certamente nos sujeita à obediência a Deus³³⁴ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 180; CR, 21, 459).

Observa-se, portanto, que este trecho é central no autor, pois Melanchthon afirma que o consolo cristão depende do correto entendimento da justificação. Esta, por sua vez, é certa, gratuita e capaz de fazer com que a pessoa justa seja aceita, mesmo que nela ainda exista um resquíco de pecado. Já a lei é revogada no poder que tinha de condenar, mas continua presente enquanto referência para a obediência. Nesse sentido, a liberdade não anula a ética, mas traz libertação com relação à escravidão ao pecado e o medo da reprovação.

No intuito de reforçar esse ponto, Melanchthon cita Agostinho quando ele coloca: “os justos estão livres da lei porque, tendo recebido o Espírito Santo, voluntariamente fazem as coisas que a lei ordena”³³⁵ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 180; CR, 21, 459). Contudo, o reformador e humanista faz uma observação com relação a essa frase, destacando que ela coloca ao lado da liberdade da lei o dom do Espírito Santo – o que não é errado, uma vez que traz a renovação interior pela ação do Espírito, mas expressa apenas o segundo grau da liberdade cristã. E, para Melanchthon, o primeiro grau é muito mais importante, já que tudo começa pelo perdão gratuito dos pecados. Por isso, como reformador, ele insiste que deve ser ensinado às pessoas que a liberdade cristã precisa começar com a certeza de que a pessoa justa agrada a

³³⁴ “Hoc igitur beneficium est libertatis, quod conscientiae possunt habere firmam consolationem, cum intelligunt gratis donari remissionem peccatorum; item placere iustos per misericordiam, etiamsi in eis adhuc haereant reliquiae peccati, nec legi satisfaciant. Sic igitur tota lex abrogata est, ut a maledicto totius legis liberati simus, et alia res proposita sit ad quaerendam iustificationem, ut iustificatio certa sit. Sed tamen manet lex moralis, quod ad obedientiam attinet, quia certe Evangelium subiicit nos obedientiae erga Deum”.

³³⁵ “Iusti sunt liberi a lege, quia accepto Spiritu sancto ultro faciunt ea, quae lex praecipit”.

Deus, mesmo que não satisfaça plenamente à lei. De igual forma, é fundamental ensinar que a lei permanece na condição de orientação moral, pois “que a lei permanece quanto à obediência”³³⁶ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 180; CR, 21, 459).

Buscando deixar isso ainda mais claro, ele retoma a afirmação de Paulo de que os preceitos da lei são destinados às pessoas injustas, presente em 1 Timóteo 1.8-9. Ou seja, a função que a lei tem de condenar continua apenas sobre quem não crê; não diz mais respeito às pessoas justificadas. Estas, de sua parte, obedecem voluntariamente à lei, não precisando mais ser acorrentadas por novas obrigações. Por isso,

então, como são justos, já praticam a lei e são coagidos, e não há necessidade de sobrecarregar sua consciência com novos vínculos, como acontecia na igreja e entre os monges, onde as consciências eram sobrecarregadas com novos vínculos de tempos em tempos, e não havia fim para o endurecimento da lei³³⁷ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 180; CR, 21, 460).

Desse modo, uma vez que, nas pessoas justas, a lei não acusa e nem condena, de igual forma elas não devem ser sobrecarregadas com outras cadeias da lei, com outras ordenanças inferiores, visto que já cumprem a lei divina, que está acima de qualquer outra. Nota-se, portanto, que a crítica neste ponto recai sobre a prática eclesiástica de sobrecarregar fiéis com novas exigências, como ocorria entre os monges. Uma vez justificada, a pessoa cristã está em obediência, e essas novas cadeias não fazem mais sentido; de fato, são até mesmo contrárias ao evangelho da liberdade. Isso prepara o terreno para a crítica que virá nos próximos dois graus de liberdade.

4.2.3.3 O terceiro grau: liberdade com relação às leis cerimoniais e judiciais de Moisés

O terceiro grau constitui a liberdade cristã com relação às cerimônias e às leis judiciais de Moisés. Esse grau tem uma referência maior com relação à vida externa, mas decorre dos dois graus anteriores – ou seja, só se torna possível por causa deles. Melanchthon aponta que o evangelho não exige os ritos levíticos, pois o perdão vem da misericórdia de Cristo e não das obras ou atos de adoração específicos. É exatamente por isso que Paulo rejeita as cerimônias mosaicas, mostrando que elas foram cumpridas em Cristo e abolidas com a fé. Como tal, as leis

³³⁶ “[...] quod maneat lex quod ad obedientiam attinet”.

³³⁷ “Deinde cum sint iusti, iam faciunt legem, et cohercentur, nec opus est novis vinculis conscientiam onerare. Sicut in ecclesia et apud monachos accidit, ubi subinde novis vinculis oneratae sunt conscientiae, et nullus finis fuit exasperandae legis”.

judiciais de Moisés não dizem respeito às pessoas cristãs, posto que o evangelho, no que tange à vida espiritual, exige uma justiça eterna, e no que diz respeito à vida corporal, abre espaço para as leis das nações, da arquitetura ou da medicina. Como o humanista e reformador coloca, muito conflitos surgem quando as pessoas tentam ignorar essa liberdade, instaurando preceitos superados. Contudo, todos devem ser surpreendidos por esse grau de liberdade.

É nesse momento, então, que Melanchthon faz uma pausa em sua argumentação para esclarecer uma dúvida: se o evangelho ab-rogou a lei de Moisés, ele também ab-rogou o Decálogo? Para ele, isso precisa ser analisado a partir do entendimento de que essa ab-rogação da lei tem a ver com a revogação do poder que ela tinha de acusar e condenar (como foi comentado anteriormente). Disso decorre:

Assim, portanto, toda a lei é ab-rogada para o crente, o Decálogo e as partes restantes da lei – ou seja, que algo diferente da lei é proposto para buscar a remissão dos pecados e a justificação; da mesma forma, que a lei não condena os crentes, mesmo que eles não satisfaçam a lei³³⁸ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 182; CR, 21, 461).

A única forma em que o decálogo permanece é como expressão da vontade de Deus para uma vida santa, não mais como condição de justificação. Por isso, mesmo que o pecado continue presente, a consciência cristã é livre do terror da condenação.

Nesse sentido, Melanchthon esclarece novamente que as pessoas crentes (santas) não cumprem perfeitamente a lei de Deus, uma vez que o pecado continua nelas. Contudo, o evangelho liberta as consciências, seja dos terrores, seja da morte que o Decálogo causa. A partir disso, ele acentua que, quando Paulo afirma que os(as) fiéis estão livres da maldição da lei, isso se refere à totalidade da lei, com ênfase especial no Decálogo, que é a parte que mais acusa.

Entretanto, ainda há uma objeção levantada por Melanchthon: se toda a lei foi ab-rogada, por que se podem omitir as cerimônias e as leis judiciais, mas não se pode omitir o Decálogo? A resposta está na diferença que existe entre os tipos de ordenanças. As cerimônias e as leis judiciais pertencem ao âmbito externo e temporal, isto é, tinham a ver com um povo e uma época específicos, perdendo valor com a vinda de Cristo. Mas o Decálogo, por outro lado, ensina deveres espirituais e eternos. Por isso, permanece válido: “Portanto, seria tolo entender a revogação do Decálogo dessa maneira, como se pudesse ser omitida como uma cerimônia, já

³³⁸ “Sic igitur credenti tota lex abrogata est, decalogus et reliquae partes legis; quod videlicet alia res proposita est ad quaerendam remissionem peccatorum et iustificationem, quam lex; item, quod lex non condemnat credentes, etiamsi non satisfaciunt legi”.

que está escrito em nossas mentes”³³⁹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 183; CR, 21, 461). Em outras palavras, a validade do Decálogo está ligada ao fato de estar inscrito na mente humana. Trata-se da lei moral, que é reflexo da própria lei natural, que foi instituída na mente humana. Assim, é impossível apagá-lo.

É precisamente essa nuance que conduz Melanchthon a uma nova ênfase em sua argumentação. Ele destaca que o evangelho não exige uma comunidade civil mosaica e, na mesma linha, não anula o juízo natural. A princípio, estas podem parecer questões distintas, mas o que ele revela é que, tal qual o evangelho não abole a aritmética nem a retórica, também não revoga os fundamentos da vida moral e civil. Pelo contrário, o que o evangelho faz é restaurar a natureza humana ferida, reforçando a validade da lei natural, “isto é, ordenanças honrosas relativas ao casamento, distinções de domínios, magistrados, julgamentos”³⁴⁰ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 183; CR, 21, 46-462).

Nessa linha, Melanchthon critica quem pensa que o evangelho exige partilha comum ou renúncia absoluta à propriedade. Ainda na primeira época, em 1521, mesmo que ele já rejeitasse esse modelo, sua crítica permanecia em um nível teológico, sem envolver implicações sociais ou políticas referentes à comunhão de bens. Contudo, o cenário da Europa muda muito, principalmente após a Revolta dos Camponeses (1524-1535), quando esses agentes lutaram por reformas sociais profundas, inspirados por uma interpretação bíblica que Melanchthon considera errada, em conjunto com outros elementos. Através dos Doze Artigos escritos em prol da causa, como Gross (2024) destaca, os camponeses levantaram demandas que iam desde questões práticas, como o direito de caça e pesca em áreas comunitárias até a defesa de uma liberdade em relação à servidão. Isso, por sua vez, implicava a busca por uma nova organização social que rompesse com a estrutura feudal vigente. Esse contexto fez com que qualquer menção à comunhão de bens adquirisse forte conotação político-revolucionária.

É por esse motivo que, em 1535, Melanchthon rejeita explicitamente “aqueles que sonham que o Evangelho ordena uma certa comunhão platônica de coisas ou uma renúncia monástica de propriedade”³⁴¹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 183; CR, 21, 462). Com isso, ele se coloca contra esse tipo de pensamento que despontou no momento da revolta, não só devido a uma reflexão moral, mas principalmente devido a essa mudança histórica, que teve como pano de fundo “a revolta camponesa violentamente sufocada havia poucos anos”, o que fez com que

³³⁹ “Quare stultum fuerit sic intelligere abrogationem decalogi, quasi omitti posset sicut ceremoniae, cum in mentibus nostris scriptus sit”.

³⁴⁰ “[...] hoc est, ordinationes honestas de coniugio, distinctiones dominiorum, magistratus, iudicia”.

³⁴¹ “[...] qui somniant in Evangelio praecipi quandam Platoniam rerum communionem aut monasticam abdicationem proprietatis”.

“qualquer menção a essa noção platônica” (Gross, 2024, p. 32; grifo do autor) fosse fortemente evitada. Logo, Melanchthon, em seus *Loci*, além de corrigir interpretações teológicas erradas, também está respondendo a uma conjuntura sensível da sua época, em que leituras radicais do evangelho tinham sido usadas para legitimar desordens civis – algo, para ele, inconcebível.

Portanto, Melanchthon insiste que o evangelho não tem nada a ver com uma nova ordem política ou econômica. Seu foco é, primeiramente, a justificação e, depois, com a retomada da lei, a orientação da pessoa cristã para uma vida de sabedoria e submissão às estruturas legítimas da sociedade. Dessa forma, a doutrina do evangelho (porque para ele a lei é doutrina cristã) não deve servir de base para projetos de reorganização econômica ou social. Sendo assim, a passagem nesse ponto de 1521 a 1535 revela não uma mudança radical em seu pensamento, mas sim uma maturidade do autor: diante de eventos concretos, ele buscou explicitar sua prudência humanista, bem como a defesa da ordem civil, colocando ambas ao lado do evangelho.

Nessa perspectiva, a liberdade cristã não anula a disciplina pública nem autoriza a desobediência civil. Pelo contrário, Melanchthon afirma que obedecer às leis vigentes revela obras “piedosas e santas... mesmo que tenham sido promulgadas por pagãos”³⁴² (Melanchthon, 1535 [2019], p. 184; CR, 21, 462). Por isso, ele critica duramente as pessoas que tentam distorcer o evangelho, como se ele fosse uma doutrina revolucionária que busca transformar a ordem social, política ou econômica. Na verdade, sua finalidade é totalmente espiritual: “de fato, eles insultam o Evangelho ao fingir que ele é uma nova doutrina sobre mudanças em questões políticas, mercado, heranças, julgamentos e coisas semelhantes”³⁴³ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 184; CR, 21, 462).

O terceiro grau da liberdade cristã, portanto, vem para reafirmar a ab-rogação das leis cerimoniais e judiciais, mas igualmente para preservar a validade do Decálogo e da lei natural. É, então, um certo grau de liberdade que não gera anarquia, mas sim fundamenta a obediência verdadeira. Liberta de toda possibilidade de condenação e do jugo da lei, a pessoa cristã vive de acordo com a graça e a justiça de Deus.

4.2.3.4 O quarto grau: a relação entre tradições humanas e liberdade evangélica

Em último lugar, o quarto grau da liberdade cristã é referente às tradições eclesiais

³⁴² “[...] pia et sancta opera esse... quanquam sint ab ethnicis latae”.

³⁴³ “Imo Evangelium contumelia afficiunt, qui fingunt Evangelium novam quandam doctrinam esse de mutandis politicis rebus, foro, haereditatibus, iudiciis et similibus rebus”.

instituídas por autoridades humanas, como bispos e concílios. Essas tradições possuem seu lugar e são reconhecidas como parte da vida corpórea, uma vez que organizam a prática da fé de acordo com o tempo e o contexto de cada igreja. O evangelho permite tais ordenanças, visando a manter a ordem e evitar a confusão. Nesse sentido, Paulo em 1 Coríntios 14.40 destaca:

Por isso, designam-se certos dias para que o povo saiba quando se deve reunir, e instituem-se certas lições, como nas escolas, para que os homens sejam ensinados com mais facilidade. Esses fins são corporais; pois há uma razão para a tranquilidade e a conveniência. O Evangelho ainda permite que se façam ordenanças; porque Paulo diz [1 Coríntios 14, 40]: “Que todas as coisas sejam feitas na Igreja com decência e ordem”³⁴⁴ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 184; CR, 21, 463).

Contudo, para Melanchthon, aqui existem dois limites essenciais. Em primeiro lugar, o evangelho proíbe que essas tradições sejam consideradas atos de adoração ou méritos que conduzem ao perdão dos pecados (Mateus 15.9). Em segundo lugar, não é pecado omitir essas tradições, exceto quando sua omissão escandaliza outras pessoas (Colossenses 2.16; Gálatas 5.1). Nesse sentido, é a remoção da ideia de necessidade que protege a justiça da fé.

A partir disso, percebe-se que a doutrina da liberdade é completamente necessária, exatamente para proteger a igreja de diversos perigos. Primeiro, ela evita que a fé em Cristo seja ofuscada quando se transfere a justificação para as observâncias humanas. Segundo, impede que a pessoa cristã simples confunda práticas como o jejum com perfeição espiritual. Terceiro, combate a divisão e o sectarismo entre igrejas, quando cada uma defende suas tradições como necessárias. Quarto, acalma consciências piedosas que vivem em angústia por não conseguirem cumprir todas as tradições: “pois quem já observou todas as tradições?”³⁴⁵ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 186; CR, 21, 463)

Em oposição, quando as tradições são impostas como necessárias para a justificação ou tidas como expressão de perfeição cristã, são o mesmo que doutrinas dos demônios. Melanchthon defende isso com base em 1 Timóteo 4.1, tal qual Paulo fez, pois quem confere às tradições esse grau de importância se desvia do evangelho e aprisiona as consciências. Contudo, como a vida corpórea não está isenta de costumes, é preciso aprender a distinguir

³⁴⁴ “Ideo certi dies constituuntur, ut sciat populus, quando convenire debeat, certae lectiones instituuntur, ut in scholis, ut commodius doceantur homines. Hi fines sunt corporales; habetur enim ratio tranquillitatis et commoditatis. Eatenus concedit Evangelium fieri ordinationes; quia Paulus dicit [1. Cor. 14, 40.]: Omnia fiant in Ecclesia decenter et ordine”.

³⁴⁵ “Quis enim unquam observavit omnes traditiones?”

entre os que podem ser aceitos e os que devem ser rejeitados.

Nesse sentido, Melanchthon reconhece que alguns buscaram uma “clemência justa”³⁴⁶ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 187; CR, 21, 464) ou uma boa disposição, intencionando boa coisa. Contudo, faz mais sentido, e é mais eficaz, a doutrina que Paulo defende, a saber: que as tradições humanas são questões externas e indiferentes (*adiaphora*). A justiça da fé e também a ordem pública só são preservadas quando se entende o lugar das tradições. E, nesse caso, algumas devem ser deixadas de lado, enquanto outras devem ser mantidas por serem úteis e pedagógicas, como no caso dos festivais (desde que observadas a partir da consciência livre).

O problema nasce a partir do momento que se exige obediência cega, como se toda tradição que foi ordenada pela autoridade eclesiástica devesse ser seguida. Melanchthon identifica essa falsa lógica:

A autoridade deve ser obedecida,
A autoridade eclesiástica estabeleceu tradições,
Portanto: as tradições devem ser observadas³⁴⁷ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 188; CR, 21, 465).

Com isso, ele procura desmontar os principais argumentos que almejam obrigar a observância indiscriminada das tradições humanas. Na primeira premissa, que se refere à necessidade de obediência à autoridade, Melanchthon defende que é válida apenas quando a autoridade não ultrapassa os limites estabelecidos pelo evangelho. Assim, quando a autoridade eclesiástica impõe (ou estabelece) tradições como se fossem mandamentos divinos, sendo necessárias para salvação, ela está abusando da sua função e colocando em risco a liberdade cristã, pois é algo que foi ordenado por ela e não por Deus. Decorre disso que a conclusão do silogismo tem que ser falsa: nem toda tradição imposta pelas autoridades deve ser obedecida, visto que, nesse caso, a obediência deixa de ser uma virtude e se torna uma ameaça à consciência.

Para ir contra a esse silogismo falso, Melanchthon recorre a Atos 5.29: “antes importa obedecer a Deus do que aos homens”. Ou seja, a obediência é, sim, devida, mas somente quando não vai contra a liberdade cristã e a glória de Cristo. Se as tradições se tornam instrumentos de opressão e exigência de perfeição, obscurecem a fé e os benefícios do evangelho; nesse caso, não devem ser obedecidas. A obediência aos pastores não deve ser mais que voluntária e

³⁴⁶ “Equitable leniency”.

³⁴⁷ “Potestati necessario est obediendum, Potestas Ecclesiastica condidit traditiones, Ergo: Traditiones necessario observandae sunt”.

contextual. A tradição só permanece e deve ser mantida quando preserva a paz e evita escândalos. Fora disso, a consciência é livre e não pode ser coagida: “portanto, mesmo quando observamos as tradições humanas, não devemos acrescentar a opinião de necessidade, mas elas devem ser observadas como a forma usual de vestimenta”³⁴⁸ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 189; CR, 21, 465-466). Em suma, elas devem ser seguidas pela pessoa que se sente bem com elas e que, por isso, não peca.

Melanchthon conclui defendendo que a liberdade evangélica deve ser preservada com discernimento, de forma que a justificação não seja em momento algum transferida para as tradições humanas. De igual forma, ele recomenda reverência às ordenanças canônicas e respeito à autoridade eclesiástica, por causa do ministério, quando elas não são motivo de tropeço. Ainda nesse âmbito, ele destaca que as cerimônias instituídas por Cristo, ou seja, os sacramentos, devem ser observadas como mandamentos divinos. Porém, mesmo nelas, a fé continua sendo o elemento central, pois, “se alguém crê em Cristo, será salvo mesmo sem a cerimônia” (cf. Mateus 12.8; Colossenses 2.10).

Observa-se, novamente, que toda essa abordagem é prática, refletindo o amadurecimento teológico de Melanchthon. Sua doutrina da liberdade cristã não visa a apenas corrigir erros doutrinários, mas principalmente curar consciências aflitas pela culpa e pela servidão religiosa. Sobre isso, Graybill (2010, p. 213) acrescenta: “se as pessoas começassem a se preocupar com sua possível reprovação em vez de se concentrarem nas promessas do Evangelho, isso só poderia ser prejudicial”³⁴⁹.

Com a abordagem a este último tópico, percebe-se que a exposição de Melanchthon sobre o tema da liberdade cristã, em 1535, foi organizada de forma completamente didática através da divisão em quatro graus. Em contraste com a primeira época, esses elementos aparecem agora sistematizados e destacados como um ensino voltado à prática cristã. Antes, a liberdade era apenas um aspecto secundário nas discussões sobre a lei. Agora, Melanchthon estrutura a doutrina da liberdade de forma profundamente ancorada na justificação pela fé, no intuito de afastar tanto a servidão legalista quanto as confusões causadas pelas tradições humanas mal compreendidas.

³⁴⁸ “Quare etiam cum servamus traditiones humanas, tamen non est addenda opinio necessitatis, sed servandae sunt sicut usitata forma vestitus”.

³⁴⁹ “If people began to worry about their own possible reprobation rather than focusing on the promises of the Gospel, then this could only be harmful.”

4.3 O TEMA DA LIBERDADE NOS *LOCI* DA TERCEIRA ÉPOCA

O tema da liberdade humana, nos *Loci* da terceira época, segue os mesmos três tópicos distintos que foram trabalhados na segunda época, que no original em latim são: *De humanis viribus seu de libero arbitrio* / “Sobre os poderes humanos ou sobre o livre-arbítrio”; *De praedestinatione* / “Sobre a predestinação”; e *De libertate christiana* / “Sobre a liberdade cristã” (CR, 21, p. XIII-XVI). Melanchthon mantém o argumento em todos eles. Entretanto, é possível observar algumas mudanças no tom da escrita, bem como novas ênfases, como será exposto a seguir.

4.3.1 Poderes humanos ou livre escolha

Neste ponto, Melanchthon, como anteriormente, debate a condição da vontade humana após a queda. Aqui também ele dialoga com correntes filosóficas, mais especificamente com o estoicismo, e com interpretações teológicas que, segundo ele, erram ao confundir a fraqueza humana com a negação absoluta da liberdade. Melanchthon coloca lado a lado a sobernia divina e a responsabilidade humana, preservando a doutrina da graça, mas reconhecendo também um papel real, ainda que limitado, da vontade na resposta humana à ação divina. Mais uma vez, ele recusa o determinismo fatalista e afirma a contingência dos atos humanos. Por fim, percebe-se que ele faz tudo isso visando a tratar o tema a partir do cuidado prático que já havia mostrado na época anterior, em uma busca para edificar a fé e trazer consolo às consciências.

4.3.1.1 Recusa ao estoicismo e defesa da contingência

Melanchthon inicia seu argumento, na terceira época, criticando mais uma vez os pensadores que negam a liberdade da vontade. Porém, pela primeira vez, ele não usa uma linguagem genérica desses pensadores, mas sim associa diretamente essa negação à influência do estoicismo. Ele afirma que Valla e outros removeram a liberdade da vontade do ser humano ao alegar que tudo acontece por decreto de Deus. Isso surge, segundo Melanchthon, a partir dos estoicos, que aboliram a ideia da contingência das ações boas e más na vontade.

Com esse apontamento inicial, Melanchthon está denunciando que a introdução dessas ideias estoicas na teologia resulta na diminuição da responsabilidade moral humana e compromete o evangelho. Por isso, ele adverte que não se devem importar ideias estoicas para a igreja e nem defender uma necessidade fatalista de todas as coisas (Melanchthon, 2011 [1559],

p. 56; CR, 21, p. 652-653). Portanto, essa crítica ao estoicismo tem uma função tológica: evitar que o discurso cristão se torne um discurso de necessidade absoluta, deixando de lado a vontade humana e seu significado.

Ao rejeitar, então, esse fatalismo estoico, Melanchthon reafirma a contingência como elemento essencial da doutrina cristã, como já feito na época anterior, concluindo que deve haver algum lugar para ela (Melanchthon, 2011 [1559], p. 56; CR, 21, p. 652-653). Ou seja, embora ele considere a fraqueza da vontade humana, não a vê como absolutamente determinada. Existe um espaço para que os seres humanos ajam de forma contingente, principalmente no que diz respeito às ações externas. Então, a doutrina da fraqueza defendida pela igreja não deve servir para confundir ou oprimir, mas para mostrar os benefícios do Filho de Deus. O que a contingência faz é permitir que a responsabilidade moral e a ação prática ainda tenham lugar, mesmo quando considerada a fragilidade humana.

Ao final deste trecho, Melanchthon adverte que essas categorias usadas na análise da vontade humana foram tiradas do mundo físico, por meio do uso de conceitos filosóficos humanos, o que não deve ser feito. Para ele, toda discussão deve levar em conta o vocábulo bíblico – a linguagem dos apóstolos e profetas. Com isso, ele reforça que a liberdade cristã não se explica por meio dos sistemas filosóficos, mas pela revelação.

4.3.1.2 Descrição das faculdades humanas: mente, vontade e livre escolha

Na terceira época, Melanchthon mantém a estrutura antropológica apresentada na segunda época dos *Loci*, mas o faz de forma mais detalhada e funcional. Ele continua a distinguir os três elementos: mente (*mens*), vontade (*voluntas*) e livre escolha (*arbitrium*). Contudo, explica melhor como eles operam. A mente é o poder de conhecer e julgar; a vontade é o impulso que busca ou resiste com base nesse julgamento feito anteriormente pela mente; e a livre escolha é a junção dessas duas faculdades: “o livre-arbítrio é chamado de mente e vontade combinadas”³⁵⁰ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 56-57; CR, 21, p. 563).

Diferente do que havia feito na época anterior, em que a definição de livre-arbítrio era mais abstrata e baseada no esquema filosófico clássico (razão, vontade e paixões sensíveis), nesta época, Melanchthon oferece exemplos históricos concretos para ilustrar como essa livre escolha se manifesta. Para isso, ele menciona os casos de Fabrício, que recusou o ouro oferecido por Pirro, e de Antígono, que se recusou a olhar para a cabeça decepada de seu inimigo (Pirro):

³⁵⁰ “Vocantur autem liberum arbitrium Mens et Voluntas coniunctae”.

“foi uma questão de livre-arbítrio que Fabrício se recusasse a aceitar o ouro oferecido por Pirro, ou que Antígono se recusasse a olhar para a cabeça de Pirro morto, trazida diante dele”³⁵¹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 57; CR, 21, p. 663). Esses exemplos indicam que, mesmo depois da queda, ainda existe no ser humano a capacidade de julgar e de resistir a certas ações, principalmente no que diz respeito às decisões morais externas.

Além disso, o humanista e reformador amplia a explicação já trazida anteriormente sobre os termos bíblicos relacionados às faculdades humanas. Ele afirma que as Escrituras frequentemente utilizam os termos “mente” e “coração” como sinônimos de intelecto e vontade, “não fingindo querer algo, isto é, envolvem julgamento e desejos verdadeiros, não fingidos, não apenas uma obra externa”³⁵² (Melanchthon, 2011 [1559], p. 57; CR, 21, p. 653). Ao fazer isso, ele reforça que a vontade envolve não apenas as ações externas, mas também os julgamentos internos e desejos verdadeiros, o que afasta uma concepção apenas formal ou fingida da vontade humana. Isso contribui para uma visão mais rica da subjetividade, o que articula a dimensão racional e também afetiva da decisão moral.

A inovação no texto final está, portanto, não na introdução desses conceitos, mas na organização mais precisa, na distinção explícita entre as faculdades e no uso de exemplos históricos e linguagem bíblica para reforçar seu argumento. Essas reformulações presentes na terceira época revelam o esforço de Melanchthon para esclarecer o funcionamento interno da vontade, fazendo isso de uma forma mais acessível e concreta. A definição das faculdades humanas deixa de ser meramente filosófica e passa a dialogar com a experiência ética, com a linguagem bíblica (de uma forma mais clara) e com exemplos históricos. Com isso, ele está preparando terreno para discutir com mais precisão a liberdade civil (externa) e a incapacidade espiritual (interna), que serão exploradas a seguir.

4.3.1.3 Liberdade civil parcial e seus impedimentos

Aqui, Melanchthon retoma a ideia de que há certa liberdade da vontade ao realizar obras externas da lei, mesmo que a pessoa ainda não tenha passado pelo processo de regeneração (conversão). Essa liberdade é uma certa capacidade natural da vontade, embora afetada pelo pecado. Levando isso em conta, ele discute o que e quanto a vontade pode fazer, buscando refinar

³⁵¹ “Liberi arbitrii erat, quod Fabricius noluit aurum a Pyrrho oblatum accipere, aut quod Antigonus noluit aspicere allatum Pyrrhi interfecti caput”.

³⁵² “[...] non simulate aliquid volente, hoc est, complectuntur iudicium et appetitiones veras, non simulatas, non externum opus tantum”.

sua explicação.

Conforme Melanchthon coloca, existe na natureza humana um certo nível de julgamento das coisas que se opõem à sua razão e sentidos. De igual forma, permanece também um desejo por obras civis externas. Por isso, ele questiona: “por que a vontade humana pode, por sua própria força, realizar as obras externas da Lei de alguma forma sem renovação?”³⁵³ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 57-58; CR, 21, p. 654). O apóstolo Paulo fez referência a essa ação moral básica quando afirmou que os gentios, mesmo sem a lei, fazem por natureza coisas que ela ordena (cf. Romanos 2.14). Concordando com o apóstolo, Melanchthon reconhece isso como “justiça da carne”, que se mostra compatível com a disciplina social e com a pedagogia da lei, mesmo que não sirva para justificar diante de Deus.

Na época anterior, Melanchthon já havia declarado que, mesmo em sua natureza corrompida, o ser humano conserva certa liberdade. Ao mesmo tempo, ele também já apontava os limites dessa liberdade, encontrados na fraqueza da natureza humana e no diabo. Agora, em 1559, no início do texto, Melanchthon retoma esses dois impedimentos, enfatizando que eles enfraquecem e reduzem a liberdade. A consequência disso é que, mesmo que os seres humanos saibam o que é correto, devido ao seu julgamento racional, na maioria das vezes, eles são incapazes de agir de acordo com esse julgamento. Adicionalmente, mesmo que haja uma capacidade de escolha, a natureza humana sempre opta pela concupiscência, devido à queda. Contudo, “ainda assim, em meio a esses obstáculos, ainda há algum prazer, alguma liberdade em pessoas moderadamente saudáveis, em controlar seu comportamento externo”³⁵⁴ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 59; CR, 21, p. 655). Em suma, existe uma liberdade civil, mas ela é frágil e constantemente ameaçada pelos impulsos desordenados e tentações externas.

A seguir, Melanchthon muda o foco da análise das ações externas para a dimensão espiritual. Ao abordar a completa obediência à lei de Deus, ele aponta que essa obediência exige uma certa disposição interior. Contudo, a natureza decaída não pode oferecer isso: a mente da pessoa não regenerada sempre está em dúvida com relação a Deus, e seu impulso / desejo é sempre agir contra essa lei. A natureza é oprimida pelo pecado e pela morte, e tal condição nunca poderá ser vencida pela vontade humana. Como ele afirma, “a vontade não pode rejeitar a maldade que nasce dentro de nós, nem pode satisfazer a Lei de Deus”³⁵⁵ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 59; CR, 21, p. 655). O resultado disso é que a liberdade civil, que é real em

³⁵³ “Quare voluntas humana potest suis viribus sine renovatione aliquo modo externa Legis opera facere”.

³⁵⁴ “Sed tamen inter haec impedimenta manet aliquis delectus, aliqua libertas in mediocriter sanis, regendi externos mores”.

³⁵⁵ “Non potest voluntas exuere nascentem nobiscum pravitatem, nec potest Legi Dei satisfacere”.

determinado grau, não consegue alcançar a justiça espiritual exigida por Deus.

Percebe-se, portanto, que no texto da terceira época, Melanchthon não só cita brevemente os dois reinos (ou dimensões) como feito anteriormente, como também organiza a argumentação em torno do contraste entre essas esferas. Na esfera civil, há alguma liberdade; na esfera espiritual, a vontade está totalmente cativa. Contudo, há aqui uma forte ênfase na fragilidade dessa liberdade civil e na incapacidade humana, com uma análise mais psicológica e experiencial. Ainda está presente a crítica à natureza humana, mas ela passa a ser vista como um pano de fundo para os limites práticos da ação moral, deixando de ser o centro da argumentação como na época anterior.

4.3.1.4 Incapacidade espiritual da pessoa não regenerada e ação do Espírito nas pessoas que creem

Na terceira época dos *Loci*, Melanchthon também mantém sua posição sobre a total incapacidade espiritual do ser humano não regenerado, mas aprofunda de maneira significativa a explicação sobre a cooperação da vontade regenerada, enfatizando a atuação do Espírito Santo. A estrutura do argumento usado por ele apresenta dois lados: de um, a vontade da pessoa natural permanece cativa, incapaz de satisfazer a lei de Deus; de outro, apenas em quem crê, o Espírito Santo é capaz de operar ativamente, gerando emoções espirituais, impulsionando a fé e produzindo obediência.

Por isso, Melanchthon começa declarando que a vontade não pode rejeitar a maldade que nasce dentro de nós, nem pode satisfazer a lei de Deus, “porque a Lei de Deus não prega apenas a disciplina externa e a sombra das obras, mas exige a obediência completa do coração”³⁵⁶ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 59; CR, 21, p. 655). Ou seja, a lei condena o pecado, mas não o remove; por isso existe a necessidade absoluta da obra redentora de Cristo. Essa incapacidade é a base da justificação pela fé e, ao mesmo tempo, uma chave que permite entender a ação da graça. A vontade humana, por si só, sem o Espírito, não pode gerar os afetos espirituais requeridos, “ou seja, verdadeiro temor a Deus, verdadeira confiança na misericórdia de Deus, verdadeiro amor a Deus, resistência e fortaleza nas aflições”³⁵⁷ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 59; CR, 21, p. 656). Somente o Espírito, prometido por Cristo e concedido aos(às)

³⁵⁶ “[...] quia Lex Dei non tantum de externa disciplina et de umbra operum concionatur, sed postulat integram obedientiam cordis”.

³⁵⁷ “[...] scilicet verum timorem Dei, veram fiduciam misericordiae Dei, veram dilectionem Dei, tolerantiam et fortitudinem in afflictionibus”.

fiéis, é capaz de despertar essas disposições.

Juntamente, então, com essa negação da capacidade natural, o texto de 1559 dá mais ênfase a doutrina da regeneração ativa. A novidade, nesta época, está na apresentação detalhada da ação do Espírito nas pessoas regeneradas e na explicação mais desenvolvida das três causas da conversão: a Palavra de Deus, o Espírito Santo e a vontade humana. Melanchthon enfatiza que “[...]quando a mente, ouvindo e apoiando-se, não resiste, não se entrega à desconfiança, mas, com a ajuda do Espírito Santo, tenta concordar, a vontade não fica ociosa nessa luta”³⁵⁸ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 61; CR, 21, p. 658). Aqui permanece a visão da época anterior: a vontade não é apenas uma receptora passiva, mas sim uma cooperadora real da graça, ainda que enfraquecida.

Para sustentar essa afirmação, Melanchthon recorre a exemplos bíblicos que ilustram a atuação concreta dessas três causas, algo mais próprio desta época final. Primeiramente, ele cita o exemplo de Davi, que, após cometer adultério e homicídio, foi repreendido pelo profeta Natã com a palavra de Deus. A resposta de Davi não foi de resistência, mas sim de confissão voluntária: “pequei contra o Senhor” (2 Samuel 12.13). Melanchthon interpreta esse episódio como um momento em que a vontade regenerada foi ativada pela Palavra e pelo Espírito, levando Davi a uma resposta que expressasse arrependimento e fé. Isso reafirma que a ação da graça não anula a vontade, mas a move de maneira real: Davi foi repreendido com a Palavra por fora e tocado por dentro, e sua resposta foi fruto de uma operação divina através do Espírito Santo, mas também engloba sua adesão pessoal não forçada.

Já com Saulo, a questão é diferente. A mesma palavra foi proclamada, novamente por um profeta, Samuel, mas o rei resistiu, endureceu seu coração e tentou justificar seus erros. Para Melanchthon, essa diferença não pode estar em uma vontade contraditória em Deus, “ou seja, deve haver alguma ação diferente nesses dois”³⁵⁹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 63; CR, 21, p. 660). Então, a ação interna da vontade, movida pelo Espírito, difere radicalmente nos dois casos. Em Davi, é possível ver a abertura e a submissão; em Saulo, a rejeição e o endurecimento. Essa comparação acentua o papel decisivo que tem a vontade regenerada ao responder à graça.

Melanchthon também traz o exemplo de José, que ilustra com mais clareza ainda essas três causas na prática moral. Quando foi tentado pela esposa de Potifar, José resistiu à sedução. O humanista e reformador descreve em detalhes como foi o processo interno durante essa resistência: “movido por esses pensamentos, a vontade concordou, e o Espírito Santo a

³⁵⁸ “Sed cum mens audiens ac se sustentans non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adiuvente etiam Spiritu sancto conatur assentiri, in hoc certamine voluntas non est otiosa”.

³⁵⁹ “[...] id est, necesse est aliquam esse actionem dissimilem in his duobus”.

fortaleceu enquanto ela definhava, suprimiu as chamas no coração e despertou o temor de Deus e a fé, que, descansando em Deus, enfrentou perigos e buscou orientação e bons resultados”³⁶⁰ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 63; CR, 21, p. 660). José medita sobre as consequências do pecado e as promessas de Deus, e sua mente, movida pela Palavra, convence sua vontade a se opor ao desejo. Aqui, claramente, a vontade luta, não está inerte, mas também não age sozinha: é sustentada e fortalecida por uma ação espiritual eficaz. A imagem é profundamente prática: mesmo diante de uma enorme fraqueza, a vontade auxiliada pode resistir, confiar e obedecer.

Esses exemplos colocados por Melanchthon não servem para afirmar um mérito humano, mas sim para ilustrar que, ao ser impactada pela Palavra e movida pelo Espírito Santo, a vontade regenerada age, luta e coopera com a graça. Ele insiste que essa cooperação é sustentada pela promessa de Deus e que a mente deve se apegar à promessa, lutando contra a rebeldia. Essa luta jamais seria possível se não fosse o auxílio do Espírito, mas também não ocorre sem a participação real da vontade.

Portanto, a ênfase da terceira época recai sobre a realidade espiritual concreta da vida cristã, em que a graça não anula a vontade, mas a renova e a movimenta. Ao defender isso, Melanchthon se afasta tanto do determinismo maniqueísta que exclui a ação humana quanto do pelagianismo que despreza a graça. Sua formulação articula tanto a atuação divina como a responsabilidade pessoal regenerada, criando espaço para uma liberdade que nasce da ação do Espírito. Ele conclui: “o livre-arbítrio no homem é a faculdade de se aplicar à graça, isto é, ele ouve a promessa, tenta assentir e rejeita os pecados contra a consciência. Tais coisas não acontecem nos demônios”³⁶¹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 62; CR, 21, p. 659).

4.3.1.5 Impedimentos externos e internos à liberdade humana

Ainda em sua análise da liberdade humana, Melanchthon introduz na terceira época um desenvolvimento novo e mais refinado ao abordar os impedimentos internos e externos que limitam a atuação da vontade. Após tratar da cooperação regenerada e das três causas, ele afirma que é necessário reconhecer as dificuldades que vão além do querer subjetivo do ser humano. Trata-se agora de considerar os acontecimentos e as circunstâncias que não se originam na vontade, mas que atuam sobre ela, o que dificulta ou desvia sua ação. Assim, sua reflexão se

³⁶⁰ “His cogitationibus mota voluntas assentiebatur, et confirmabat eam languentem Spiritus sanctus, et flammam in corde reprimebat, et excitabat timorem Dei et fidem, quae acquiescebat in Deo, adibat pericula et petebat gubernationem et exitus bonos”.

³⁶¹ “Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, id est, audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam. Talia non fiunt in Diabolis”.

desloca da esfera interna da liberdade civil ou espiritual para um nível mais amplo: as limitações estruturais da existência humana, que não podem ser ignoradas quando se fala de liberdade.

Melanchthon inicia esse argumento com uma distinção importante: não se deve confundir o exercício da liberdade interior com os efeitos de acontecimentos exteriores, nem considerar que o curso da história esta sob completo domínio da vontade humana. Ele ilustra esse ponto com diversos exemplos bíblicos e históricos, começando por Davi, que “é levado ao exílio por causa do crime do filho”³⁶² (Melanchthon, 2011 [1559], p. 64; CR, 21, p. 661). Ou seja, por mais virtuosa que possa ser a decisão de uma pessoa, ela ainda está sujeita aos efeitos e ações alheias e ao desenrolar imprevisível dos eventos. E ele cita vários outros: Josias, por exemplo, que pensou estar certo ao travar uma guerra com os egípcios, mas foi morto em batalha; Jeremias, que alertou que os resultados e sucessos não estão sob controle humano; Moisés, que obedeceu ao chamado de Deus para tirar o povo do Egito, mas teve de enfrentar quarenta anos de deserto (sem prever isso); João Batista, que declarou que um homem não pode receber nada se não lhe for dado do céu; Ezequias, que foi feliz em seu governo porque foi ajudado por Deus; e Acabe, que foi infeliz no seu governo porque não foi ajudado por Deus.

Esses exemplos indicam que há fatores que vão muito além da vontade individual. Melanchthon resume: “que a vontade de Pompeu por si só não pode ser a causa da vitória”³⁶³ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 64; CR, 21, p. 661). Isto é, por mais nobre que seja uma intenção, a realização de um ato e, principalmente, seu sucesso, depende de uma série de condições externas sobre as quais o indivíduo não tem controle. Mesmo que se admita uma liberdade ou poder de escolha, é preciso reconhecer os obstáculos reais que limitam a ação humana e que, por sua vez, devem levar o ser humano a abandonar sua autoconfiança e buscar a ajuda de Deus.

Para reforçar essa tese, Melanchthon cita vários versículos que mostram como a ação divina é fundamental para o bom resultado das obras humanas: 2 Crônicas 20.12, João 14.18, João 15.26, Salmo 145.18, 14 e 37.5, Filipenses 2.13 e Salmo 127.1. Ele mostra que mesmo os imprevistos (como fracassos, calamidades ou reveses) podem ser enfrentados com oração e que, sem a ajuda de Deus, nenhuma ação alcançará um bem duradouro. Com isso, é evidente que os obstáculos são uma realidade comum à liberdade humana. E somente a confiança em Deus e a oração contínua podem conduzir ao bem. A liberdade não é negada, mas é relativizada: ela é limitada pelas estruturas da existência, mas não é destruída, pois nela ainda se pode buscar a intervenção divina.

³⁶² “[...] pellitur in exilium scelere filii”.

³⁶³ “[...] ut sola Pompeii voluntas non potest esse causa victoriae”.

Melanchthon também critica os julgamentos errados e confusos que as pessoas fazem a esse respeito, atribuindo-os à negligência espiritual. Na verdade, as pessoas são tolas: vivem sem disciplina, sem preocupação, sem exercício da fé e da oração. A liberdade mal-usada, ou seja, aquela que não leva em conta a ajuda divina, converte-se em ruína. É nesse contexto que ele traz à discussão Eclesiastes 15.14, com a seguinte afirmação: “Deus deixou o homem nas mãos de seu próprio conselho”³⁶⁴ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 65; CR, 21, p. 662). Ele insere essa passagem no argumento que trata dos impedimentos ao livre-arbítrio, o que serve para confirmar a necessidade de graça mesmo quando há certa liberdade natural. Trata-se de uma interpretação que une a ênfase da impotência humana com a certeza da ação do Espírito e da promessa.

Em sua maturidade teológica, Melanchthon enfatiza que essa passagem é levada em consideração por ser louvável, mas com a atenção de que precisa ser interpretada com bom senso, pois não diz respeito ao estado atual da natureza humana, mas sim à sua condição original antes da queda. Isso significa que essa declaração deve ser compreendida à luz dos impedimentos atuais à liberdade, que ele organiza de forma clara e didática – uma novidade notável em relação às épocas anteriores dos *Loci*. Sendo assim, ele enumera três grandes obstáculos à liberdade humana.

O primeiro obstáculo é a corrupção da natureza. Devido ao pecado original, o conhecimento de Deus foi obscurecido e a vontade se afastou de Deus. Mesmo que haja o desejo de obedecer à lei, ele não nasce espontaneamente do coração humano sem a ação do Espírito Santo. Em segundo lugar, há a ação do diabo. Com ódio de Cristo e da humanidade, o diabo aprisiona as pessoas por meio de diversas tentações, pecados e armadilhas. Ele é um agente ativo de resistência à obediência e um inimigo da liberdade verdadeira. Por fim, em terceiro, encontra-se a confusão da vida presente. O mundo é marcado por problemas e perigos imprevisíveis, que afetam os melhores projetos humanos. A complexidade e o caos da vida cotidiana impedem o pleno exercício da vontade, tornando o sucesso sempre incerto.

Com essa estrutura, Melanchthon afirma que a liberdade exaltada na Escritura (como em Eclesiastes 15.14) não deve ser aplicada ao ser humano em seu estado atual, mas sim à natureza não corrompida. Quando o texto afirma que Deus deixou o ser humano sob seu próprio conselho, trata-se de uma referência ao estado original, em que a liberdade não estava deformada pelo pecado original, pelo diabo ou pelas circunstâncias adversas. Hoje, entretanto, essa liberdade é limitada: o ser humano pode correr para sua própria destruição por seu próprio

³⁶⁴ “Deus reliquit hominem in manu consilii sui”.

conselho, mas só pode realizar o bem “ajudado pelo Espírito Santo”³⁶⁵ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 66; CR, 21, p. 663).

Com isso, Melanchthon reforça sua teologia da dependência da graça. A liberdade humana não é negada, mas é colocada em seu devido lugar: ela é real, porém está enfraquecida e continuamente ameaçada, de modo que somente a ação de Deus, por meio do Espírito, pode reorientar a vontade para o bem. Mais uma vez, ele evita tanto o determinismo quanto o pelagianismo e introduz uma compreensão realista, prática e teologicamente equilibrada da liberdade humana: uma liberdade atravessada por impedimentos, mas ainda assim capaz de agir, quando iluminada e assistida pela graça.

4.3.1.6 *A vontade humana diante da lei e da graça*

Para concluir sua exposição dos poderes da vontade humana, Melanchthon retoma dois enunciados de Jerônimo, que já tinham sido citados na época anterior, agora com um grau maior de profundidade e articulação teológica. Ele reinterpreta essas sentenças como uma chave prática e também doutrinária para finalizar a argumentação, usando-as também como ponte para uma afirmação mais explícita e enfática da justificação pela fé.

A primeira declaração de Jerônimo é: “seja anátema se alguém disser que Deus ordenou coisas impossíveis”³⁶⁶ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 66; CR, 21, p. 663). Em 1535, Melanchthon tinha usado essa sentença para reforçar que, por meio da graça, os mandamentos de Deus podem ser obedecidos, mesmo que de forma imperfeita. Essa obediência era capaz de agradar a Deus por causa de Cristo. Agora, ele explora uma distinção mais fundamental através dessa sentença. Melanchthon destaca que a finalidade da lei divina não deve ser confundida com a das leis civis. As normas humanas são feitas para reger comportamentos externos e devem ser plenamente obedecidas; a lei de Deus, a contrário, é dada para julgar os pecados interiores. Assim, seu objetivo é acusar, provocar arrependimento e revelar a necessidade do Salvador.

Nesse ponto, Melanchthon reformula a sentença de Jerônimo por meio da teologia paulina. Ele afirma que a lei não foi dada para ser cumprida perfeitamente na natureza corrompida, mas para conduzir o ser humano à consciência de sua fraqueza. Dessa forma, mesmo que haja a afirmação de que a lei é impossível de ser cumprida, isso não nega a sua

³⁶⁵ “[...] adiutus a Spiritu sancto”.

³⁶⁶ “Anathema sit, si quis dixerit, Deum impossibilia praecepisse”.

validade, mas evidencia a realidade da condição humana caída. Por isso, ele insiste que a igreja deve ensinar a distinção entre a lei divina e as leis humanas. A lei divina exige obediência do coração e julga os pecados internos, e as leis humanas regulam apenas os atos externos. Só por meio dessa distinção é que os benefícios de Cristo são compreendidos, pois ela revela que a justiça que agrada a Deus não vem do cumprimento da lei, mas da fé em Cristo.

A segunda sentença de Jerônimo retomada por Melancthon afirma: “seja anátema quem disser que a lei pode ser feita sem a graça”³⁶⁷ (Melancthon, 2011 [1559], p. 67; CR, 21, p. 664). Aqui, o humanista e reformador desenvolve ainda mais sua explicação, distinguindo dois sentidos complementares da graça. Ele identifica isso como duas bênçãos derivadas dessa formulação. A primeira bênção diz respeito à imputação graciosa da justiça de Deus por causa de Cristo: o ser humano é reconciliado com Deus por causa da fé, e essa reconciliação é tida como se fosse o pleno cumprimento da lei. Como tal, não se trata de um cumprimento formal ou literal, mas de um ato de imputação divina. Ou seja, a obediência divina é creditada ao crente. Essa dimensão é essencial, pois sem essa imputação, a lei seria apenas uma voz de acusação e condenação. Por meio disso, Melancthon reafirma a centralidade da justificação pela fé. O pecador é agradável a Deus e tratado como justo por causa de Cristo, e não porque cumpre a lei.

A segunda bênção se refere ao auxílio do Espírito Santo, concedido pela fé. É por meio da ajuda dele que uma obediência real, ainda que imperfeita, tem início em quem crê. Novamente, Melancthon enfatiza que essa obediência não satisfaz a perfeição que a lei exige, mas, por causa de Cristo, agrada a Deus. Isso preserva o papel da santificação, sem fazer dela uma base para a justificação. A pessoa crente se santifica mais para ter mais desse Espírito e obedecer de forma cada vez melhor, não para ser salvo, mas porque ama a Deus e já foi salvo, expressando isso com suas atitudes. A fé, nesse âmbito, é um fator igualmente importante, que não apenas recebe o perdão, mas inicia uma transformação: “porque pela fé o Espírito Santo é recebido, e a obediência começa e agrada por amor a Cristo”³⁶⁸ (Melancthon, 2011 [1559], p. 68; CR, 21, p. 665).

Essa dupla explicação é uma inovação em relação à edição de 1535. Na segunda época, Melancthon já defendia que a obediência das pessoas regeneradas, mesmo que imperfeita, era aceita por Deus. Agora, ele estrutura melhor essa ideia, mostrando que a justificação envolve simultaneamente a imputação da justiça e o início da obediência, ambos frutos da fé. Assim, é

³⁶⁷ “Anathema sit, si quis dicit, Legem posse fieri sine gratia”.

³⁶⁸ “[...] quia fide accipitur Spiritus sanctus, et inchoatur et placet obedientia propter Christum”.

possível afirmar, como Paulo, que “a Lei é confirmada pela fé” (Romanos 3.31), visto que ela não é anulada, mas satisfeita de forma indireta. Primeiro, porque Cristo cumpre a lei; segundo, porque o Espírito Santo inicia a obediência no coração da pessoa que é regenerada.

Melanchthon também reafirma aqui o caráter pedagógico da lei. Para as pessoas não regeneradas, ela é um instrumento de acusação e julgamento. Para quem crê, isto é, está sob a graça, é um guia, que não mais condena, mas orienta a vida segundo os parâmetros do Reino de Deus. Essa lei pode ser obedecida parcialmente, não por força humana, mas pela operação conjunta da Palavra, do Espírito Santo e da vontade regenerada. Dito isso, Melanchthon defende que Deus não ordenou algo impossível, mas sim aquilo que, pela graça e por Cristo, pode ser vivenciado. Nota-se aqui um tom bem mais prático. Quando Melanchthon retoma as sentenças de Jerônimo, não está especulando sobre a lei e a graça; está oferecendo uma hermenêutica que visa a consolar as consciências atribuladas, instigando-as a buscar o auxílio de Deus. A lei ainda é exigente, mas seu peso é aliviado pela justificação. A graça não nega o chamado à obediência, mas a torna possível e aceitável, mesmo que esteja incompleta.

Finalizado esse ponto, fica claro o desenvolvimento teológico acerca do tema das capacidades humanas nos *Loci Theologici*. Na primeira época, em 1521, observa-se uma postura negativa. Toda liberdade era negada, fosse no âmbito espiritual ou civil. Mas havia, de forma um tanto quanto contraditória, uma certa liberdade em coisas exteriores (como comer, escolher o que vestir etc.). No geral, o ser humano aparecia absolutamente passivo, dominado por afetos e pelo decreto divino. Já na segunda época, em 1535, Melanchthon faz uma distinção entre os dois domínios, civil e espiritual, de forma mais clara. Ele reconhece que, mesmo que o ser humano não possa cumprir a lei ou cooperar para a salvação, possui certa liberdade para praticar obras externas (civis e morais). Foi nesse momento também que ele inseriu a cooperação da vontade regenerada, que, mesmo subordinada, atua sob o auxílio do Espírito Santo e da Palavra. Agora, em 1559, na terceira época, Melanchthon aprofunda e organiza todas essas distinções. Ele descreve os impedimentos internos e externos à liberdade humana, reflete sobre o papel do livre-arbítrio no novo nascimento e ilustra essa cooperação da vontade com exemplos bíblicos (como Davi, Saulo e José). Assim, as três causas são articuladas de forma mais prática e pedagógica. A vontade humana, nesse ponto, não está ociosa, mesmo que seja fraca. Ela resiste ao pecado quando auxiliada pela graça, sem reivindicar autonomia nesse aspecto.

Em suma, um tema que encontrava negação absoluta, ao longo do tempo, transforma-se em uma teologia da resposta humana auxiliada pela graça, que preserva a centralidade da ação divina sem negar a responsabilidade e a participação da pessoa crente. Observa-se,

portanto, uma antropologia teológica cada vez mais refinada, que integra a doutrina da justificação e a experiência concreta da vida cristã.

4.3.2 Predestinação na terceira época

No trato da predestinação, a grande diferença deste tópico com relação à época anterior é que o foco está menos na eleição individual e mais na comunidade das pessoas crentes – a igreja visível – como verdadeiro testemunho da eleição e sinal do cuidado de Deus. Essa mudança reflete um amadurecimento com base nas décadas anteriores, intimamente ligado às preocupações práticas e eclesiológicas. Novamente, Melanchthon deseja evitar fatalismo e especulações infrutíferas sobre os decretos divinos. Para isso, enfatiza a universalidade das promessas do evangelho, a eficácia do chamado e a responsabilidade humana de responder com fé. É reforçada a predestinação, em uma doutrina de consolo e de edificação, e não mais de desespero, bem como a inseparabilidade do ministério da Palavra e da comunhão da igreja.

4.3.2.1 A Igreja das pessoas eleitas como testemunho da eleição e sinal do cuidado de Deus

Ao abordar o tema da predestinação na terceira época, Melanchthon desloca o eixo da discussão de um âmbito individual para a comunidade de fé. Se na segunda época a ênfase estava sobre a eleição no âmbito da justificação pessoal, sempre julgada à luz do evangelho, agora Melanchthon amplia essa perspectiva. Ele apresenta a própria igreja como testemunho visível da eleição. Assim, eleição diz respeito à igreja como um todo, e não meramente a indivíduos.

Como observa Graybill (2010), essa redefinição está ligada a uma reformulação mais ampla da teologia de Melanchthon: a passagem de uma justificação individual para uma compreensão eclesiológica da eleição. Como defendido antes, a reprovação não era resultado de um decreto divino irresistível, mas da resistência voluntária do ser humano à graça. De igual forma, a salvação dependia do consentimento livre da vontade humana de assentir a Deus. Assim, a eleição não tem a ver com a escolha arbitrária de Deus para salvação ou condenação, uma vez que isso depende da resposta humana. Num âmbito maior, é necessário, então, para que não haja confusão, que tudo seja entendido com relação à igreja e aos meios de graça.

No início da sua argumentação, Melanchthon parte de uma observação antropológica: todas as pessoas carregam em si a fraqueza. A partir disso, surge a questão fundamental: mesmo que todos carreguem fraqueza, será que existe uma parte da humanidade sob o cuidado especial

de Deus? Ele tenta trazer uma resposta tanto prática quanto teológica, afirmando que Deus já havia preparado os(as) fiéis para lidar com essa angústia, por meio dos milagres e promessas. Desse modo, Deus decidiu mostrar que há uma reunião de pessoas que ele ama, de quem cuida e a quem conferirá bênçãos eternas. Levando isso em conta, o reformador e humanista passa a afirmar que a existência contínua da igreja no mundo é a evidência concreta e visível da eleição divina. Nesse sentido, “a origem dos homens, a causa da morte e a restauração da raça humana foram reveladas à Igreja”³⁶⁹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 325; CR, 21, p. 913). Logo, o cuidado de Deus pela igreja é um dado revelado e manifesto, e não um mistério oculto destinado às especulações metafísicas.

Apontar isso é significativo, pois, ao fazê-lo, Melanchthon expande a doutrina da eleição para além da interioridade da salvação individual e a leva para o campo da história e da visibilidade eclesial. A igreja se torna o lugar onde a eleição é percebida, ou seja, existe um sinal público e consolador de que Deus não criou a humanidade para a destruição, mas para a comunhão e a restauração. Mesmo que a todo tempo os olhos humanos contemplem a morte e a decadência, a igreja é um lembrete divino de que a raça humana foi criada com um propósito eterno. Isso revela uma grande preocupação prática: a manutenção da esperança cristã em meio às ruínas do mundo visível.

Com esse movimento, Melanchthon está confrontando diretamente as opiniões filosóficas e legais que fazem de tudo para compreender a eleição por meio da razão natural ou da lógica meritória da lei. Esses caminhos, segundo ele, só levam à confusão e ao desespero, pois colocam a causa da eleição ou em fatores humanos ou em decretos divinos que não podem ser compreendidos. Melanchthon faz o contrário disso: traz como recurso o tema da história da igreja, sempre sustentada por Deus.

Toda essa mudança é extremamente importante com relação à segunda época. Lá, Melanchthon já tinha rompido com o determinismo da primeira época, propondo que a predestinação deveria ser julgada a partir do evangelho e não da razão ou da lei. Mas o foco permanecia na pessoa justificada pela graça, com o objetivo de aliviar as consciências com relação às dúvidas sobre a eleição pessoal. Aqui, na terceira época, esse consolo, embora não seja removido, é complementado por uma teologia mais eclesial: a eleição é também um fato coletivo, testemunhado na existência da igreja fiel, reunida ao redor da Palavra. O que antes tinha um foco no julgamento interno pela fé agora encontra também um juízo público, em que a igreja das pessoas eleitas permanece.

³⁶⁹ “Ecclesiae patefacta est origo hominum et caussa mortis et restitutio humani generis”.

Em meio a todo esse desenvolvimento, percebe-se que, desde 1543 (ano inicial da terceira época), Melanchthon já havia começado uma reformulação profunda do conteúdo da doutrina da predestinação, transformando-a em um elemento central da sua eclesiologia. Ali, o “conteúdo da predestinação foi substancialmente reformulado em um elemento da eclesiologia de Melanchthon”³⁷⁰ (Kolb *apud* Graybill, 2010, p. 245). Assim, as pessoas eleitas já não eram mais um “grupo seletivo de indivíduos preordenados para a salvação (embora, é claro, Deus previsse quem aceitaria suas promessas), mas eram apenas aqueles que, de fato, escolheram”³⁷¹ a salvação – e essa salvação só poderia ser alcançada por meio da fé”³⁷² (Graybill, 2010, p. 245). Mas, mesmo que isso já estivesse ali, era valorizado ainda timidamente. Agora, na última edição, Melanchthon passa a defender isso de forma mais enfática.

Melanchthon faz sua defesa a partir das Escrituras. Ele cita milagres, a ressurreição e passagens como João 10.27 e 2 Timóteo 2.19 para reforçar que Deus governa e preserva a sua igreja. E acrescenta, ainda, a promessa de Isaías 46.3-4, usada como consolo para as pessoas perturbadas, quando o texto trata da pergunta recorrente sobre a causa da eleição. Melanchthon menciona também os casos de Caim e Abel e Esaú e Jacó, especificamente a questão de um ser preferido em detrimento do outro, para demonstrar que muitas dessas questões surgem quando se busca a explicação da eleição na lei ou nos méritos, ao invés de em Cristo e no evangelho.

Tudo isso prepara caminho para o ponto seguinte, em que Melanchthon reafirmará a necessidade de julgar a eleição a partir do evangelho. Contudo, o que se destaca neste primeiro momento é a centralidade da igreja como *locus* da eleição visível, uma comunidade sustentada por Deus em meio à história, um sinal do cuidado divino que antecede e ultrapassa os méritos humanos. É a grande novidade teológica desta época. Ao articular isso, Melanchthon está oferecendo tanto uma doutrina reformatória da eleição quanto uma eclesiologia profundamente prática, que busca consolar os(as) fiéis.

³⁷⁰ “[...] content had been substantially reworked into an element of Melanchthon's ecclesiology”.

³⁷¹ Novamente, vale enfatizar que essa é uma formulação e interpretação de Graybill (2010). Melanchthon não usa “escolher” / “choose” (e suas variações) para se referir aos crentes, como foi enfatizado na análise da segunda época sobre o tema.

³⁷² “[...] select group of individuals preordained for salvation (though of course God foreknew who would accept his promises), but they were merely those who did, in actual fact, choose salvation – and this salvation could only be grasped through faith.”

4.3.2.2 *A eleição a partir da misericórdia: promessa universal, resposta humana e consolos espirituais*

Melanchthon retoma sua argumentação da época anterior com relação à eleição com base no evangelho, e não na razão ou na lei. Entretanto, ele a desenvolve de forma mais robusta. Inicialmente, ele reafirma três proposições centrais que fundamentam seu ensino sobre a predestinação: (i) a eleição não deve ser julgada com base na lei, mas com base no evangelho; (ii) o número de pessoas salvas foi escolhido por causa de Cristo; e (iii) a única causa da eleição e da justificação é o próprio Cristo e sua promessa.

O texto é iniciado dessa forma, segundo Graybill (2010), pois, em 1540, Melanchthon decide aprofundar seu argumento “a favor da aplicação universal das promessas do evangelho. Demonstrando mais uma vez suas preocupações pastorais, ele afirmou que, se alguém dissesse que as promessas não eram universais, poderia facilmente cair em um de dois erros – justiça das obras ou especulações sobre a eleição”³⁷³ (Graybill, 2010, p. 232). Como já tem sido feito, é possível notar, nesse ponto, que o que Graybill (2010) interpreta como “preocupações pastorais” pode ser mais claramente entendido como “preocupações práticas”, o que traz consigo o lado humanista de Melanchthon, que se importa com as consequências dessas “promessas universais” (ou com as consequências do discurso contrário à elas) na vida cotidiana dos e das fiéis.

A novidade aqui não são as proposições em si, uma vez que elas já estavam presentes na época anterior, mas sim a forma como Melanchthon as apresenta, com algumas implicações teológicas e mais densidade prática. De particular interesse é que a segunda proposição ganha uma ênfase mais significativa: ele decide destacar a centralidade da revelação cristológica para a predestinação, uma vez que anuncia que não se pode falar sobre eleição a não ser que se conheça a Cristo. Portanto, não é a introspecção, os méritos ou o juízo da razão que trazem o correto entendimento acerca da eleição, mas sim a fé em Cristo.

É a partir disso que, em 1559, Melanchthon reafirma de maneira enfática o caráter universal da promessa da graça. O humanista e reformador aponta que a vontade eterna de Deus foi expressa de forma clara: “ouçam o Filho!” (Mateus 17.5). Esse imperativo diz muito, pois revela o desejo salvador de Deus, que se manifesta em promessas universais como as descritas em João 3.16, Romanos 3.22 e Romanos 10.12, entre outras. Nesse sentido, duas coisas são

³⁷³ “[...] for the universal application of the promises of the Gospel. Demonstrating once again his pastoral concerns, he put forward that if anyone said that the promises were not universal, then one could easily fall into one of two errors—works righteousness, or speculations about election.”

universais: a pregação do arrependimento e a oferta da graça. Para enfatizar isso, Melanchthon afirma que “ele repreende a desobediência de todos, chama todos ao arrependimento e novamente oferece misericórdia a todos”³⁷⁴ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 326; CR, 21, p. 913).

Todavia, de forma diversa do que fez na época anterior, aqui Melanchthon desenvolve com mais clareza a doutrina da reprovação. Antes, ele acentuava mais a transferência da responsabilidade para a incredulidade humana como o motivo principal pelo qual a pessoa não participava da promessa. Agora, é reforçado que a causa da reprovação é o pecado e a vontade do ser humano que não assente à fé (lembrando que o pecado aqui está no sentido da queda, mas também do afastamento de Cristo). Nas palavras do autor, “de duas maneiras é certo que a causa de sua rejeição é seu próprio pecado e a vontade humana”³⁷⁵ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 327; CR, 21, p. 915). Para confirmar esse raciocínio, como sempre é feito, Melanchthon recorre a referências bíblicas (Salmo 5.5, Oséias 13.9) e ao exemplo, também bíblico, de Saulo, que “resistiu voluntariamente ao movimento do Espírito Santo”³⁷⁶ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 327; CR, 21, p. 915). Sendo assim, a reprovação não tem a ver com um decreto oculto e inescapável de Deus, mas sim está diretamente ligada ao não assentimento à promessa por parte da pessoa. Com isso, ele não apenas reafirma a universalidade da graça, mas também aponta um livre exercício da vontade humana como causa da rejeição.

Melanchthon começa, então, a apresentar a causa da eleição, que se encontra na vontade misericordiosa de Deus. Ou seja, sua causa está no amor redentor de Deus revelado em Cristo (Romanos 9.15; Êxodo 33.19). Por conta desse amor, o Filho deseja reunir e preservar a igreja. Entretanto, mesmo que a causa inicial da eleição esteja em Deus, o humanista e reformador reconhece que, nesse ponto, também há uma causa no ser humano, ainda que sem nenhum mérito. Essa causa está no ato de “aceitar a promessa”, o que nada mais é do que tomar posse da misericórdia prometida com fé, o que só é possível pela ação eficaz do Espírito Santo (Romanos 10.17). Mais uma vez, aqui, Melanchthon recorre então à metodologia *a posteriori*: “que são escolhidos aqueles que pela fé se apoderam da misericórdia prometida por amor de Cristo e não rejeitam essa confiança de modo extremo / radicalmente”³⁷⁷ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 327; CR, 21, p. 916). Em outras palavras, essa fé ativa e perseverante funciona como um sinal concreto da eleição, mas não como sua causa determinante.

³⁷⁴ “[...] arguit omnium inobedientiam, omnes vocat ad poenitentiam, rursus etiam omnibus misericordiam offert”.

³⁷⁵ “In bis certum est causam esse reprobationis peccatum ipsorum et humanam voluntatem”.

³⁷⁶ “[...] volens moventi Spiritui sancto repugnavit”.

³⁷⁷ “[...] electos esse eos, qui misericordiam propter Christum promissam fide apprehendunt nec abiiciunt eam fiduciam ad extremum”.

É exatamente por isso que, na terceira época, Melanchthon dá mais ênfase ao aspecto ativo da fé. Segundo ele, Deus atrai os seres humanos por sua Palavra e pelo Espírito, mas é necessário ouvir, aprender, tomar posse e concordar com a promessa. Isso, por sua vez, é feito por meio da fé: enquanto os olhos humanos são abertos pela Palavra e pelo Espírito, a salvação depende do assentimento livre da pessoa de ter fé em Deus. Por isso, “Melanchthon declarou: ‘mas é necessário que se faça menção à fé porque é necessário que haja algum impulso pelo qual aceitemos o dom e o apliquemos a nós mesmos’. ‘Algum impulso’ (*aliquem motum*) era necessário, fluindo naturalmente do livre-arbítrio”³⁷⁸ (Graybill, 2010, p. 232). Portanto, não basta apenas uma aceitação passiva; é preciso não resistir, não lutar contra ela e não permanecer hesitante e cheio de dúvidas (João 6.44-45), bem como acrescentar um impulso de fé.

Nesse sentido, o que já deveria ter sido feito por Deus já foi feito: a proclamação da palavra e ação prévia e eficaz do Espírito Santo. O que cabe agora é a resposta do ser humano por meio da fé: ouvir, crer e tomar posse da promessa. Dessa forma, Melanchthon combina a responsabilidade humana com a eficácia da graça divina. E faz isso sem cair no sinergismo escolástico, pois, aqui, não foi atribuído mérito algum à vontade humana.

Feito esse percurso, a argumentação culmina, então, na apresentação de três consolos principais, que têm como objetivo fortalecer a fé e afastar a tentação do desespero. O primeiro consolo é que a eleição é reconhecida na companhia das pessoas chamadas, ou seja, na reunião de quem ouve, aprende e confessa o evangelho. Essa reunião é visível na igreja e, nesse sentido, não há eleição fora do ministério da Palavra, que sempre reúne quem nela crê. Essa comunidade visível é o único lugar onde a eleição se manifesta concretamente: “Em nenhum outro lugar há qualquer eleição ou revelação especial que você deva supor / conceber”³⁷⁹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 329; CR, 21, p. 917).

O segundo consolo é que o chamado não deve ser separado da eleição. Ou seja, Deus escolhe chamando. E esse chamado é eficaz para aqueles(as) que não o rejeitam. A eleição jamais ocorrerá sem a Palavra, pois é pela Palavra que a pessoa eleita pode responder em fé. Acerca disso, Melanchthon reafirma, apoiado em Agostinho: “Ele ajuda aqueles que aceitaram o dom de sua vocação com a devida piedade e, tanto quanto é possível ao homem, preservam em si os dons de Deus”³⁸⁰ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 329; CR, 21, p. 918). Neste ponto,

³⁷⁸ “Melanchthon declared, ‘But it is necessary that mention be made of faith because it is necessary that there be some impulse by which we accept the gift and apply it to ourselves.’ ‘Some impulse’ (*aliquem motum*) was necessary, naturally flowing from the free will.”

³⁷⁹ “[...] nec alibi electionem aut peculiare revelationes quae rēdas esse”.

³⁸⁰ “Eos, qui vocationis munus congrua pietate susceperunt, et, quantum in homine est, Dei in se dona servantes adiuvat”.

diferente da época anterior, o verbo aparece no singular (*adiuvat*), e não no plural. Quando o verbo estava no plural, como na época passada, na forma *adiuvant*, o apontamento recaía sobre a cooperação humana, mesmo que sempre limitada e condicionada ao “quanto é possível ao homem”. Mas, em 1559, da forma como está o verbo, o foco da ação é deslocado para Deus como sujeito. A própria nota 39 (CR, 21, 452) do *Corpus Reformatorum* afirma que o plural era a leitura correta na época anterior, e que o singular em algumas impressões era fruto de erro tipográfico. Na terceira época chama atenção, então, esse deslocamento para a iniciativa e eficácia do agir divino – que pode ter sido de fato a intenção de Melanchthon ou não. De todo modo, isso também não vai contra o seu pensamento, já que existe um certo equilíbrio entre a soberania divina e a responsabilidade humana, como tem sido defendido.

Por fim, o terceiro consolo está no fato de que Deus está presente na companhia visível da igreja chamada e atua nela com eficácia (Romanos 8.30). Esses três pontos são inseparáveis: doutrina da eleição, da presença de Deus na igreja visível e do chamado. Dessa forma, a pessoa cristã encontra consolo e certeza quando permanece na comunhão da igreja e tem sua fé sustentada por meio da Palavra pregada. Ao entrelaçar esses três consolos, o humanista e reformador mostra que a eleição não é um mistério inacessível, mas uma realidade, porque é vivida na comunhão da igreja, sustentada pela Palavra e garantida pela presença eficaz de Deus entre os seus.

Ademais, não se limitando a esses três consolos, Melanchthon apresenta ainda um duplo conforto. O primeiro conforto diz respeito ao ensinamento do que constitui a verdadeira igreja: não uma instituição sustentada por títulos honrosos ou sucessões hierárquicas, mas a reunião das pessoas que creem no Filho. Nesse sentido, indo contra a falsa segurança dos que reivindicam ser a igreja verdadeira apenas por causa de sua posição histórica ou eclesiástica, Melanchthon afirma que a eleição não está vinculada à autoridade institucional, mas à fidelidade ao evangelho:

Pois, assim como os pontífices judeus condenaram os Apóstolos por causa da sucessão ordinária e da lei, assim agora os pontífices e outros que defendem seus erros por causa do título ou sucessão ordinária, como eles chamam, se gabam de ser a verdadeira Igreja de Deus [...] como sediciosos, fazem guerra contra a Igreja³⁸¹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 330; CR, 21, p. 918).

³⁸¹ “Ut enim tunc Iudaici pontifices propter ordinariam successionem et legem damnabant Apostolos; ita nunc pontifices et ceteri, qui defendunt eorum errores propter titulum seu successionem ordinariam, ut vocant, iactant se esse veram Dei Ecclesiam [...] tanquam seditiosos dicunt bellum inferre Ecclesiae”.

Ao colocar isso, Melanchthon deseja denunciar o erro de identificar a igreja visível oficial como sinal único e infalível da eleição – especialmente quando essa igreja persegue e condena aqueles(as) que permanecem fiéis à pureza do evangelho.

O segundo conforto está no fato de que a lei não é a causa da eleição, mas sim a misericórdia revelada em Cristo, e Melanchthon deseja reafirmar isso enfaticamente. Mais uma vez, ele aponta que a eleição ocorre onde há adesão à promessa, não onde há reivindicação de justiça própria. Já a causa da reprovação é a rejeição inata ao Filho, como está em Romanos 9.31 e 32.

A distinção entre os três consolos e o duplo conforto parece refletir uma intenção pedagógica de Melanchthon. Analisando cada agrupamento, nota-se que os três primeiros consolos são centrados na doutrina da eleição em si. Ou seja, eles visam a oferecer segurança às pessoas cristãs, ao localizar a eleição na companhia de todas as que foram chamadas, na eficácia do chamado divino e na presença real de Deus na igreja visível. São fundamentos objetivos, ligados diretamente à mediação da Palavra e ao testemunho da fé. Já o duplo conforto tem como objetivo ampliar o horizonte prático, lidando com confusões comuns que estão presentes no imaginário religioso e institucional. Melanchthon, nesse ponto, deseja responder a duas ameaças específicas: a identificação errônea da igreja verdadeira com estruturas hierárquicas e sucessões humanas e a suposição de que a lei pode ser causa da eleição. Esses dois erros geram falsas seguranças, bem como a condenação. Por isso, esse duplo conforto funciona como uma correção às distorções e um reforço prático aos consolos anteriores. A separação entre consolo e conforto não é, então, redundante, como se poderia pensar. É uma demarcação do espaço dos fundamentos doutrinários e das aplicações críticas. Isso ajuda a pessoa que crê tanto a discernir a verdadeira igreja quanto a permanecer confiante na misericórdia revelada no evangelho.

Para fechar o argumento neste tópico, Melanchthon traz o exemplo de Israel. Esse povo foi rejeitado porque se recusou a ouvir o Filho e a crer na promessa, preferindo apoiar-se na justiça da lei (Romanos 9.31-33). O humanista e reformador traz isso exatamente para reforçar o ponto principal: a eleição não está vinculada à herança, à lei ou à dignidade, mas à fé em Cristo e à aceitação da promessa. Quando essa promessa é rejeitada, a reprovação é concretizada. Essa postura vem para se opor ao erro dos anabatistas e dos “entusiastas”: eles esperavam por arrebatamentos ou sentimentos miraculosos como confirmação da eleição. Sendo assim, ao final, Melanchthon orienta que a única confiança deve estar na Palavra de Deus.

Concluída a argumentação do autor, percebe-se que a terceira época dos *Loci* confirma

a trajetória iniciada na segunda, mas com mais precisão teológica, clareza exegética e apelo prático. Melanchthon propõe uma doutrina da eleição centrada no evangelho, informada pelo consentimento da fé, sustentada pelo Espírito e confirmada na vida da igreja visível. Nesse sentido, a promessa da graça é universal, o chamado é eficaz, e a eleição é certa para quem, pela fé, toma posse da misericórdia de Deus e permanece nela com confiança. Mas, aqui, Melanchthon se concentra mais em falar de uma igreja eterna do que em usar o termo “predestinação”. Como destacado por Graybill (2010, p. 276), “além disso, em uma nova reviravolta, ele começou a lidar com algumas das ideias relacionadas à reprovação de uma nova maneira. Finalmente, ele continuou a manter uma forte ênfase em um papel humano genuíno e livre na conversão”³⁸².

4.3.3 A liberdade cristã na terceira época

No tópico da liberdade cristã, Melanchthon retoma a divisão dos quatro graus de liberdade, tal qual havia apresentado na segunda época, mas com algumas nuances. O ponto de partida do humanista e reformador é o que mais mudou na terceira época. Ele inicia o tratamento do tema lamentando as realidades históricas de escravidão, deportações e miséria. Diante disso, faz uma pergunta: como falar de liberdade em meio a tanto sofrimento?

Seguindo nesse âmbito das desordens mundanas, Melanchthon apresenta a igreja como uma comunidade perseguida, comparando-a aos oprimidos do Egito e aos santos expulsos da Babilônia. Em vez de ignorar esse problema, Melanchthon o assume teologicamente: ele afirma que a igreja sempre esteve em opressão e que essa situação perdurará até a ressurreição. Contudo, ele faz isso para garantir que a liberdade cristã não seja confundida com liberdade política ou tranquilidade externa. Deve-se entender, logo de início, que ela está ligada a uma promessa escatológica, mas que começa a se realizar ainda nesta vida.

Considerando tudo isso, para fazer o leitor e a leitora refletir, Melanchthon pergunta, de maneira retórica, se a liberdade cristã não seria apenas uma palavra vazia, como nos paradoxos estoicos ou nos sonhos dos judeus sobre a restauração de um reino terreno. Sua resposta é que a liberdade de que Cristo fala é verdadeira, e sua plenitude será revelada na ressurreição (João 8.36). Com isso, ele quer retirar a compreensão errônea que pode vir com o termo, o que é logo seguido de uma crítica ao entendimento da liberdade de forma meramente política: “mas

³⁸² “Moreover, in a new wrinkle, he began to grapple with some of the ideas related to reprobation in a new way. Finally, he continued to maintain a strong emphasis on a genuine, free human role in conversion”.

afastemos os sonhos de liberdade política de corpos, de impérios, pois os judeus ainda esperam pela liberdade e pelo estabelecimento de um reino na Palestina. Esses sonhos nada têm a ver com a doutrina que o Evangelho propõe a respeito da liberdade”³⁸³ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 461; CR, 21, p. 1038).

A novidade, nesse ponto, está no conceito de liberdade tratado de forma completa. Ou seja, ela é, sim, iniciada nesta vida, mas será consumada somente no porvir, através da completude da obra de redenção do Filho. A verdadeira liberdade, portanto, é um dom que transcende as circunstâncias temporais e se ancora na comunhão com Deus. No intuito de ilustrar isso, Melanchthon contrapõe dois grupos de exemplos (Melanchthon, 2011 [1559], p. 461; CR, 21, p. 1038). De um lado, ele traz grandes figuras da história greco-romana que sofreram aflições. São citados, por exemplo, Hércules, Cícero e Bruto, personagens em quem muitos tendem a pensar com admiração. Contudo, Melanchthon expõe que, por desconhecerem Deus, eles sucumbiram ao desespero. De outro lado, ele traz exemplos de figuras bíblicas, citando pessoas como José, Jeremias e Paulo, que muitas vezes são lembrados pelos problemas e dificuldades que enfrentaram. Mas esse é exatamente o ponto de Melanchthon: essas três figuras foram igualmente afligidas, mas discerniram a presença de Deus e foram fortalecidas em meio às tribulações.

A intenção de Melanchthon com esses grupos de exemplos é clara. Ele deseja mostrar que apenas a liberdade concedida pelo evangelho sustenta as consciências diante do sofrimento. Nesse sentido, ele quer defender que a liberdade cristã, diferentemente da estoica, não é um ideal racional, mas uma dádiva sustentada pela promessa de Deus.

Feita então essa introdução de forma mais reflexiva e até mesmo filosófica, mas sempre focada em respostas teológicas, Melanchthon, tal qual na segunda época, divide a liberdade em quatro graus. Ele começa da mesma forma, pela remissão dos pecados e pela concessão do Espírito Santo. Mas agora há uma ênfase pedagógica e espiritual adicional: ele apresenta a importância dos exercícios de oração como meio fundamental para encarnar o entendimento desses graus na consciência e permitir a vivência dos dois primeiros graus.

O primeiro grau continua sendo a remissão dos pecados oferecida gratuitamente por causa de Cristo. Mas, após brevemente definir as questões concernentes a esse grau (como feito na segunda época), Melanchthon o associa à oração. Ele ressalta que a oração é o momento em que o fiel relembra e internaliza essa liberdade, mesmo diante de sua imperfeição e culpa. Nesse

³⁸³ “Sed removeamus somnia de Politica libertate corporum, de Imperiis, ut Iudaei adhuc libertatem et instaurationem regni in Palaestina sperant. Nihil haec somnia ad hanc doctrinam pertinent, quam de libertate proponit Evangelium”.

sentido, o exercício da oração se torna a forma como a pessoa se apropria da justificação, além de fortalecer a comunhão com Deus e impedir que a consciência seja esmagada pela acusação da lei ou pelas exigências da razão.

O segundo grau também continua o mesmo: a concessão do Espírito Santo; a inovação novamente é o vínculo mais explícito desse grau com a oração. Melanchthon afirma que são os exercícios de oração que ensinarão sobre esse segundo grau de liberdade (Melanchthon, 2011 [1559], p. 464; CR, 21, p. 1040-1041). Na oração, o(a) fiel se abre à ação do Espírito, aprende a buscar consolo nas Escrituras e recebe direção divina em meio às tribulações, o que aguça o seu discernimento espiritual. Nesse sentido, a oração não é apenas um exercício de súplica, mas também uma formação espiritual contínua. Para fixar essa ideia e torná-la mais clara na leitura, Melanchthon traz como exemplo a contraposição entre Davi e Temístocles. Segundo o humanista e reformador, ambos, a seu tempo, sofreram exílio, mas apenas Davi, que conhecia a Deus, encontrou consolo e força por meio da fé e da oração.

Outro ponto digno de nota nesse segundo grau de liberdade nesta época, além da questão da oração, é que Melanchthon abrange um conjunto de graças e dons divinos que se manifestam na vida da pessoa regenerada. Ele aponta que, junto com o perdão e a presença do Espírito, esse estágio inclui consolo, força, alegria, libertação do castigo eterno, justiça e a habitação contínua de Deus no coração humano. Note-se que cada um desses dons é recebido por fé e constituem a manifestação do início da vida eterna na alma regenerada.

Por fim, Melanchthon aponta que é importante entender que a oração é o fio que une e sustenta esses dois graus de liberdade. Somente pela vivência e prática da oração o cristão / a cristã se apropria da justificação e experimenta a presença do Espírito que renova e consola. Portanto, ele vai além da apresentação da oração como mero recurso devocional e a coloca como um instrumento pedagógico e terapêutico da liberdade cristã. Por meio dela, é possível transformar aflição em esperança e culpa em confiança na misericórdia divina, além de se apropriar dos dois graus de liberdade iniciais da vida cristã.

O terceiro grau continua a tratar da vida civil. Melanchthon retoma os argumentos da segunda época, principalmente no que diz respeito à revogação das leis cerimoniais e civis de Moisés, destacando particularmente o ponto da ab-rogação da lei. Também continua a afirmar que essa lei não tem mais o poder da maldição sobre os seres humanos, embora eles continuem vinculados a ela no que diz respeito à obediência. Na mesma linha, então, ele afirma:

Deus é sábio, bom e justo; portanto, essas proposições são eternas e imutáveis:
Deus julga que Ele é justo, que Ele, o Criador, é amado pelas criaturas

racionais e é preferido antes de todas as coisas; Deus julga que as concupiscências errantes dos homens são más; Deus aprova a obediência que Ele exige; Deus fica irado com a contumácia³⁸⁴ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 465; CR, 21, p. 1042).

Ou seja, esse equilíbrio entre liberdade da condenação e permanência do preceito é uma síntese da maturidade teológica de Melanchthon. O ser humano foi libertado da maldição por Cristo, mas a lei moral continua como guia normativo da nova vida no Espírito. Então, fica claro que a liberdade não exclui a necessidade de obediência, mas garante que ela não é necessária para se obter o perdão dos pecados e ser salvo. Isso protege tanto a justiça de Deus quanto o consolo do crente.

Por fim, o quarto grau também permanece o mesmo em 1559. Diz respeito à liberdade que as consciências possuem com relação às tradições eclesiásticas de origem humana, em especial no que diz respeito aos ritos que tratam de questões indiferentes, os chamados *adiaphora*. O que Melanchthon faz de diferente nessa edição final é responder a uma objeção recorrente que diz o seguinte:

A autoridade deve ser obedecida.

A autoridade eclesiástica estabelece ritos tanto para assuntos adiafóricos quanto para outros.

Portanto, é necessário observar ritos, especialmente em assuntos adiafóricos³⁸⁵ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 469; CR, 21, p. 1047).

Nota-se que essa objeção retoma aquela já vista na época anterior, mas de maneira expandida: agora é inserida nela a questão adiafórica, como será mostrado a seguir.

Melanchthon responde a essa objeção em duas partes. Contra a primeira colocação, ele argumenta que a autoridade eclesiástica não deve ser obedecida quando impõe ritos ou ensinamentos que contradizem a Palavra de Deus ou introduzem doutrinas ímpias. Nesse caso específico, a desobediência é não apenas permitida, mas necessária. Novamente, tal como na época anterior, ele cita Atos 5.29: “antes, importa obedecer a Deus do que aos homens”.

Na segunda resposta, ele contempla as duas sentenças seguintes simultaneamente. Ele defende que, quando a autoridade eclesiástica estabelece ritos que não se opõem diretamente à Escritura, ou seja, ritos que tratam de assuntos verdadeiramente indiferentes, eles não podem

³⁸⁴ “Deus est sapiens, bonus, iustus; sic hae propositiones aeternae et immutabiles sunt: Deus iudicat iustum esse, se conditorem a creatura rationali diligi et anteferri omnibus rebus; Deus iudicat vagas hominum libidines malas esse; Deus approbat obedientiam, quam postulat; Deus irascitur contumaciae”.

³⁸⁵ “Potestati necessario obediendum est, Potestas Ecclesiastica instituit ritus tum de rebus adiaphoribus tum de aliis. Necesse est igitur servari ritus, praesertim in rebus adiaphoribus”.

ser impostos como obrigatórios para a salvação; assim, não é necessário observar esses ritos. Fazer isso seria corromper o evangelho, transformando elementos humanos em requisitos divinos. Por isso, Melanchthon encerra essa discussão com a afirmação de que “portanto, mesmo quando os bispos dão ordens, a obediência deve ser tal que não anule a sentença proferida por Deus”³⁸⁶ (Melanchthon, 1559, p. 471; CR, 21, p. 1048).

Feito esse percurso, ele reforça que a obediência cristã é real e legítima, mas somente enquanto está subordinada à liberdade do evangelho. Sendo assim, o papel da igreja não é inventar ritos adiafóricos que pesem as consciências, mas sim servir à Palavra, sem estabelecer um novo sistema de méritos ou de justificação baseado em ritos humanos. A liberdade cristã, portanto, vai contra toda forma de coerção litúrgica ou tradição não enraizada nas Escrituras. Entretanto, um cuidado que se deve ter nesse sentido é que essa liberdade não é meramente negativa, no sentido de isenção de regras ou obrigações. O próprio Filho de Deus já tomou sobre si a disposição ao castigo para que os crentes fossem libertos e pudessem praticar a justiça de forma agradável a Deus. Logo, a liberdade cristã se torna o espaço em que a misericórdia divina e a justiça eterna se encontram: a obediência não é suprimida, mas transformada pela graça.

Ao final do seu tratado, Melanchthon conclui com uma nota aos (às) fiéis para quando participarem das reuniões públicas da igreja e das escolas onde o evangelho é ensinado: deve-se esperar com alegria “aquele dia mais feliz” em que Cristo reunirá sua igreja visível e invisível, em um único corpo glorificado. É dessa forma que a liberdade cristã se completa. Ela começa com a fé, é sustentada pelo Espírito, manifesta-se na ética pública, protege-se contra a idolatria e culmina na esperança da ressurreição.

Finalizada a apresentação dos quatro graus, nota-se que, embora Melanchthon mantenha a mesma estrutura, nesta terceira época ele introduz um horizonte mais escatológico, acentuando que a liberdade completa será plenamente desfrutada na ressurreição. Além disso, reitera a distinção entre a lei moral e as demais leis, com o reforço de que a primeira continua em vigor como expressão da mente divina e no quesito da obediência. Também amplia a discussão do quarto grau, com uma resposta robusta à objeção sobre os ritos eclesiásticos e uma delimitação precisa dos limites da obediência cristã. Por fim, sua reflexão está mais integrada a exemplos históricos e bíblicos, com uma retórica mais prática e também sapiencial, voltada ao consolo e à instrução das consciências em tempos de sofrimento.

³⁸⁶ “Quare etiam cum praecipunt Episcopi, obedientia sit talis, ne deleat sententiam a Deo traditam”.

4.4 A EVOLUÇÃO DO TEMA DA LIBERDADE NOS *LOCI THEOLOGICI*

Neste último ponto do capítulo, retoma-se brevemente o percurso delineado, para deixar claro cada conceito usado em meio à evolução do pensamento de Melanchthon, saindo do determinismo para a possibilidade de liberdade. Portanto, o foco é a evolução terminológica e conceitual nas épocas para que seja possível entender com mais clareza o caminho que conduziu o humanista e reformador à formulação final da sua teologia da liberdade. Essa retomada servirá como base para que, no primeiro ponto do próximo capítulo, seja possível explorar com mais profundidade a noção de liberdade cristã dentro do pensamento do autor.

4.4.1 Liberdade negada: a vontade cativa (1521)

Na primeira época, fica claro que Melanchthon faz sua formulação mais radical sobre a condição humana diante de Deus, seguindo bem de perto o pensamento de Lutero. A discussão sobre esse tema encontra-se toda no tópico *De hominis viribus adeoque de libero arbitrio* / “A respeito das capacidades do ser humano, ou seja, do livre-arbítrio” (CR, 21, p. 86). Ali, ele sustenta enfaticamente que a vontade humana é cativa e que não existe nela autonomia para agir em direção ao bem. O ser humano segue suas concupiscências.

Para defender seu pensamento, Melanchthon parte do conceito de determinismo. Logo no início, e depois por várias vezes, ele defende que todas as ações humanas são necessariamente subordinadas ao governo divino, sem espaço para decisões independentes. Nessa época, nada ocorre por acaso, e isso diz respeito também aos movimentos interiores da vontade. Esse conceito de determinismo, por sua vez, se conecta rapidamente com a contingência (*contingentia*). Mas, nessa época, Melanchthon defende que aquilo que parece contingente na perspectiva humana, ou seja, o que pode ou não ocorrer – como escolhas, eventos históricos e acidentes – não é verdadeiramente livre. Em uma linguagem mais próxima da que ele usa, tudo faz parte do plano e da necessidade da vontade divina. Assim, todo o curso da vida é interpretado unicamente como resultado direto da determinação divina; nada tem a ver com as escolhas humanas autônomas. Isso é impensável.

Além disso, o determinismo também aparece em uma base antropológica. Isso é feito através do conceito de afetos (*affectus*). A vontade interior do homem, para Melanchthon, está necessariamente sujeita a paixões que a prendem e a conduzem inevitavelmente. Esses afetos, então, não são neutros e muito menos controláveis. Eles dominam o coração humano e sempre o inclinam contra a lei de Deus. Portanto, o ser humano não é senhor de si mesmo (mesmo que

pense que é), mas sim escravo de suas inclinações interiores, que afetam toda a sua vida e o afastam de Deus.

Desse raciocínio é que decorre toda a rejeição do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*), que nesse momento é entendido como a capacidade da vontade de escolher livremente entre alternativas opostas. Aqui, Melanchthon nega qualquer possibilidade de liberdade verdadeira, pois a vontade humana está em um estado tão corrompido pelo pecado e tão dominada pelos afetos que não pode tomar nenhuma decisão, muito menos cooperar com a graça. Assim, é muito característico dessa época que a expressão *livre-arbítrio* é definida de maneira negativa. Muitas vezes, Melanchthon nem quer citar o termo. Isso deixa claro que, para ele, o ser humano age sempre segundo sua própria vontade corrompida, sem liberdade verdadeira.

Toda essa compreensão resulta em uma forte defesa da predestinação. Para Melanchthon, tanto a eleição quanto a reprovação das pessoas está inteiramente nas mãos de Deus, que, por sua vez, predestina todas as coisas segundo sua vontade soberana. A predestinação é, então, absoluta e irresistível. E ela abrange não apenas a salvação, como se poderia pensar, mas todo o curso da história e da vida humana. O detalhe é que, aqui, ele trata disso no âmbito da salvação de uma forma mais reduzida, enquanto aborda em maior escala a predestinação enquanto algo que influencia o curso da vida e da história. O centro de tudo é: nada escapa a essa determinação divina.

É nesse âmbito da predestinação que, ainda na primeira época, a 7ª edição de 1521 traz uma difença importante. Ali, Melanchthon continua defendendo sua tese principal, ou seja, a negação de qualquer liberdade da vontade, mas reformula a ordem e o método da apresentação. A predestinação, que antes aparecia como premissa inicial, passa a ser apresentada como consequência lógica da impotência do intelecto e da escravidão dos afetos. Igualmente, o tom sai do nível de acusação aos “sofistas” e se torna mais analítico e didático. Em vez de começar por ataques diretos à filosofia, Melanchthon organiza os termos, distingue categorias (intelecto, vontade, coração) e traz exemplos práticos para mostrar que nem as ações externas e nem os afetos internos estão sob domínio humano. Ao final, ele chega a duas negações decisivas: não há liberdade nem nos afetos, nem na predestinação.

Esse é o quadro geral de 1521. O determinismo está muito presente, já que a contingência é negada, os afetos aprisionam a vontade, o livre-arbítrio é rejeitado e a predestinação define todas as coisas. Trata-se de uma teologia em que a ênfase está toda na soberania absoluta de Deus e na negação da capacidade humana. A vontade é cativa: não participa de nada, muito menos da obra de salvação. Esse é o ponto que inaugura a reflexão de Melanchthon sobre a liberdade, a saber, ela quase não existe; o que se tem é a dependência do

ser humano diante da ação divina. Contudo, vale observar, como já apontado na análise dessa época (ponto 4.1), que, mesmo com um discurso determinista, ele chega a citar uma certa liberdade em questões externas, como na escolha do que comer, na decisão de cumprimentar alguém ou não etc. Ainda que isso seja muito limitado, mesmo ao lado dessa postura ancorada no determinismo, é possível notar uma certa abertura à liberdade.

4.4.2 Liberdade em transição: abertura à graça (1535)

Na segunda época, Melanchthon reformula por completo sua abordagem sobre a liberdade humana. Se, em 1521, o tema era tratado sob a chave do determinismo e da predestinação, aqui ele reorganiza o assunto em três partes distintas: *De humanis viribus seu de libero arbitrio* / “Sobre os poderes humanos ou sobre o livre-arbítrio”, *De praedestinatione* / “Sobre a predestinação” e *De libertate christiana* / “Sobre a liberdade cristã” (CR, 21, p. XI-XIII). Isso, por si só, já indica uma virada metodológica e teológica. Ele não mais reduz todo o debate à negação do livre-arbítrio humano e à afirmação da soberania absoluta de Deus, mas passa a distribuir o tema em diferentes âmbitos, introduzindo novas categorias e reconhecendo dimensões positivas da liberdade.

O primeiro ponto é a revisão da tese de 1521. Em vez de sustentar que tudo ocorre de modo necessário sob o decreto divino, ele afirma com clareza a realidade da contingência. Contra sua posição anterior e também contra certas interpretações de matriz filosófica, Melanchthon defende que certos eventos correm de maneira contingente, não sendo determinados diretamente pela vontade divina. Essa mudança serve a um objetivo teológico claro: proteger a santidade de Deus, afastando-o de qualquer responsabilidade pela causa do mal. A contingência, portanto, não nega a soberania divina, mas serve para preservar o caráter justo e misericórdioso de Deus diante da experiência do pecado.

A análise antropológica também é reformulada. Antes, os afetos eram descritos como uma prisão inescapável que cativava a vontade; agora, Melanchthon reconhece que eles continuam a inclinar o ser humano para o mal, mas já não os vê como expressão de um cativo total. O ser humano é incapaz de se voltar para Deus por si mesmo, mas, sob a ação do Espírito Santo, pode cooperar com a graça. Isso marca a redefinição do conceito de livre-arbítrio. A partir desse ponto, Melanchthon distingue, então, entre duas esferas: no âmbito civil, o ser humano conserva certa liberdade, de forma que é possível ordenar a vida em sociedade, escolher ações externas e tomar decisões relativas à moralidade natural; no âmbito espiritual, por outro lado, continua escravo do pecado, mas pode participar ativamente da vida de fé quando a

Palavra é anunciada e o Espírito Santo vivifica a vontade. O livre-arbítrio não é restaurado como capacidade autônoma, mas é ressignificado como cooperação da pessoa regenerada, resultado da ação de Deus que chama e move interiormente.

Aqui, Melanchthon dá mais ênfase e espaço a alguns termos que antes estavam dispersos, conferindo-lhes um caráter fundamental para sua argumentação: Palavra, Espírito e vontade. A justificação passa a ser descrita como obra conjunta dessas três causas: a Palavra anuncia a promessa do evangelho; o Espírito Santo ilumina o coração e desperta a fé; e a vontade, tocada e regenerada, consente e coopera com a recepção da graça (isso ocorre de forma simultânea). Melanchthon não deseja com isso minimizar a iniciativa divina, mas já não fala mais em um cativo absoluto: há aqui uma interação entre graça e fé que abre espaço para a responsabilidade humana no processo de conversão.

A doutrina da predestinação também sofre uma transformação decisiva. Em vez de basear toda a discussão no decreto oculto de Deus, como na época anterior, Melanchthon desloca o centro da reflexão para o evangelho. Ele distingue entre uma abordagem *a priori*, que busca compreender a eleição a partir da eternidade divina, e uma abordagem *a posteriori*, que reconhece nos efeitos da fé. Assim, a eleição não é mais investigada no segredo da vontade de Deus, mas discernida a partir do testemunho da Palavra e na vida de fé de quem crê. Essa mudança está diretamente ligada à defesa da universalidade da graça: a promessa do evangelho é oferecida a toda pessoa, e somente a incredulidade pode afastá-la de seus benefícios. Com isso, a predestinação deixa de ser uma ameaça às consciências e passa a servir como fonte de consolo. Em lugar da angústia diante do decreto oculto, a pessoa que crê é chamada a confiar na promessa universal de Deus em Jesus Cristo.

Por fim, nesta época, também se vê pela primeira vez um tratado próprio sobre a liberdade cristã. Melanchthon não se limita a negar a liberdade humana, mas constrói positivamente o conceito de liberdade cristã em quatro graus. O primeiro é a liberdade fundamental do perdão dos pecados, pela qual a consciência é liberta da acusação da lei. O segundo é a liberdade concedida pelo auxílio do Espírito Santo, que fortalece, consola e protege a pessoa cristã em sua caminhada. O terceiro é a liberdade em relação às leis cerimoniais e judiciais de Moisés, que foram cumpridas em Cristo. O quarto é a liberdade diante das tradições humanas, como regulamentos eclesiásticos, que não podem ser impostos como necessários para a salvação. Essa estrutura mostra que a liberdade cristã não se confunde com libertinagem, mas significa viver em paz com Deus, liberto do jugo da lei e conduzido pelo evangelho.

Assim, observa-se nessa época uma virada teológica significativa em relação à anterior. O determinismo cede lugar ao reconhecimento da contingência; os afetos, antes descritos como

prisão inevitável, passam a ser considerados à luz da ação regeneradora do Espírito Santo; o livre-arbítrio, outrora negado de forma categórica, é reinterpretado como cooperação da vontade movida pela graça; a predestinação, que fundamentava o sistema, passa a ser derivada do evangelho e usada para consolar os(as) fiéis; a liberdade cristã surge como tema autônomo, estruturada em graus e apresentada como dom central da vida evangélica. Melanchthon, portanto, abandona a lógica do determinismo e avança para uma compreensão mais equilibrada, em que a soberania divina e a responsabilidade humana encontram espaço conjunto dentro do sistema da salvação.

4.4.3 Liberdade cristã: fé e comunidade (1559)

Na terceira época, representada pela versão final de 1559, a formulação de Melanchthon sobre a liberdade alcança sua forma mais madura. Ele mantém a mesma estrutura de 1535, dividida em três partes – sobre os poderes humanos ou livre-arbítrio (*De viribus humanis seu libero arbitrio*), sobre a predestinação (*De praedestinatione*) e sobre a liberdade cristã (*De libertate christiana*) –, mas aprofunda cada um desses tópicos, com mais riqueza nos exemplos, sistematização e preocupação prática. Aqui, não há uma ruptura com relação à segunda época, mas sim um desenvolvimento contínuo do que já estava lá.

Em primeiro lugar, em 1559, é possível observar uma maior ênfase prática. Melanchthon não abandona a crítica à autonomia do livre-arbítrio humano, mas busca apresentar este conceito de forma que o ser humano não seja lançado ao desespero. O objetivo não é apenas refutar a teologia escolástica ou a filosofia, mas sim formar leitor(as) e estudantes que aprendam a confiar na Palavra e na obra do Espírito. É por isso que, nessa época, ele recorre com mais frequência aos exemplos bíblicos e históricos, como Davi, Saulo, José e outros, que servem como exemplos e ilustração da ação divina e da impotência humana. Essa mudança dá ao texto um caráter mais acessível e também pedagógico.

Melanchthon também sistematiza melhor sua antropologia teológica. As faculdades humanas (mente, vontade e arbítrio) são mais bem-distinguidas, e é evidenciado que cada uma está marcada pela corrupção do pecado e pela necessidade da graça. Além disso, Melanchthon mostra os impedimentos internos e externos que limitam a liberdade humana. Os internos são os afetos desordenados e a ignorância espiritual, e os externos são o diabo e as circunstâncias históricas. Com isso, ele reforça que somente a ação conjunta da Palavra de Deus e do Espírito Santo pode regenerar a vontade e conduzi-la ao bem. É assim que ele defende novamente as três causas da conversão – Palavra, Espírito e vontade regenerada –, que são apresentadas de

maneira mais positiva e equilibrada. É estabelecida uma cooperação entre elas, o que evita o pelagianismo e também o determinismo fatalista.

Já no que diz respeito à predestinação, nota-se uma forte ênfase agora no âmbito da eclesiologia. Melanchthon não fala da eleição em termos ocultos e individuais, mas a situa no âmbito da igreja e do ministério da Palavra. As pessoas eleitas são as que ouvem a promessa, apropriam-se dela pela fé e vivem essa realidade em meio à comunidade cristã. A especulação sobre quem é ou não predestinado é substituída por uma perspectiva prática que visa a aliviar as consciências: a eleição deve ser buscada e confirmada na igreja e na vida que nela se desdobra. Isso mostra um grande amadurecimento da sua teologia, que não traz mais a predestinação como um instrumento de angústia, mas sim como consolo e edificação.

Por fim, a doutrina da liberdade cristã ganha também uma reformulação mais ampla e escatológica. Se, em 1535, Melanchthon havia destacado os diferentes graus de liberdade da pessoa cristã, em 1559, ele aprofunda esse ensino, mostrando que a verdadeira liberdade consiste em viver pela fé, liberto das acusações da lei e das tradições humanas, sustentado pela promessa da graça. Mas essa liberdade não é enfatizada apenas como algo presente, mas sim que irá se cumprir plenamente na esperança escatológica, quando, na vida eterna, as pessoas que creem serão totalmente libertas do pecado e da morte. Observa-se, portanto, que esse ensino não é apenas uma doutrina; é um caminho pedagógico completo de consolo, oração e perseverança.

A edição e redação final de 1559 representa, portanto, a culminação do percurso teológico de Melanchthon sobre a liberdade: mantém-se a crítica inicial ao livre-arbítrio, mas ela é reinterpretada com um viés prático, integrada à vida da igreja e projetada como esperança futura. Não se trata de uma abertura irresponsável ao livre-arbítrio que confere ao ser humano uma capacidade que ele não tem. Pelo contrário, diz respeito à maturação da teologia do autor, em que se torna possível uma articulação entre soberania divina e responsabilidade humana, graça e fé, eleição e igreja, em um horizonte que ele chama de verdadeira liberdade cristã.

4.4.4 Da negação à liberdade cristã: a soberania evangélica

Através da análise conduzida neste capítulo e sintetizada neste ponto, pode-se chegar a uma conclusão acerca do complexo tema da liberdade em Melanchthon. É possível observar que, nos *Loci*, o conceito de liberdade se divide em três momentos, que acompanham as épocas do texto. Em 1521, Melanchthon nega a liberdade, no sentido de que a vontade está cativa aos afetos e completamente submetida à predestinação divina e o domínio de Deus é absoluto em

todas as coisas. Não há nenhum espaço para a cooperação humana. Há apenas algum tipo de liberdade em escolhas externas cotidianas, ligadas à vida comum.

Já em 1535, uma nova etapa é aberta na teologia do humanista e reformador. Ele passa a transicionar o conceito, apontando que a liberdade é limitada às ações externas da vida civil e que, no campo espiritual, se manifesta apenas como resposta à graça: o ser humano não pode iniciar seu processo de salvação, mas pode cooperar quando o Espírito Santo atua. Dessa maneira, o domínio divino continua total no âmbito espiritual, mas é parcial no temporal, e o ser humano possui certa responsabilidade nas questões da vida civil.

Finalmente, em 1559, a noção de uma liberdade cristã amadurece, mas com uma grande ressalva: essa liberdade não é entendida como autonomia diante de Deus, mas como capacidade de viver pela fé e pela graça em comunhão com a igreja. Nesse ponto, o domínio de Deus aparece como parcial em todas as esferas, pois, mesmo que nada escape à sua providência, a ênfase está na cooperação humana real e livre dentro da fé. Trata-se do amadurecimento daquilo que esta tese esboçou na segunda época: a ideia de uma soberania evangélica, em que Deus, longe de ser limitado, escolhe se relacionar com o ser humano de modo diferente por meio do evangelho. Em Cristo, por sua graça, Deus abre espaço para uma maior participação humana, de forma que essa liberdade não é autonomia diante de Deus, mas um dom que floresce na resposta de fé e na vida comunitária.

Assim, a trajetória de Melanchthon parte, claramente, da negação da liberdade, passa por uma abertura mais moderada e culmina em uma concepção positiva, de maneira que a liberdade se realiza na vida evangélica. A chave dessa maturação está na soberania evangélica: é porque Deus decidiu soberanamente se vincular à promessa do evangelho que o ser humano pode ser chamado a uma cooperação real. Mas, longe de relativizar o domínio divino, essa perspectiva o redefine: a soberania de Deus não se expressa mais apenas como poder absoluto, mas como a soberania da graça, que confere à humanidade a dignidade de corresponder livremente. Dessa forma, em 1559, a liberdade cristã não é apenas tolerada, mas é constituída como parte integrante do modo como Deus governa o mundo e a igreja.

A análise do conceito de liberdade em Melanchthon não é nova; muitos na literatura secundária já a fizeram. Alguns comentadores foram citados neste capítulo, mas, neste ponto, novamente retorna-se ao pensamento de Graybill (2010). Ele analisou a questão da liberdade em Melanchthon de forma muito abrangente, indo além da leitura direta dos *Loci Theologici* e usando outras obras do humanista e reformador. Em sua interpretação, é destacado o movimento de transição no pensamento de Melanchthon quando ele articula a relação entre liberdade humana e governo divino. Como afirma o autor,

com a liberdade temporal e a escravidão espiritual, Melanchthon dividiu de fato e limitou parcialmente o governo de Deus. Na esfera temporal, Deus dirigiu o curso da história, embora não tenha controlado cada detalhe. Ele permitiu alguma medida de liberdade real, limitando assim seu governo e tornando-se, pelo menos em parte, reativo em relação à humanidade. Por outro lado, no âmbito espiritual, Melanchthon manteve a determinação completa de Deus. Ninguém poderia ser salvo a menos que Deus agisse para mudar seus corações. Assim, o governo de Deus sobre o reino temporal era parcial, enquanto seu governo sobre o reino espiritual era total. Deus tinha controle total em uma área, mas não totalmente em outra. Isso serviu como um passo intermediário na evolução da doutrina de Melanchthon sobre o governo de Deus: ele começou em 1519-1521 com o governo total de Deus nos reinos temporal e espiritual, mudou na década de 1520 para o governo parcial de Deus no reino temporal, juntamente com seu contínuo governo total no reino espiritual, e terminaria na década seguinte com o governo parcial de Deus nos reinos temporal e espiritual³⁸⁷ (Graybill, 2010, p. 167).

Graybill (2010), portanto, enxerga a evolução de Melanchthon a partir da chave do governo divino. Para ele, a questão central não é apenas se o ser humano possui liberdade ou não, mas também como Deus distribuiu seu domínio entre as diferentes esferas da realidade (por isso ele fundamenta longamente a ideia dos dois reinos em Melanchthon). Assim, o movimento do reformador é descrito como uma passagem de um determinismo absoluto, em que Deus governa totalmente as esferas temporal e espiritual; para uma fase intermediária, em que o governo divino se torna parcial no reino temporal, permitindo alguma liberdade humana, mas continua total no espiritual; e, por fim, para uma formulação madura, em que o governo de Deus é visto como parcial em ambos os âmbitos, reconhecendo-se assim um espaço real para a liberdade humana, tanto na vida civil quanto na experiência de fé.

Ao refletir sobre esse percurso, Graybill (2010) não apenas descreve a evolução da doutrina de Melanchthon, mas também oferece um esquema que sintetiza essa mudança. Nesse sentido, concorda-se com o que Gross (2022, p. 296) coloca: “Graybill sugere um esquema que pode ser útil para uma primeira aproximação, ainda que nuances posteriores sejam

³⁸⁷ “With temporal freedom and spiritual bondage, Melanchthon had effectually split and partially limited the rule of God. In the temporal realm, God steered the course of the flow of history, though he did not control every detail. He allowed some measure of actual freedom, thus limiting his governance and making himself at least in part reactive in relation to humanity. On the other hand, in the spiritual realm, Melanchthon maintained God's complete determination. No one could be saved unless God acted to change their hearts. Thus God's rule over the temporal realm was partial, while his rule over the spiritual realm was total. God was in complete control in one area, while not entirely so in another. This served as an intermediate step in the evolution of Melanchthon's doctrine of God's rule: he began in 1519-21 with God's total rule in both temporal and spiritual realms, he shifted in the 1520s to God's partial rule in the temporal realm along with his continued total rule in the spiritual realm, and he would end up in the next decade with God's partial rule in both temporal and spiritual realms.”

importantes”. Essa ressalva é de muito valor, pois o que Graybill traz é apenas um recurso didático inicial, que não esgota o tema da liberdade em Melanchthon, seja nos *Loci* ou em obras para além dele. Entretanto, faz sentido apresentá-lo aqui para exemplificação da transição pela qual o conceito de liberdade passa em Melanchthon. Usando aqui a tradução de Gross, o esquema é organizado da seguinte forma:

- a) 1519-1521: nenhuma liberdade humana nem no âmbito secular, nem no espiritual; determinismo divino onipotente completo.
- b) 1522-1531: certa liberdade humana no âmbito secular e determinismo divino parcial, mas falta total de liberdade humana no âmbito espiritual.
- c) 1532-1560: certa liberdade humana tanto no âmbito secular quanto no espiritual, com determinação divina parcial em ambos (Graybill, 2010, p. 167 *apud* Gross, 2022, p. 296).

Graybill (2010) observa esse desenvolvimento para além dos *Loci* (embora os inclua em sua análise). O esquema confirma a leitura já realizada aqui: Melanchthon parte do determinismo e caminha para uma formulação mais equilibrada, na qual Deus continua soberano, mas sua teologia abre espaço para uma compreensão mais ampla da ação e da responsabilidade humanas.

Neste ponto, é possível concordar com a linha geral do esquema. Mas, levando em conta apenas a estrutura e a formulação do tema da liberdade nos *Loci Theologici*, observa-se uma ênfase distinta: enquanto Graybill (2010) lê várias obras de Melanchthon e entende o tema da liberdade sobretudo pela chave do “governo de Deus”, a proposta desta tese é destacar a soberania evangélica nesse tema. Ela é uma categoria que indica não apenas como Deus governa, mas como, em Cristo e por meio do evangelho, redefine sua própria soberania, abrindo espaço real para a participação humana.

Assim, propõe-se: em 1521, observa-se a liberdade negada; em 1535, a liberdade em transição, que abarca tanto o âmbito externo quanto a resposta à graça; e em 1559, a liberdade cristã, que é iniciada na fé e na igreja e será plenamente vivida no porvir. Sob a ideia de soberania evangélica, Deus permanece soberano em todas as esferas; entretanto, sua soberania se manifesta de maneira distinta quando, por meio do evangelho, ele abre espaço para a cooperação humana. Essa abertura é possível porque, em Cristo, Deus assumiu a condição humana sem deixar de ser divino. Ao morrer e ressuscitar sendo verdadeiro homem e verdadeiro Deus, ele inaugura uma nova ordem em que a graça não anula a participação humana, mas a integra em seu desígnio soberano.

Portanto, aqui, a ênfase está para além de como Deus governa: importa também que

esse governo, ao ser mediado pela graça em Cristo, permite que a liberdade humana seja restaurada e vivida positivamente. Essa restauração começa precisamente no mesmo âmbito em que foi corrompida pelo pecado (pela queda), na vida terrena, de modo que já aqui o ser humano pode experimentar uma liberdade real, participativa da graça, ainda que parcial e marcada pelos limites da condição presente. Contudo, essa liberdade encontra sua consumação apenas na vida eterna, quando, em plena comunhão com Deus, será definitivamente restabelecida na totalidade da existência humana glorificada.

Enquanto Graybill (2010) interpreta o desenvolvimento de Melanchthon sobretudo pela chave do governo de Deus, mostrando a passagem de um domínio divino total para um domínio parcial em diferentes esferas, a leitura aqui proposta desloca o eixo para a própria redefinição do conceito de liberdade dentro dos *Loci Theologici*. Em Graybill (2010), a liberdade emerge como resultado indireto de uma limitação progressiva do governo divino, que abre espaço para a agência humana. Já na análise presente, o foco recai sobre a soberania evangélica, isto é, sobre o modo como Deus, em Cristo e por meio do evangelho, não apenas restringe sua ação, mas restaura ativamente a liberdade humana no mesmo âmbito em que ela foi perdida. Assim, a trajetória não se reduz a um determinismo parcial, mas aponta para uma liberdade cada vez mais positiva, comunitária e relacional: de sua negação em 1521, passando por sua transição em 1535, até culminar em 1559 em uma liberdade cristã, vivida na fé e na comunhão da Igreja.

Mostradas essas ressalvas com relação ao esquema, é relevante também dar atenção à formulação de Graybill (2010), a partir de sua noção de *evangelical free will*, como um termo que captura com precisão a virada de Melanchthon: uma liberdade real da vontade, porém limitada e inteiramente nascida do evangelho. Essa dinâmica, também analisada por ele para além dos *Loci*, é plenamente confirmada dentro deles. Nas palavras do próprio Graybill (2010, p. 290),

Chamo a doutrina de Melanchthon sobre o papel da vontade na conversão de “liberdade da vontade evangélica”³⁸⁸ simplesmente porque ela é diferente de todos os principais ensinamentos que vieram antes. A doutrina de Melanchthon não era a de Agostinho, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, Duns Scotus, Guilherme de Ockham, Gregório de Rimini, Gabriel Biel, Johann von Staupitz, Erasmo, nem Lutero (ou Calvino). Ainda assim, ela estava firmemente fundamentada nas Escrituras, principalmente no

³⁸⁸ Esta tese opta aqui pela tradução de *evangelical free will* como “liberdade da vontade evangélica” seguindo Gross (2022, p. 295), como já usado anteriormente. A escolha evita o termo “livre-arbítrio”, que em Melanchthon possui conotação negativa desde 1521, quando foi rejeitado de modo enfático nos *Loci Theologici*. A expressão “liberdade da vontade evangélica” procura, assim, preservar a novidade apontada por Graybill (2010), mas sem confundir-se com a noção tradicional de *liberum arbitrium*.

Evangelho de Jesus Cristo. Para Melanchthon, a pergunta mais importante que deveria ser feita a todo ordenando era: *Quidnam docebis?* (“O que você vai ensinar?”). A resposta era clara: *Docebo Evangelium Domini nostri Iesu* (“Ensinarei o Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo”). A limitação da doutrina de Melanchthon sobre a vontade na conversão era, decididamente, uma doutrina de liberdade da vontade evangélica³⁸⁹ (Graybill, 2010, p. 290).

Essa formulação reforça duas marcas essenciais: a originalidade de Melanchthon frente à tradição e aos reformadores e o enraizamento bíblico-evangélico da sua doutrina da liberdade, qual seja: uma liberdade que não nasce da natureza, mas da Palavra e do Espírito, na conversão. Nessa linha, Gross (2022) observa que, em Graybill (2010), há “uma virada de uma vontade dependente para uma vontade livre, em que se toma uma decisão pessoal contra a rejeição da graça – caracterizada como *evangelical free will*” (Gross, 2022, p. 303). O ponto é relevante: a vontade continua não meritória e não autônoma, mas deixa de ser meramente passiva. Sob o impacto do evangelho, ela consente, não resiste, acolhe. É exatamente isso que os *Loci* da segunda e da terceira épocas explicitam quando articulam as “três causas” (Palavra, Espírito, vontade) e quando Melanchthon desloca a predestinação para ser analisada a partir do evangelho e da promessa universal.

Diante disso, concorda-se com Graybill (2010) na adoção de um vocabulário que dialoga diretamente com o do próprio Melanchthon, mas esta tese opta por chamar esse estágio maduro de “liberdade cristã”. O termo certamente preserva a intuição de Graybill (*evangelical free will*), mas enfatiza o que os *Loci* sistematizam: um equilíbrio entre a soberania divina evangélica (Deus governa por meio da Palavra e do Espírito, através do evangelho, não por um decreto oculto que paralisa) e a responsabilidade humana regenerada (a vontade, iluminada e assistida, realmente responde). Trata-se, portanto, de uma liberdade cristã: nascida do evangelho, vivida na fé e na comunidade, sem mérito, mas com participação real, que será consumada no porvir. Portanto, na formulação final desta tese, o termo usado daqui em diante será “liberdade cristã” (*libertas christiana*). A seguir, analisam-se, então, os temas da lei e da liberdade cristã lado a lado, para discutir a hipótese desta tese.

³⁸⁹ “I call Melanchthon’s doctrine of the will’s role in conversion ‘evangelical free will’ simply because it is unlike all the major teachings that came before. Melanchthon’s doctrine was that of neither Augustine, Peter Lombard, Thomas Aquinas, Duns Scotus, William of Ockham, Gregory of Rimini, Gabriel Biel, Johann von Staupitz, Erasmus, nor Luther (or Calvin). Still, it was firmly grounded in Scripture, most centrally in the Gospel of Jesus Christ. For Melanchthon, the most important question that ought to be asked of every ordinand was, *Quidnam docebis?* (‘What will you teach?’). The answer was clear: *Docebo Evangelium Domini nostri Iesu* (‘I will teach the Gospel of our Lord Jesus Christ’). Melanchthon’s limited doctrine of free will in conversion was, decidedly, an evangelical doctrine of free will.”

5 A LIBERDADE E O TERCEIRO USO DA LEI

Este capítulo tem como objetivo colocar os conceitos da liberdade e do terceiro uso da lei lado a lado, para compreender como um tema influencia o outro. Nesse sentido, primeiro será observado o tema da liberdade cristã, seu contexto e suas influências externas e a significação de fato desse tema em Melanchthon. Nesse contexto, será questionado se é possível passar do tema da liberdade para a lei (se não faria mais sentido se fosse o contrário, da lei para a liberdade) e se, de fato, essa passagem se concretiza. Em um segundo momento, haverá uma análise específica sobre o terceiro uso da lei. Inicialmente, serão mostradas as tensões teológicas e as discordâncias confessionais em torno desse tema e, a seguir, a relação entre o terceiro uso e a interdependência entre lei e evangelho (chave hermenêutica que define todo o pensamento de Melanchthon), para que, então, seja possível apontar a função normativa que a lei carrega na vida da pessoa regenerada. No terceiro e último momento do capítulo, será analisada a contribuição de fato do tema da liberdade para o terceiro uso da lei, sob a ideia dessa liberdade cristã. Em seguida, dada essa passagem, serão destacadas as boas obras que provêm desse terceiro uso, bem como a convergência de liberdade e lei na vida regenerada, como conceitos e síntese que apontam para um certo viver ético dessas pessoas.

5.1 LIBERDADE CRISTÃ: MATURAÇÃO E SÍNTESE

Este ponto tem como propósito tratar com cuidado o conceito de liberdade cristã em Melanchthon, olhando exclusivamente para ele. Para isso, a seção será dividida em três momentos fundamentais. Primeiro serão observados os contextos e influências externas que podem ter contribuído para a virada significativa que o conceito de liberdade sofre, a saber, a saída do determinismo para um nível de abertura. Aqui, o foco não é buscar uma causa externa para tal, mas sim mostrar alguns eventos com os quais Melanchthon lidava nessa época, pois se entende que, juntamente com dinâmicas internas que influenciam a mudança no seu pensamento, existem também dinâmicas externas que podem ter contribuído. No segundo momento, será analisado o conteúdo e a estrutura dessa abertura conceitual, argumentando-se que ela representa uma forma de equilíbrio interno na teologia de Melanchthon. Para tanto, a liberdade será examinada em suas diversas expressões ao longo dos *Loci*, na seguinte sequência: “liberdade”, “liberdade (exterior x interior)”, “liberdade cristã da vontade (regenerada)” e, por fim, “liberdade cristã”, considerada um ponto de tensão e harmonia que em seu interior equilibra soberania divina e responsabilidade humana. Por fim, será levantada uma questão de

transição que conduzirá ao próximo ponto do capítulo: seria possível, em Melanchthon, um movimento da liberdade para a lei? Essa indagação será o fio condutor da investigação sobre o terceiro uso da lei, que será objeto do último ponto desta parte.

5.1.1 Contexto e influências externas

Ao longo dos *Loci Theologici*, especialmente nas três grandes épocas de 1521, 1535 e 1559, é possível observar o grande movimento interno de amadurecimento no pensamento teológico de Melanchthon quanto ao tema da liberdade. Todo esse percurso já foi analisado detalhadamente no capítulo anterior e revelou uma transição significativa, em que o argumento partiu de uma marca extremamente determinista para um nível de abertura. Entender esse nível de abertura é o foco principal deste ponto.

Antes, porém, faz-se necessário considerar brevemente o contexto histórico e intelectual em que a maturação desse conceito se insere. Contudo, vale salientar que essa consideração não tem como objetivo buscar uma causa externa para a transformação da teologia de Melanchthon, mas sim reconhecer que toda formulação doutrinária emerge em diálogo com um horizonte mais amplo de ideias e debates. Portanto, não se trata aqui de explicar a mudança de Melanchthon a partir de fatores externos, mas de observá-la tanto internamente quanto externamente, em interação com o ambiente teológico e filosófico de seu tempo. Mesmo que de forma breve, a análise contextual que se segue oferece o enquadramento necessário para compreender de forma ampla e original o conceito de liberdade cristã em Melanchthon em sua formulação madura e final.

Nesse sentido, a bibliografia secundária traz algumas pistas dos eventos mais importantes, que podem estar ligados à mudança que o tema da liberdade sofre no pensamento do humanista e reformador. Portanto, o objetivo aqui será indicar, mesmo que de forma breve, os principais fatos que contextualizam essa evolução. Antes de entrar nas possibilidades, é notório, tal como visto no capítulo anterior, que o momento de maior mudança no escrito de Melanchthon está no ponto de transição da primeira para a segunda época, sendo a terceira a fase em que as ideias estabelecidas na época anterior são aprofundadas. Portanto, o período do escrito de 1535 representa aquele em que ocorre a “maior modificação na exposição da liberdade da vontade em Melanchthon” (Gross, 2022, p. 301). Sobre isso, Eduardo Gross (2022) traz um vislumbre dos acontecimentos desse momento: “foram anos conturbados, dos quais fazem parte a Revolta dos Camponeses, a polêmica com os anabatistas, a controvérsia entre Erasmo e Lutero” (Gross, 2022, p. 301). Observa-se agora, cada um desses elementos, não

necessariamente de forma cronológica.

A Revolta dos Camponeses refere-se à própria guerra que esses sujeitos (de classe mais baixa à época) travaram na Alemanha entre 1524 e 1525. Basicamente, foi uma revolta motivada pelo descontentamento com as condições sociais. De certa forma, as reivindicações se ancoravam no próprio movimento da Reforma, uma vez que “as preocupações do homem comum estavam ligadas aos argumentos e elementos da Reforma de modo inconfundível” (Lindberg, 2017, p. 195). Nesse sentido, “auxílio econômico, justiça, ordem jurídica e ordem política eram inseparáveis de bem comum, amor fraternal e confiança comunitária” (Blickle, 1981, p. 156 *apud* Lindberg, 2017, p. 195).

Sendo assim, para defender suas ideias e propósitos, os camponeses publicaram, no fim de fevereiro ou início de março de 1525, os Doze Artigos. Segundo seu *slogan*, estes eram artigos “justos e fundamentais de todo camponês e inquilino sujeito a poderes espirituais e temporais pelos quais se sentem oprimidos” (Lindberg, 2017, p. 195). Eles revelam claramente a influência evangélica do movimento, com uma associação do evangelho e da justiça de Deus à causa camponesa, como Lindberg (2017) pontua. Muitos foram os “profetas” que espalhavam essa doutrina a partir de uma “revolução religiosa”, dentre eles Tomás Müntzer e seus seguidores, que, de acordo com os reformadores, carregavam o espírito dos profetas de Zwickau, cujo nome foi usado para se referir a eles.

Lutero recebe o documento por volta de abril e responde com a “Exortação à paz: resposta aos doze artigos dos camponeses da Suábia”, publicada em 6 de maio. Melanchthon, por sua vez, “observava atentamente a evolução dos acontecimentos. Inicialmente, não achou necessário fazer comentários públicos” (Scheible, 2013, p. 84). Mas isso não foi suficiente para aplacar a ira dos revoltosos: “Estima-se que cerca de 100 mil pessoas morreram na Guerra dos Camponeses: homens, como corvos, morreram enforcados em árvores; mulheres, violadas, foram abandonadas à morte em valas; crianças, desoladas, foram deixadas à mercê da fome, no inverno terrível de 1525-6” (Matheson, 2001, p. 97 *apud* Lindberg, 2017, p. 195).

Houve uma tentativa de resolver essa revolta de forma política, como Scheible (2013, p. 84) aponta. Inclusive, o conselho de Erfurt convidou Melanchthon e Lutero em 10 de maio para analisar e deliberar sobre as exigências dos camponeses, o que não teve efeito. Logo depois, Melanchthon e Johannes Brenz foram convidados como árbitros de uma assembleia provincial que tentava resolver a diferença entre o soberano da província e seus súditos. Contudo, isso não chegou a acontecer, pois, em 23 de maio, “o príncipe-eleitor partia de Heidelberg à frente de um poderoso exército [...] e derrotou o último grupo de revoltosos em 23 de junho em Pfeddersheim” (Scheible, 2013, p. 84-85).

Deve-se ressaltar aqui que, em 1521, foi publicada a primeira edição dos *Loci*, com o pensamento extremamente determinista de Melanchthon, mas esse é um dos acontecimentos que o motivam a rever sua postura. Tal como Gross (2020, p. 78) aponta, esse movimento coloca em dúvida “a ordem social tradicional, cuja estabilidade, como os humanistas em geral, também Melanchthon prezava. Nesse sentido, as suas formulações sobre a vida agradável a Deus vivida imediatamente a partir da fé não deixavam espaço para a necessidade da educação, reflexão e decisão ética”. Isso, portanto, leva o humanista e reformador a rever suas colocações, pois havia uma contradição entre liberdade humana e determinismo: o segundo anulava o primeiro, e, se não há liberdade humana nem mesmo no âmbito civil, não é possível pregar ou mesmo pedir um comportamento que seja ético e condizente com a paz civil, o que é totalmente necessário em todos os âmbitos. Acrescenta-se a isso o próprio contexto da Reforma, que exigia uma teologia que fosse capaz de sustentar a ordem pública recém-transformada, e o determinismo radical que a primeira época dos *Loci* de Melanchthon trazia consigo não possuía uma base prática e não fortalecia a educação, a política ou mesmo a moralidade, essenciais para o humanista e reformador.

Por isso, Melanchthon desenvolve seu pensamento, de forma que, em 1523, tal como colocado por Graybill (2010, p. 125), surge a ideia de liberdade humana no domínio civil, e o que fica ainda em suspenso é a liberdade no âmbito da justificação. Assim, essa revisão de Melanchthon em seu próprio pensamento não é apenas teórica, mas prática: tenta reconciliar a soberania divina com a responsabilidade humana e social em um momento em que ele tenta resolver as demandas entre vida cristã e comunitária.

Já sobre os anabatistas e a polêmica que os envolve, em primeiro lugar, faz-se necessário entender quem eram eles. Os anabatistas eram um grupo considerado como cristãos radicais do século XVI. Sua origem possui discussões nas bibliografias secundárias, mas, para Melanchthon, “Nikolaus Storch era o pai de todos os anabatistas” (Scheible, 2013, p. 88). Basicamente, eles se destacavam pela rejeição do batismo infantil, considerando que apenas os adultos que tivessem consciência de sua fé deveriam ser batizados. Contudo, para além disso, eles assumiam posições tanto sociais quanto políticas consideradas perigosas para a ordem vigente. Melanchthon resume as opiniões deles nesses pontos: “negavam o pecado original, considerando por isso inadequado o batismo de crianças; cristãos não deveriam assumir função governamental nem prestar juramento; praticavam a comunhão de bens e consideravam o casamento possível somente entre pessoas correligionárias” (Scheible, 2013, p. 87).

Foi então, na Saxônia, que Melanchthon se envolveu diretamente em processos contra os anabatistas, fosse na função de teólogo ou de jurista. Em 1535, ele esteve envolvido em

processos em Jena e Wittenberg, onde “analisou detidamente as opiniões deles” (Scheible, 2013, p. 87). Ao considerar a gravidade das infrações, que estão em linha com o que foi colocado no parágrafo anterior, Melanchthon chegou a “considerar a pena capital adequada” (Scheible, 2013, p. 87). Essa foi a única vez que ele teve que discutir sobre o batismo na qualidade de jurista, o que fez com que consolidasse sua defesa do batismo infantil, tornando-se convicto de que “não se deveria privar as crianças desse sacramento necessário para a salvação” (Scheible, 2013, p. 88).

Entretanto, anteriormente a isso, no ano de 1527, na cidade de Stery, Melanchthon já havia tido que se posicionar sobre a pena de morte para anabatistas. Acerca dessa cidade, Scheible (2013) relata que havia grupos radicais anabatistas, ligados principalmente a Hans Hut, e ali, a prática de múltiplos batismos estava levantando preocupações políticas e religiosas diante do arquiduque Ferdinando da Áustria, que estava pronto para exterminar “essa considerável comunidade de anabatistas” (Scheible, 2013, p. 89). Nesse contexto, Melanchthon identificou o movimento, bem como a prática desses anabatistas, como “heresias terríveis” (Scheible, 2013, p. 89), associadas à rejeição da autoridade do Estado e à desordem social. Por tudo isso, em 1528, em diálogo com Lutero e Brenz, ele redigiu uma matéria contra os anabatistas e a comunhão de bem, reafirmando que essas práticas eram crimes que ameaçavam a estabilidade da fé e também da ordem civil, não podendo ser vistos apenas como desvios doutrinários.

Sobre a confusão com os anabatistas, percebe-se que Melanchthon está se posicionando contra eles, mais fortemente, no mesmo momento da segunda época do seu escrito teológico. É possível ver os reflexos desses acontecimentos também em seus textos. Percebe-se que, levando os episódios anabatistas em conta, novamente o teor da preocupação é com o âmbito civil: era necessária uma certa liberdade para combater o que ia contra a paz pública e a ética da sociedade. Exatamente, nesse sentido, a liberdade cristã não pode ser entendida como uma licença individual sem limites, mas sim diz respeito a um nível de responsabilidade diante de Deus e também da comunidade. Por isso é que, ao enfrentar os anabatistas, nota-se que Melanchthon não concede a eles a liberdade do evangelho enquanto uma permissão para destruir o batismo ou a própria ordem civil, e nesse contexto chega até mesmo a considerar “a pena capital adequada” (Scheible, 2013, p. 87) para os que decidem persistir nessa prática.

Levando tudo isso em consideração, novamente não faz sentido sustentar o determinismo ou a predestinação *a priori*, tal qual a linguagem da primeira época faz. Aqui, o argumento *a posteriori* que se observa na segunda época faz total sentido na prática: a salvação é reconhecida pelos frutos. Quando os anabatistas decidem negar o batismo infantil, a ordem

social e paz pública, eles não apresentam frutos de justiça que condizem com o evangelho. Dessa forma, observa-se, na forma de lidar com essa situação, Melanchthon tendo que de fato reafirmar que a liberdade, principalmente a cristã, nunca irá contra o evangelho e que, por isso, não permite um agir libertino na sociedade. Logo, é preciso pregar / ensinar uma vontade humana, auxiliada pela graça, que coopere com a preservação da fé e da vida social.

Anterior a todos esses fatos, mas de igual importância, está o debate entre Lutero e Erasmo sobre o livre-arbítrio. Ele toma lugar na década de 1520, e tal como Gross (2020) defende, é um dos mais controversos pontos da pesquisa, pois “há quem a todo custo tente manter Melanchthon o mais próximo possível de Lutero e afastá-lo de simpatias erasmianas; há quem procure fazer exatamente o oposto; há quem queira apresentá-lo como um mediador” (Gross, 2020, p. 79). Contudo, antes de buscar alguma decisão ou posicionamento sobre isso, é preciso entender de modo geral esse momento histórico.

Grosso modo, o conflito entre Lutero e Erasmo tem suas raízes em posições teológicas fundamentais e visões distintas acerca do tema da vontade humana e da salvação. Mesmo sem entrar nos pormenores, é possível entender o panorama do conflito, e Robert Kolb (2005, p. 11-15) pode auxiliar nessa tarefa. Como o autor demonstra, o assunto do livre-arbítrio já estava “no ar”³⁹⁰ (Kolb, 2005, p. 12) mesmo antes do desentendimento dos dois.

Primeiramente, olhando para Lutero, é possível notar que, desde cedo, no início de 1516, ele já combatia a ideia do livre-arbítrio como uma capacidade humana após a queda. Nessa época, ele já havia tratado da questão em seu escrito *Assertio omnium articulorum*³⁹¹ / “Afirmção de todos os artigos”:

A livre escolha após [a queda de Adão no] pecado é apenas um termo, e quando [tal escolha] faz o que é capaz de fazer [facit, quod in se est], comete pecado moral... Portanto, é necessário retratar este artigo. Pois eu estava errado ao dizer que a livre escolha antes da graça é uma realidade apenas no nome. Eu deveria ter dito simplesmente: a livre escolha é, na realidade, uma ficção, ou um termo sem realidade. Pois ninguém tem o poder de pensar um pensamento bom ou mau, mas tudo (como o artigo de Wyclif condenado em Constança ensina corretamente) acontece por necessidade absoluta³⁹² (Lutero, 1521 *apud* Kolb, 2005, p. 11).

³⁹⁰ “In the ar.”

³⁹¹ “Assertion of All Articles.”

³⁹² “Free choice after [the fall of Adam into] sin is merely a term, and when [such choosing] does what it is able to do [facit, quod in se est], it commits moral sin.... So it is necessary to retract this article. For I was wrong in saying that free choice before grace is a reality only in name. I should have said simply: free choice is in reality a fiction, or a term without reality. For no one has it in his power to think a good or bad thought, but everything (as Wyclif’s article condemned at Constance rightly teaches) happens by absolute necessity.”

Ou seja, Lutero se debatia com a questão da vontade e da justificação, mas defendia que, pelo entendimento ou força humana, a pessoa não poderia acreditar em Jesus ou ir até ele. Nesse sentido, a graça era o único agente de salvação humana, e o livre-arbítrio não passava de um termo sem valor ou realidade.

Já Erasmo defendia uma teologia centrada na dignidade humana e na liberdade moral. E, conhecendo a posição de Lutero, no ano de 1524, em setembro, ele decide romper com o reformador de Wittenberg, e publica *Diatribē [Inquiry] or Discourse concerning Free Choice* / “Diatribē [Inquérito] ou Discurso sobre o livre-arbítrio”, em que defende a liberdade da vontade humana. Segundo Kolb, Erasmo faz isso não porque esse tema fosse um ponto central de sua teologia, mas “sua modesta avaliação do potencial positivo da vontade era, antes, uma pressuposição necessária para sua compreensão da prática da fé cristã por meio das virtudes da *philosophia Christi* [filosofia de Cristo]”³⁹³ (Kolb, 2005, p. 13).

Ou seja, o ponto de Erasmo não era defender intensamente a ideia do livre-arbítrio, mas ele precisou abordar assunto como desdobramento natural da sua visão mais ampla de fé. De certa forma, ele não enxergava a capacidade humana de fazer o bem, mas ainda acreditava que o ser humano retinha alguma possibilidade de cooperar com a graça (o que vai totalmente contra Lutero). Como consequência, essa visão moderada da vontade em Erasmo era de fato sua base implícita, algo que ele considerava um pressuposto para suas ideias. O desdobramento final é que toda a espiritualidade e ética cristã que ele propõe, chamada de *philosophia Christi*, ou “filosofia de Cristo”, depende dessa ideia de que o ser humano pode escolher seguir o bem, buscar piedade e imitar a Cristo. Tudo isso se tornaria inconsistente se ele acreditasse que o ser humano é completamente incapaz de querer o bem, tal como Lutero afirmava em sua teologia.

Num primeiro momento, após a publicação desse escrito de Erasmo, Lutero hesita em responder publicamente. Segundo Kolb (2005, p. 14), havia muitas outras coisas acontecendo que tomavam a atenção de Lutero, como as próprias questões da vida universitária, seu casamento e também a Revolta dos Camponeses. Contudo, sob pressão de colegas e principalmente de Joachim Camerarius (que chega a influenciar Lutero por meio de sua noiva), ele finalmente escreve uma resposta, *De servo arbitrio*, publicado em 31 de dezembro de 1525.

Muitos defendem que, em *De servo arbitrio*, Lutero profere sua última palavra a Erasmo, mas Kolb (2005, p. 14) vai contra isso e mostra que Lutero escreve uma carta ao seu

³⁹³ “[...] his modest appraisal of the positive potential of the will was rather a necessary presupposition to his understanding of the practice of the Christian faith through the virtues of the *philosophia Christi*.”

adversário logo após o lançamento de sua obra, explicando o tom severo de suas críticas. Erasmo, de sua parte, responde publicamente em abril de 1526, tendo trabalhado dia e noite até essa data para publicar a primeira metade de seu *Protector of the Diatribe [Hyperaspistes diatribae]* / “Protetor da Diatribe”, que estava disponível na feira do livro em Frankfurt na primavera. Lutero toma conhecimento disso, mas não se posiciona.

Logo, é publicada a segunda parte do escrito de Erasmo. Nesse momento, “Melanchthon pediu moderação, sugerindo que Lutero não respondesse diretamente a Erasmo, mas tratasse a questão da vontade e da livre escolha de maneira imparcial”³⁹⁴ (Kolb, 2005, p. 14). Na verdade, novamente, Lutero tinha outras coisas em mente que não responder a Erasmo, como as tensões com aqueles que ele chamava “Sacramentários”³⁹⁵ em 1526-1527. Essa era uma forma pejorativa pela qual ele se referia a outros reformadores protestantes com os quais discutia sobre os sacramentos – por exemplo, a questão da Ceia do Senhor, em que havia um debate sobre a presença simbólica ou real de Cristo.

Mesmo que *Hyperaspistes* tenha despertado a ira de Lutero, Kolb (2005, p. 15) reforça que ele não expressou apreensão quanto a essas ideias de Erasmo. Mas ele reagiu da forma que era comum em sua época, levando a batalha para sala de aula. Ele começou a dar aula sobre *Eclesiastes* no outono de 1526 e usou seu próprio texto para uma “crítica mais aprofundada da visão de Erasmo sobre o ‘ceticismo’ e a liberdade da vontade” (Kolb, 2005, p. 15). Não se sabe se Erasmo percebeu que a discussão continuava. Mas as trocas públicas se encerraram em 1534, quando Lutero escreveu contras as ideias de Erasmo a respeito da restauração da unidade da igreja.

Kolb (2005) mostra em seu relato um Melanchthon que, num primeiro momento, mostra-se moderado. E, como Gross (2020) afirma, muitas são as pesquisas sobre o posicionamento de Melanchthon: se ele ficou do lado de Lutero, de Erasmo ou nenhum dos dois e como isso influenciou seu pensamento sobre a liberdade. Não é o foco aqui, e nem mesmo possível responder cada uma dessas possibilidades. O fato, como tem se observado nesta pesquisa, é que o pensamento de Melanchthon sofre uma transição considerável no conceito de liberdade.

Nesse sentido, Timothy J. Wengert traz uma contribuição valiosa ao tema. Em seu trabalho intitulado *Human Freedom, Christian Righteousness: Philip Melanchthon’s Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam* / “Liberdade Humana, Justiça Cristã: A Disputa

³⁹⁴ “Melanchthon urged moderation, suggesting that Luther not reply directly to Erasmus but treat the issue of the will and free choice in a detached manner.”

³⁹⁵ “Sacramentarians.”

Exegética de Filipe Melanchthon com Erasmo de Roterdã” (1998), ele vai contra o pensamento de que Melanchthon estava entre Erasmo e Lutero, ou mesmo que estava mais ao lado de Erasmo. Wengert redige todo seu argumento com base na obra *Scholia on the Epistle of Paul to the Colossians* / “Eclusas sobre a Epístola de Paulo aos Colossenses” de Melanchthon (1528), que foi produzida após o debate entre Lutero e Erasmo. O objetivo desta tese não é analisar os *Scholia*, mas sim os *Loci Theologici*, como já tem sido feito. Mas o trabalho de Wengert, mesmo tendo como foco principal analisar os *Scholia*, também explora outros textos, dentre eles os *Loci*, o que ajuda a corroborar as leituras já feitas aqui sobre liberdade nesse escrito.

Em uma parte específica de seu trabalho, Wengert (1998) analisa as doutrinas da liberdade da vontade e da autoridade civil (capítulo IV, p. 139-148), e fica explícita a mudança que o conceito de liberdade sofre em Melanchthon (para além dos *Loci Theologici*). Ele inicia seu argumento tal qual já se tem conhecimento: em 1521, na primeira edição dos *Loci*, há uma clara posição contra o livre-arbítrio. Logo em seguida, ele situa o conflito já visto anteriormente, com a publicação em 1524 do *De libero arbitrio* de Erasmo e a publicação em 1525 do *De servo arbitrio* de Lutero. Isso permite entender que na primeira publicação dos *Loci* de Melanchthon há uma defesa das ideias de Lutero, mas não com base em *De servo arbitrio*, que ainda não havia sido escrito, mas com base nas ideias anteriores de Lutero, provavelmente aquelas defendidas a partir de 1516 como observado anteriormente.

Após isso, Wengert situa em 1527-1528 o texto dos *Scholia in Epistolam Pauli ad Colossenses*, em que Melanchthon afirma a respeito do livre-arbítrio: “Assim, com declarações claras, ensina-se que a vontade humana não tem liberdade para efetuar a justiça cristã ou espiritual”³⁹⁶ (Wengert, 1998, p. 142). Isso revela ainda o pensamento inicial de 1521 em Melanchthon e sua forte defesa do determinismo, o que por muitos pode ser entendido como posicionamento ao lado de Lutero no embate com Erasmo.

Na sequência, o comentador traz outros quatro escritos de Melanchthon. Entre 1521 e 1530, tem-se o *Comentário aos Romanos* e a *Confissão de Augsburgo*, em que Wengert (1998, p. 140-141) aponta que há forte presença das ideias dos *Scholia*, principalmente nos artigos 16 e 18, em que Melanchthon faz uma distinção entre justiça civil e espiritual, além da rejeição do livre-arbítrio. Já na *Apologia da Confissão de Augsburgo*, em 1531, Melanchthon reforça a ideia teológica de que Deus declara o pecador justo com base na justiça de Cristo que foi imputada a ele, não por obras ou mudanças internas, mas pelo ato de Deus, o que confirma

³⁹⁶ “Thus with clear statements it is taught that the human will does not have freedom such that it can effect Christian or spiritual righteousness.”

novamente as ideias presentes nos *Scholia*.

Entretanto, no *Comentário aos Romanos* de 1532, é possível observar o início de um movimento diferente. Wengert (1998, p. 142-143) aponta que Melanchthon introduz algumas mudanças sutis e, ali, há uma introdução à linguagem da cooperação e novas seções que enfatizam a obediência, boa vontade e auxílio do Espírito. A consequência disso está na nova versão dos *Scholia*, no ano de 1534, em que Melanchthon afirma:

Mas quando as mentes humanas ouvem a Palavra de Deus e não a repudiam, ao mesmo tempo o Espírito Santo as move de modo que ficam aterrorizadas e reerguidas, e acreditam nas promessas e verdadeiramente acreditam que Deus perdoa, está presente, ouve, ajuda, defende e governa a nós, e que ele ajuda as mentes humanas a produzir verdadeiras virtudes: castidade, amor ao próximo, paciência etc.³⁹⁷ (Melanchthon, 1534 *apud* Wengert, 1998, p. 142).

Dessa maneira, a linguagem radical da versão de 1528 é substituída, e percebe-se o início do movimento espiritual por parte da vontade humana, mas somente quando esta recebe a ajuda do Espírito Santo. Tudo ainda tem início com o próprio Deus em sua Palavra, mas a mente humana, ao ouvi-la e ao fazer o movimento de não a repudiar, é movida pelo Espírito. E nesse movimento é possível ver a hermenêutica interdependente entre lei e evangelho em ação, pois há o assombro com a lei e a mente fica aterrorizada, mas ao mesmo tempo há o encontro com a graça por meio do evangelho, que ensina que Deus perdoa por causa de Cristo, sendo então possível produzir verdadeiras virtudes.

Com relação aos escritos, o movimento direto em consequência a isso é a segunda época dos *Loci Theologici* em 1535, já analisada em profundidade no capítulo anterior, que revela a maior virada no pensamento de Melanchthon. Aqui, ele traz uma abertura maior à participação humana, cooperação regenerada e crítica à especulação (predestinação e contingência), também enfatizadas por Wengert (1998, p. 143-144). Entretanto, mais importante do que o próprio percurso em si trazido por Wengert (1998), que elenca outras obras de Melanchthon em que também é possível fazer uma análise da mudança no conceito de liberdade para além dos *Loci Theologici*, é a conclusão a que esse autor chega:

Embora algumas dessas mudanças significassem que Melanchthon havia criado um espaço muito mais amplo para a vontade humana e demonstrado uma maior abertura a posições que ecoavam as críticas de Erasmo em

³⁹⁷ “But when human minds hear the Word of God and do not repudiate it, at the same time the Holy Spirit moves them so that they are both terrified and again raised up and believe the promises and truly hold that God forgives, is present for, hears, helps, defends, and governs us, and that he helps human minds in bringing about true virtues: chastity, love of neighbor, patience, etc”.

Hyperaspistes, as causas dessas mudanças residiam na lógica interna da própria teologia de Melanchthon e no ambiente teológico do início da década de 1530³⁹⁸ (Wengert, 1998, p. 142).

Portanto, não se trata simplesmente de uma transição no pensamento devido à proximidade com Erasmo e não proximidade com Lutero, ou da defesa de um ou de outro, mas sim a própria lógica interna da teologia desenvolvida por Melanchthon no ambiente teológico e histórico em que ele se encontrava nos anos de 1520-1535. Sobre esse tipo de postura, Gross (2020) enfatiza que há um certo tipo de consenso nas pesquisas, apontando o seguinte:

No que diz respeito ao determinismo em geral, Melanchthon o rejeita e paulatinamente vai reformulando seu pensamento na direção de mostrar cada vez mais a sua contrariedade com relação a este aspecto; no que diz respeito à predestinação, de forma semelhante, ele vai abandonando a discussão do tema e considera temerário especular sobre ele; no que diz respeito à liberdade da vontade humana no âmbito civil e suas implicações para a capacidade intelectual e ética, há um progressivo aprimoramento da defesa da mesma, sempre com um tipo de lembrança dogmática de que também ela não é irrestrita, já que a existência humana se dá sob a queda; no que diz respeito à liberdade da vontade humana em relação à justificação diante de Deus, ele também se encaminhará no futuro a abrir um pequeno espaço para ela, ao afirmar que, para que a justificação ocorra, a pessoa não pode rejeitar a graça (Gross, 2020, p. 79-80).

Todo esse movimento na questão do determinismo, da predestinação e da liberdade da vontade humana (no âmbito civil e da justificação) foi observado cuidadosamente no capítulo anterior, e aqui concorda-se que há de fato esse movimento. Também se concorda que “parece impossível e pouco produtivo tentar traçar linhas de influências pormenorizadas sobre cada um desses desenvolvimentos a partir simplesmente do debate entre Lutero e Erasmo, como muitas vezes é feito” (Gross, 2020, p. 80).

Além da disputa entre Lutero e Erasmo, trouxe-se aqui outros dois eventos que podem ter algum tipo de influência, e certamente existem muitos outros eventos. Contudo, o mais relevante é observar que, juntamente com os eventos históricos, há também a lógica interna da construção do pensamento de Melanchthon, pois muitos fatores podem ser levados em conta além da análise dos elementos teológicos mais fundamentais da teologia Luterana, como as “convicções humanistas que já possuía antes do contato com Lutero, [...] suas próprias

³⁹⁸ “Although some of these changes meant that Melanchthon had created a much wider space for the human will and showed a greater openness to positions echoing Erasmus's criticisms from the *Hyperaspistes*, the causes for these changes rested in the inner logic of Melanchthon's own theology and in the theological environment of the early 1530s.”

pesquisas, particularmente no âmbito da retórica, da ética e da filosofia natural, respectivamente, da psicologia filosófica” (Gross, 2020, p. 80).

Dito isso, a conclusão cabível é que, junto de todo o complexo contexto histórico, há também dinâmicas internas que moldaram o pensamento de Melanchthon e contribuíram para a transição pela qual o conceito de liberdade passa no pensamento dele. Essa transição foi tanto observada minuciosamente de forma interna nos *Loci* (foco desta pesquisa) quanto explorada de forma geral através desse breve panorama histórico aqui pontuado. Porém, mais do que aceitar que houve uma transição por diferentes causas (sem se decidir pela visão fechada de uma ou outra corrente), cabe agora entender com clareza essa transição.

De todo modo, percebe-se que o conceito realmente se desloca de um determinismo exacerbado para chegar a um nível de equilíbrio. Mas agora será o esclarecimento desse equilíbrio que o conceito de liberdade encontra em Melanchthon que terá vez. O próximo ponto trata dessa análise, buscando entender as especificidades do conceito no pensamento do humanista e reformador. Melanchthon chega a um conceito de liberdade que se encontra em equilíbrio: não é uma abertura extravagante e inconsequente à liberdade, mas sim uma abertura equilibrada. A seguir, será explorado o que exatamente é esse equilíbrio.

5.1.2 Liberdade cristã

No capítulo anterior, após toda a análise dos *Loci Theologici*, esta tese trouxe a defesa de que a melhor forma de se referir ao conceito de liberdade em Melanchthon é por meio da formulação “liberdade cristã”. Cabe agora compreender as minúcias do termo, bem como o equilíbrio que ele carrega.

Para realizar essa tarefa, busca-se adaptar um princípio matemático aos estudos de humanidades. Existe um princípio criado por Francis Galton (1822-1911) conhecido como “Princípio da regressão ou da reversão” (Zindel, 2018, p. 22), que tem como objetivo resolver situações problemas por meio de operações fundamentais. De forma mais simplificada, trata-se de iniciar um cálculo que parte do resultado final para então efetuar as operações que levam a ele. Partindo desse princípio, aqui se olhará para a liberdade em Melanchthon por meio da formulação final do conceito para depois voltar no início, buscando entender cada parte.

Defende-se aqui que, em Melanchthon, a liberdade trata-se de uma “liberdade cristã”. Para entender o que isso quer dizer, serão analisados a seguir todos os termos / conceitos relevantes, na seguinte ordem, conforme aparecem no pensamento do autor: “liberdade”, “liberdade (exterior x interior)”, “liberdade cristã da vontade (regenerada)” e, por fim,

“liberdade cristã”.

Quando se fala em liberdade, muitas são as definições, vindas de diferentes áreas, como da arte / poética, filosofia, área jurídica, educação, psicologia, teologia, dentre outras. Para delimitar o conceito, é necessário retornar ao termo latino *libertas*, cuja definição aparece no léxico de Lewis & Short (online) como: *freedom, liberty, absence of restraint, permission*, ou seja: “liberdade, ausência de restrição ou permissão”. No mundo romano, esse substantivo era usado principalmente em dois eixos: (1) político-jurídico – a condição de não estar sob dominação, oposto à escravidão ou tirania; (2) ético-discursivo – a franqueza de falar com ousadia (*outspokenness*). Nos textos teológicos e filosóficos, o termo também adquire uma dimensão espiritual, indicando a liberdade interior e cristã.

Como visto no léxico de Lewis, o primeiro termo correspondente em inglês é *freedom*, traduzido para o português como “liberdade”. Segundo o Dicionário Abbagnano de Filosofia (1998, p. 606), o conceito de liberdade compreende três significados fundamentais. Primeiro, diz respeito a liberdade como autodeterminação ou autocausalidade, ou seja, a capacidade de agir segundo a própria vontade, sem imposições externas. O segundo sentido é o de liberdade como necessidade, entendida paradoxalmente como pertencimento a uma totalidade (natureza, Estado, substância), em que a autodeterminação está inserida em uma ordem maior. Por fim, em terceiro lugar, liberdade como possibilidade ou escolha, que, por sua vez, enfatiza a capacidade de decisão entre alternativas, mas reconhece seus limites e condicionamentos (é finita). Aqui, encontra-se a abertura para o entendimento do senso comum de liberdade no sentido de fazer, dizer, pensar o que quiser, sem que alguém o restrinja. Entretanto, isso está muito distante daquilo que Melanchthon (ou mesmo outros teólogos) pensa a respeito. Foca-se então, a partir de agora, nos termos dentro do pensamento do humanista e reformador.

Primeiramente, observa-se, como já tem sido dito, que, na primeira época, Melanchthon não entende liberdade como algo possível, focando-se completamente no determinismo. Contudo, esse pensamento se desenvolveu; nesse âmbito, o texto da segunda época se torna essencial, e serão suas ideias que estarão presentes nesta análise. A partir de 1535, com a virada em seu pensamento, inicialmente dois tipos de liberdade passam a ser analisadas: a liberdade no plano exterior e a liberdade no plano interior (relacionada à justificação) (Melanchthon, 1535 [2019], p. 64; CR, 21, 374). No primeiro plano, no exterior, há uma certa liberdade moral, liberdade nas ações civis (e, para Melanchthon, muitos que defendem a liberdade levam em conta apenas este plano). Contudo, no segundo plano não há nenhuma liberdade. Não há nada que possa ser feito / escolhido no âmbito da salvação; aqui depende-se inteiramente da justiça de Deus. Assim, fica clara a distinção entre os dois regimentos pelos quais Deus governa: o

temporal e o espiritual. Pode-se, inicialmente, pensar que esse é o equilíbrio existente no conceito da liberdade em Melanchthon, no âmbito externo *x* interno, contudo, essa precipitação é um erro, pois trata-se de algo que vai além.

O importante é que, ao fazer esse movimento, é possível lidar então com situações concretas no mundo real, tais como as que foram citadas no ponto anterior (aquelas vividas pelo próprio humanista e reformador). Dessa forma, Melanchthon pode incentivar a ordem cívica e até mesmo a educação, o direito natural, e a ética filosófica. Isso porque há um nível de liberdade nas ações, há um nível de responsabilidade humana, e isso precisa aparecer na vida em sociedade. E a forma como se lida com essa liberdade exterior é algo totalmente condicionado a cada indivíduo. Todavia, existe um outro ponto de atenção:

Esta capacidade humana geral possibilita à pessoa usar a sua liberdade na vida exterior. Decisões morais e políticas estão em seu domínio, de forma que a pessoa pode se decidir pelo comportamento correto – só que com isso ela não pode ser justificada em seu coração, uma vez que neste âmbito o poder do pecado só pode ser vencido pela justificação divina (Gross, 2022, p. 301).

Portanto, algo ainda fica em suspenso. Há liberdade em um lado, terreno; mas não há no outro, espiritual (nesse âmbito, a única saída está na graça). Nesse sentido, Graybill (2010) faz um apontamento relevante, com o qual Gross (2022) concorda: é aqui que Melanchthon assume sua própria via de pensamento. Ele faz isso ao se distanciar de Lutero, ao não discutir mais a predestinação e o determinismo, e também de Erasmo, ao diferenciar com clareza a liberdade humana no sentido prático e no sentido da justificação.

Contudo, uma outra virada acontece ainda nos *Loci* da segunda época. E através dela é possível entender o conceito de “liberdade cristã da vontade (regenerada)” presente em Melanchthon. Com relação ao reino espiritual e à não liberdade nele, a única saída estava na graça. Mas, para que haja a justificação, é preciso não rejeitar essa graça. Assim, inaugura-se em Melanchthon uma causa para a justificação humana. E é a partir dessa dimensão que Melanchthon apresenta em seus *Loci* a sinergia entre as três causas: “a Palavra, o Espírito Santo e a vontade, não de fato ociosas, mas resistindo à sua fraqueza”³⁹⁹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 67; CR, 21, 376).

É neste ponto, como destacado no capítulo anterior, que Graybill (2010) classifica seu movimento como *evangelical free will*, ou seja, a transição de uma vontade dependente para um certo tipo de vontade livre que ele aproxima da perspectiva evangelical. De igual forma, foi

³⁹⁹ “[...] Verbum, Spiritum sanctum, et voluntatem, non sane otiosam, sed repugnantem infirmitati suae”.

discutida também a visão de McMullan (2021), que analisa o mesmo movimento, mas com foco nos efeitos do evangelho no crente – os frutos espirituais, portanto, tirando o foco da pessoa que concorda e colocando-o naquilo que é parte de Deus, do Espírito, nesse processo.

Entretanto, faz-se necessário trazer ainda uma terceira posição apontada inicialmente por Gross (2022), que destaca:

Wengert, por sua vez, afirma que é necessário ser prudente e não interpretar para dentro do texto: a intenção de Melanchthon teria sido aqui não dar espaço a sinergismo nem a especulação – tal como já tinha sido o caso com a predestinação. Ele também enxerga aqui uma formulação nova, mas entende que agora Melanchthon teria encontrado o seu próprio meio de expressar o paradoxo luterano. Para aquilo que Lutero utilizou o *simul justus et peccator*, Melanchthon usou a atuação concomitante do Espírito Santo e da não rejeição humana da graça (Gross, 2022, p. 303).

Nota-se nessa observação que Wengert (1998) parece oferecer um ponto de equilíbrio entre Graybill (2010), que nota uma vontade que se torna livre para a aceitar a graça, e McMullan (2021), que destaca a prioridade do Espírito e só depois a vivência da experiência de fé. Primeiro, Wengert (1998) destaca que a intenção de Melanchthon não é dar a entender que o ser humano coopera com Deus na salvação, ou seja, que a vontade seria ativa na conversão. Após 1530, Melanchthon foi muito acusado de sinergismo (a possibilidade de que o homem contribua em seu processo de justificação), mas a todo custo ele sempre tentou evitar isso, sempre defendendo que a justificação é obra exclusiva de Deus. Nesse sentido, ao olhar para as três causas, é um erro pensar que a vontade é ativa no sentido de, por conta própria, escolher a Deus.

Digno de atenção aqui é que nenhum dos comentaristas faz isso (entende desse jeito), ou seja, concede esse nível de ativação para a vontade, nem mesmo Graybill (2010), que enxerga uma vontade livre. Em sua visão, ela é livre apenas para não rejeitar a graça, e nunca para escolher anteriormente se deseja a Deus por vontade própria ou não. Portanto, a possibilidade de justificação continua partindo de Deus, exclusivamente. A grande questão da vontade aqui está num sentido passivo: à vontade é dada apenas a possibilidade de reação a uma ação prévia de Deus. É nesse sentido que ela é livre.

O detalhe crucial aqui é que essa vontade é regenerada; ou seja, ela não se torna autônoma, mas sim é renovada pelo Espírito Santo, que a liberta de sua resistência natural e a torna capaz de não rejeitar a graça. A fé, nesse contexto, é o sinal e o fruto primeiro dessa regeneração: ela não surge de uma decisão humana, mas da própria ação do Espírito, que cria confiança na promessa divina e abre a mente para acolher a Palavra. Assim, a liberdade cristã

nasce da regeneração e se realiza pela fé – uma fé que é simultaneamente dom e resposta, obra do Espírito e consentimento da vontade renovada. É nessa dinâmica que a mente humana, movida pela graça, permanece aberta à Palavra e produz, a partir dela, os frutos da nova vida. Nesse ponto é possível, portanto, falar de uma liberdade cristã da vontade regenerada, na qual o agir humano é simultaneamente movido, sustentado e vivificado pela graça por meio da fé. Ainda nesse sentido, também se entende por que Melanchthon vai abandonando a defesa da predestinação e passa a se concentrar em uma doutrina da eleição – sendo esta não mais *a priori*, porque Deus decidiu de antemão quem são as pessoas escolhidas, mas sim *a posteriori*, em que a pessoa eleita é conhecida com base na sua resposta à Palavra, bem como por seus frutos da vida cristã.

Em segundo lugar, ainda sobre a colocação de Wengert (1998), Melanchthon também não deseja, com seu escrito, abrir espaço para a especulação, isto é, para diferentes tentativas filosóficas de explicar de forma racional a eleição, a predestinação, a ação divina ou a vontade. Melanchthon não deseja em momento algum ir para além do que as Escrituras permitem dizer. Assim, ele sempre se mantém fiel à prudência luterana, *Sola Scriptura*, decidindo não especular sobre como Deus escolhe ou atua na conversão.

Todavia, mais significativo do que todos esses pontos já trazidos por Wengert (1998) é o fato de ele destacar a nova formulação de Melanchthon, ou seja, a forma como ele próprio encontra seu meio de expressar o paradoxo luterano. Sobre essa postura de Melanchthon, Wengert (1998, p. 142) coloca:

Ele parecia finalmente ter encontrado um lugar em sua teologia para o paradoxo (*simul*): não na tensão entre *iustus* e *peccator*, como em Lutero, mas na simultânea não rejeição das mentes humanas e na obra do Espírito Santo, que movia os corações dos verdadeiros ouvintes da Palavra e os ajudava a praticar as verdadeiras virtudes. Assim, o paradoxo aparecia na vida dos justificados, não entre a justiça e o pecado⁴⁰⁰.

Lutero destacou em sua teologia a formulação do paradoxo fundamental da vida cristã e o expressou na fórmula *simul iustus et peccator*: o cristão é simultaneamente justo e pecador. O *simul* existe aqui para colocar a tensão entre esses dois estados opostos: a justificação é recebida pela fé, a pessoa é feita justa diante de Deus, mas há ainda a permanência do pecado

⁴⁰⁰ “[...] he seemed finally to have found a place in his theology for paradox (*simul*): not in the tension between *iustus* and *peccator*, as with Luther, but in the simultaneous nonrejection of human minds and the work of the Holy Spirit, who moved the hearts of true hearers of the Word and helped them effect true virtues. Thus, the paradox appeared within the life of the justified, not between righteousness and sin.”

na carne, uma vez que na experiência humana todas as pessoas são pecadoras. Portanto, esse paradoxo é ontológico e existencial, pois descreve a condição da pessoa crente enquanto vive sob a graça e sob o pecado.

Já em Melanchthon, segundo Wengert, esse *simul* muda de lugar. Melanchthon não enfatiza apenas a oposição entre justiça e pecado, mas uma cooperação paradoxal entre a ação divina e a não rejeição humana da graça. Em outras palavras, existe o anúncio da Palavra de Deus, mediante o que o Espírito Santo é quem move o coração humano, desperta fé, virtude e arrependimento; mas há, ao mesmo tempo, uma resposta humana que não rejeita essa ação. Então, há uma atuação simultânea do Espírito que age e da mente humana que não resiste. Dessa maneira, o *simul* está, sim, na tensão entre justificação e pecado, mas também na tensão interna à vida da pessoa justificada, em que o Espírito opera e o ser humano responde sem que isso configure sinergismo ou mérito. O paradoxo que está entre culpa e graça se mostra igualmente na relação entre graça e resposta humana – e nessa não há uma cooperação ativa, mas passiva, por meio do reconhecimento de uma fé que envolve uma não rejeição voluntária à ação do Espírito Santo.

Aqui entra-se, portanto, no último ponto, o da verdadeira “liberdade cristã” em Melanchthon: uma liberdade que preserva tanto a soberania de Deus⁴⁰¹ quanto a responsabilidade moral da pessoa regenerada. Este é o ponto de equilíbrio do conceito: de um lado, Deus e, do outro, o ser humano; de um lado, a graça e, do outro, a responsabilidade. Tendo isso em mente, quando se analisa a formulação de Melanchthon sobre a liberdade cristã, principalmente nos *Loci Theologici*, nota-se que o resultado de sua teologia é a tentativa de manter unido isso que parece irreconciliável: a soberania absoluta de Deus e a responsabilidade do ser humano regenerado. Kolb (2005) corrobora isso ao mostrar que o reformador passou a vida toda buscando “um equilíbrio através da maneira Wittenberg de praticar a teologia”⁴⁰² (Kolb, 2005, p. 102).

Esse equilíbrio, resultado de toda trajetória que já se observou até aqui, aparece de fato na estrutura pedagógica que Melanchthon traz dos quatro graus de liberdade, no ponto denominado (não acidentalmente) de liberdade cristã (*libertate christiana*). Ali, como já analisado também no capítulo anterior, os dois primeiros graus dessa liberdade (remissão dos pecados e presença do Espírito) correspondem à liberdade interior, na qual a vontade, regenerada pela graça, deixa de resistir à Palavra e passa a acolher à fé (ou seja, o resultado das

⁴⁰¹ Como visto no capítulo anterior, isso se refere a uma soberania *evangélica* de Deus.

⁴⁰² “[...] a balance through the Wittenberg way of practicing theology.”

três causas, em ação, Palavra, Espírito, vontade). Como consequência, a liberdade cristã nasce nesse espaço não como uma autonomia desregrada, mas sim como uma resposta sustentada pela ação do Espírito. A seguir, tal qual Melanchthon coloca, existem ainda dois graus seguintes de liberdade (vida civil e liberdade eclesiástica), que se manifesta na esfera exterior, o que inclui obediência voluntária, ação ética, submissão consciente e discernimento diante das tradições humanas. Só dessa forma, como o humanista e reformador sustenta, é que a liberdade cristã se realiza de forma plena: não como independência humana absoluta, mas como uma vida moldada pela graça, que se realiza tanto diante de Deus quanto diante da comunidade.

Esse sempre foi, portanto, o foco de Melanchthon: buscar manter de maneira adequada a responsabilidade total de Deus por todas as coisas como Criador e Salvador em equilíbrio com a responsabilidade total do ser humano de servir a Deus e ao próximo. E esse propósito também é confirmado para além dos *Loci*. Como Kolb (2005, p. 73) destaca,

no final de sua vida, em uma obra que ele chamou de sua “confissão” pessoal, as Respostas aos Artigos da Inquisição da Baviera, ele citou um de seus instrutores em Tübingen quarenta anos antes, Franz Kircher de Stadion: “Ambas as proposições devem ser acreditadas: existe determinação divina e existe contingência, e nem todos os pontos de contradição entre as duas podem ser explicados”⁴⁰³.

De certa forma, porém, como tem sido visto, Melanchthon explorou isso principalmente ao longo dos seus *Loci*, e o ápice de seu argumento está justamente na forma como tratou a liberdade cristã, trabalhada não apenas como uma categoria doutrinária, mas sim como o espaço da experiência do paradoxo entre soberania divina e liberdade regenerada, tal como apontado por Wengert (1998). Nesse âmbito, a pessoa crente não coopera com a graça para obtê-la, mas, ao ser regenerada por ela, participa ativamente de uma nova vida. Essa é a vivência *simul*, destacada pelo ângulo da ação do Espírito e a não rejeição humana. E é também a própria tensão melanchthoniana: o Espírito opera e move; o ser humano, regenerado, responde com fé e obediência.

Deve-se notar que essa tensão não nasce isoladamente, mas retoma uma categoria primeira e fundamental também fortemente defendida por Melanchthon: a interdependência entre lei e evangelho (cf. Cruz, 2022b). A lei acusa, revela o pecado e mostra a condenação que pesa sobre toda a humanidade. O evangelho, por sua vez, anuncia a justificação pela fé, oferece

⁴⁰³ Toward the end of his life, in a work he labeled his personal “confession,” the Responses to the Articles of the Bavarian Inquisition, he cited one of his instructors in Tübingen forty years earlier, Franz Kircher of Stadion: “Both propositions must be believed: there is divine determination, and there is contingency, and not every point of contradiction between the two can be explained.”

o perdão e liberta da maldição da lei. Mas, além dessa liberdade da maldição da lei, observa-se também que a liberdade cristã aparece como o fruto do evangelho recebido pela fé, mas sem desprezar a função pedagógica e civil da lei (aqui encontra-se um primeiro encaminhamento para a defesa feita nesta tese, que será destrinchado a seguir).

Para os fins da discussão empreendida neste momento, o mais importante é verificar que a liberdade cristã é lugar teológico em que se realiza a coexistência do domínio da graça e do chamado à obediência. O ser humano não é senhor da salvação, mas, pela fé, participa dela em confiança e responsabilidade. A liberdade cristã, portanto, não anula a soberania de Deus nem apaga a responsabilidade regenerada da pessoa que crê dentro do auxílio da graça. Ao contrário, ela é a forma concreta de articular ambas.

5.1.3 Da liberdade à lei?

Diante do que foi visto e desenvolvido até aqui, surge então uma pergunta inevitável: no pensamento de Melancthon, é possível um movimento da liberdade cristã em direção à lei? Ou seja, existe uma forma de a liberdade cristã, tal como definida pelo humanista e reformador, não apenas coexistir com a lei, mas conduzir a ela? A princípio, essa ideia pode parecer contraditória. Primeiro, ao se pensar em liberdade tal qual o faz o senso comum, nunca esse conceito poderia levar à lei, pois pressupõe-se que a partir do momento que se obedece não se é mais livre. E mesmo em Melancthon e na tradição da Reforma, isso poderia ser visto como contraditório, uma vez que a liberdade é a superação da condenação legalista, isto é, é a resposta evangélica à acusação da lei, livre da maldição e condenação à morte.

Todavia, quando se observa mais atentamente a teologia madura de Melancthon, nota-se especialmente a ênfase que ele dá à responsabilidade ética da pessoa regenerada, principalmente nas esferas civis e eclesiásticas da liberdade (como acentuado pelos graus três e quadro de liberdade nos *Loci* da segunda e terceira épocas). Através disso, percebe-se que ele começa a traçar um novo caminho, em que a liberdade não nega a lei, mas sim a incorpora de uma nova forma. Trata-se, portanto, não de um retorno à lei como jugo, mas de um novo caminhar, com a lei como orientação.

Isso se concretiza, então, no conceito de terceiro uso da lei. Como já visto brevemente no capítulo três desta tese, esse é o uso destinado àqueles(as) que foram regenerados(as) pela graça, justificados(as) pela fé e agora vivem sob o Espírito. Mas o que exatamente Melancthon compreendia por esse uso? Ele o reconheceu como distinto dos outros usos da lei? Ele o abordou em uma fundamentação própria e completa? Como foi a recepção desse conceito? Qual a

utilidade dele? Essas são perguntas que guiarão o próximo ponto deste capítulo. A partir daqui, o foco se desloca para uma análise do *tertius usus legis* em Melanchthon. Após esse percurso, será possível enfim colocar lado a lado os dois conceitos centrais desta tese – a liberdade cristã e o terceiro uso da lei – e compreender como eles se entrelaçam na teologia do humanista e reformador.

5.2 O TERCEIRO USO DA LEI

A partir de agora, o foco se desloca inteiramente para o conceito do terceiro uso da lei em Melanchthon, para compreender as nuances dentro desse conceito específico. Três pontos serão discutidos: primeiro, as tensões teológicas e discordâncias confessionais que existem em torno deste tema, pois há aceitações e críticas em torno dele; segundo, a interdependência de lei e evangelho, que é a chave hermenêutica que sustenta todo o pensamento de Melanchthon, bem como a existência e a prática desse terceiro uso; terceiro, a função do uso e, portanto, da própria lei no pensamento de Melanchthon.

5.2.1 Tensões teológicas e discordâncias confessionais

Este ponto tem como objetivo demonstrar que mesmo quando muitos tiveram (ou ainda possuem) dúvidas sobre o terceiro uso da lei, Melanchthon, a partir de seu estabelecimento, manteve-se certo de sua defesa. Por isso, antes de observar o tema em Melanchthon, faz sentido uma breve retrospectiva de como Lutero se posicionou sobre o tema (as ambiguidades na interpretação do seu pensamento), as disputas confessionais da época e a consolidação desse uso da lei na Fórmula de Concórdia (1577). No ponto seguinte, o foco será em destrinchar o tema mais profundamente dentro do pensamento do humanista e reformador.

O início está, portanto, em Lutero, o grande reformador, que insere Melanchthon também nesta jornada. Na bibliografia secundária, é muito contraditório o tema do terceiro uso da lei em Lutero. Muitos afirmam que ele não tinha um terceiro uso para a lei, já outros defendem que sim. Nesse sentido, Robert Kolb (2023) traz algumas considerações que podem ser úteis. De acordo com Kolb (2023, p. 240),

Na verdade, raramente, ou nunca, Lutero falou do primeiro ou segundo uso da lei. Ele usou a lei para impor a ordem civil e a disciplina externa, para acusar e esmagar pecadores e para instruir os crentes sobre as expectativas de Deus para suas vidas, tanto em instruções positivas quanto negativas. Ele não usou

a expressão “usos da lei” porque era rara na teologia escolástica que ele aprendeu e não funcionava como uma categoria dogmática para seus instrutores⁴⁰⁴.

Dessa forma, para Kolb (2023), Lutero não usou essas categorias de primeiro, segundo ou mesmo terceiro uso da lei, pois elas não estavam presentes dessa forma em sua maneira de pensar e, conseqüentemente, em sua teologia. Contudo, mesmo sem a categorização, percebe-se que Lutero compreendia com clareza as funções da lei, no sentido de trazer uma ordem civil e disciplina externa, acusar pecadores(as) e instruir crentes quanto à vontade de Deus para suas vidas (por meio de instruções positivas ou negativas).

De fato, a lei foi um conceito fundamental na teologia de Lutero, colocada como aquela que tem o papel fundamental de apresentar o pecado e chamar o cristão e a cristã ao arrependimento diário. É por meio dela que nasce a tensão “simultaneamente justo e pecador” no pensamento dele, pois “o desígnio divino da boa vida humana colidia com o surgimento diário do pecador, dominando e determinando o pensamento e a ação dos crentes”⁴⁰⁵ (Kolb, 2023, p. 240); nesse âmbito, somente Cristo com sua promessa pode relembrar as consciências do dom da justiça de Deus.

Num primeiro momento, faz sentido concordar com Kolb (2023) e entender que, mesmo que as categorias de primeiro, segundo ou terceiro uso não estejam presentes dessa forma em Lutero, o pensamento, a construção dessas ideias e a significação se encontram presentes nele. Contudo, a discussão, principalmente do terceiro uso nele, vai além de encontrar uma resposta simplista ou neutra ao problema. Muitos defendem que havia um terceiro uso, outros que não. Mas o fato é que havia um primeiro e segundo uso muito claros e, nesse contexto, são inúmeras as possibilidades de defesa.

O objetivo aqui não é chegar a uma conclusão sobre se há ou não um terceiro uso da lei em Lutero (se existe ou não uma categorização nesse sentido em sua teologia), mas apontar a discussão em torno desse tema no reformador. E, para isso, o próprio Kolb (2023) traz ainda um bom panorama. Segundo ele (2023), a grande questão se Lutero ensinou ou não um terceiro uso da lei surgiu com Albrecht Ritschl, que enfatizou a promoção das boas obras por Lutero. “Ritschl e os discípulos de Karl Holl no Renascimento Luterano distanciaram Lutero da

⁴⁰⁴ “In fact, seldom if ever did Luther speak of first or second uses of the law. He did put the law to use to enforce civil order and outward discipline, to accuse and crush sinners, and to instruct believers in Gods expectations for their lives, in positive as well as negative instruction. He did not use the phrase ‘uses of the law’ because it had been rare in the scholastic theology he learned and did not function as a dogmatic category for his instructors”.

⁴⁰⁵ “The divine design of the good human life clashed with the sinner’s daily emergence, dominating and determining believers’ thinking and acting”.

doutrina da justificação forense de Melanchthon para apoiar suas preocupações éticas”⁴⁰⁶ (Kolb, 2023, p. 245). Disso, surgem duas escolas de pensamento que criticam a ideia de um terceiro uso da lei como uso instrutivo em Lutero. De um lado, o grupo de Karl Barth e outros teólogos reformados, que viam o terceiro uso como central na vida cristã, mas apontavam que Lutero não usava esse termo, apoiando-se em Werner Elert. De outro, críticos do pietismo luterano, que viam o uso da lei para garantir a salvação como contrário ao ensino de Lutero e Chemnitz, já que só a misericórdia de Deus, por meio de Cristo, assegura a salvação. O importante, nesse sentido, é que esses grupos não negam em momento algum a importância das boas obras, mas recusam a noção de que a lei serve para instruir as pessoas regeneradas de maneira ética. Para eles, o primeiro e o segundo uso da lei fornecem tudo que a pessoa cristã precisa: a vida flui através da fé e não de um uso formal da lei.

Contudo, indo do apresentado por Kolb (2023), Norman J. Lund (1985) apresenta seis correntes que constituem o pano de fundo do debate contemporâneo sobre o terceiro uso da lei em Lutero. Observa-se a seguir, brevemente, cada uma delas. A primeira corrente encontra espaço no debate entre Karl Barth e Werner Elert, em que o primeiro propôs uma inversão do evangelho para a lei, e tratou-a como uma forma necessária da graça. Elert, por sua vez, reagiu fortemente e defendeu a sequência tradicional lei e evangelho e negou que Lutero tenha defendido um terceiro uso.

A segunda corrente trata de uma interpretação histórico-crítica, englobando autores como Gerhard Ebeling (teólogo luterano alemão), Lauri Haikola (teólogo luterano finlandês), Anders Bring (teólogo luterano sueco) e Raimo Pinomaa (teólogo finlandês) que consideram o terceiro uso estranho ao pensamento de Lutero e o associa a Melanchthon. Essa corrente valoriza uma teologia existencial e teme que o terceiro uso comprometa a tensão entre lei e evangelho, introduzindo uma normatividade externa.

A terceira corrente se refere a uma interpretação normativa moderada, e nela estão pensadores como Rudolf Hermann Joest (teólogo luterano alemão), Paul Althaus (teólogo luterano alemão, com destaque no século XX) e Helmut Thielicke (pastor e teólogo luterano alemão), que defendem que há em Lutero elementos funcionais ou pedagógicos que se aproximam do terceiro uso, ainda que não haja o uso desse nome.

A quarta corrente tem um viés de interpretação normativa-confessional, com autores como Ted Peters (teólogo luterano americano), Tormod Modalsli (teólogo luterano norueguês),

⁴⁰⁶ “Ritschl and the disciples of Karl Holl in the Luther Renaissance distanced Luther from Melanchthon’s doctrine of forensic justification to support their ethical concerns”.

Hans-Rudi Weber (teólogo luterano alemão), Adolf Köberle (teólogo luterano alemão), que entendem que Lutero aceita a lei como regra ética para as pessoas justificadas, principalmente ao analisar as exortações evangélicas e o uso dos Dez Mandamentos. Em todos eles, há um apontamento do uso positivo, orientador e formativo da lei, mesmo que não haja o rótulo explícito do terceiro uso.

A quinta corrente diz respeito a críticas dialéticas e existenciais. Fazem parte dela autores como Regin Prenter (teólogo luterano dinamarquês), Gerhard O. Forde (teólogo luterano norte-americano) e Carl S. Meyer (historiador e teólogo luterano norte-americano). que rejeitam qualquer terceira função da lei, por considerar que ela compromete a doutrina do *simul iustus et peccator*. Nesse sentido, a pessoa cristã vive constantemente sob os dois primeiros usos da lei, sem necessidade de um novo uso normativo.

Por fim, a sexta corrente abarca estudos confessionais e comemorativos e tem autores como Edmund Schlink (teólogo luterano alemão), Holsten Fagerberg (teólogo luterano sueco) e Eugene F. Klug (teólogo luterano norte-americano), dentre outros. Todos estão ligados aos aniversários da Reforma e da Fórmula de Concórdia e buscam revisitar a tradição confessional luterana para afirmar que o terceiro uso já estava presente em Lutero.

Essas são correntes, portanto, que refletem diversas estratégias teológicas e hermenêuticas para lidar com a presença, ou com a ausência, de um terceiro uso da lei em Lutero. Como pode ser observado, algumas rejeitam esse uso por fidelidade à tensão entre lei e evangelho, outras o reformulam, e outras o afirmam como necessário para a ética cristã e a santificação. A divergência, portanto, permanece em aberto.

Porém, independentemente do posicionamento das bibliografias secundárias e da grande discussão em torno do terceiro uso da lei, há um fato: para Lutero, a lei em si jamais deveria ser rejeitada. Isso fica claro em sua disputa com o antinomismo, em particular na sua disputa com Johannes Agrícola, que se desenvolve entre 1527 e 1540. Tanto Kolb (2023) quanto Lund (1985), que apresentam diferentes versões sobre o terceiro uso da lei, concordam quanto a isso. Segundo ambos os autores, de maneira geral, Agrícola confundia lei e evangelho, chamando ambos de “evangelho”. Tanto Lutero quanto Melanchthon rejeitaram essa posição. Para responder a isso, Lutero se posiciona ao longo do tempo com os *Artigos de Visitação da Saxônia* (1528), os *Sermões Antinomianos* (1539-1540) e as *Disputações Antinomianas* (1537-1540), como mostra Lund (1985). Já para Kolb (2023), Melanchthon responde com os três usos da lei, e nisso está o grande interesse desta tese.

Nos *Loci* da primeira época, 1521, antes dessa disputa, Melanchthon não menciona os usos da lei, como já foi visto anteriormente. Mas ali ele já “abordou as percepções errôneas e

os abusos do conceito de ‘lei’ na teologia e prática medievais”⁴⁰⁷ (Kolb, 2023, p. 250). De forma clara, Melanchthon associava a lei à consciência da transgressão e a diferenciava do evangelho, que oferece o perdão dos pecados. Já em 1534, como também já foi visto nesta tese no segundo capítulo, Melanchthon se apropria da expressão dos usos da lei nos *Scholia* em Colossenses, onde ele escreve contra os erros de Agrícola. Ali, “Melanchthon entendia ‘*usus*’ como a execução da interpretação adequada do ensino bíblico para aplicação na pregação e no ensino na congregação”⁴⁰⁸ (Kolb, 2023, p. 251). Ele descreve os dois usos da lei, sendo o primeiro, o uso da lei como um freio tanto ao pecado quanto à violência pública (destinada às pessoas não crentes), e o segundo, a lei como um espelho que acusa e corrige o pecado e a injustiça (e abre portas ao evangelho). Depois, reconhece um terceiro uso destinado às pessoas regeneradas, a lei que atua como disciplina espiritual, pois é “necessário refrear suas tendências pecaminosas, chamá-los ao arrependimento e ensiná-los, uma vez que suas consciências foram libertas da lei, o que sua fé os leva a fazer como povo de Deus. Protegendo-os contra a ‘espiritualidade escolhida por si mesmos (Col 2:23)’”⁴⁰⁹ (*Melanchthons Werke* 2,1:320-326 *apud* Kolb, 2023, p. 251). Tudo isso se torna mais forte e bem-articulado nos *Loci* de 1535, imerso no *background* da disputa antinomista e, mais tarde, continua a ser também defendido nos *Loci* da terceira época. Vale notar que “Melanchthon começou a empregar a terminologia ‘usos da lei’ para combater a rejeição de Agrícola à distinção adequada entre lei e evangelho. Lutero nunca se opôs à maneira como Melanchthon ensinava a vontade de Deus para a vida dos crentes”⁴¹⁰ (Kolb, 2023, p. 251).

Em certa concordância, Lund (1985) também aponta uma convergência das ideias de Lutero e Melanchthon nesse tema do terceiro uso da lei, durante a terceira e a quarta disputa antinomista. Observa-se aqui, brevemente, esses dois momentos. Primeiro, o autor aponta que, durante a terceira Disputa Antinomiana, ocorrida em 1538, Melanchthon interveio com um bloco de argumentos que buscava clarificar a distinção entre os usos da lei, especialmente o segundo e o terceiro. Nesse sentido, Lund (1985) mostra que mesmo que Lutero tenha tido uma primeira reação intensa às ideias de Melanchthon, houve uma certa concordância substancial

⁴⁰⁷ “[...] addressed the misperceptions and abuses of the concept of “law” in medieval theology and practice.”

⁴⁰⁸ “Melanchthon understood “usus” as the execution of proper interpretation of biblical teaching for application in preaching and teaching in the congregation.”

⁴⁰⁹ “[...] necessary to restrain their sinful tendencies, to call them to repentance, and to teach them, being freed in their consciences from the law, what their faith is leading them to do as God’s people, guarding against “self-chosen spirituality (Col 2:23).”

⁴¹⁰ “Melanchthon began to employ the terminology ‘uses of the law’ to combat Agrícola’s dismissal of the proper distinction of law and gospel. Luther never objected to Melanchthon’s way of teaching God’s will for the life of believers.”

entre ambos no que diz respeito à validade de um terceiro uso da lei para as pessoas regeneradas. Melanchthon sugeriu que “a lei não é proveitosa para a conversão dos piedosos [*inutilis ad Conversionem ad*⁴¹¹ *piorum*]”⁴¹² (Lund, 1985, p. 313), mas sim “possui alguma validade para a disciplina corporal”⁴¹³ (Lund, 1985, p. 313). Ao final da disputa, essa síntese proposta por Melanchthon levava à ideia clara de que a lei possui uma função espiritual entre convertidos(as): não para justificar, uma vez que isso já ocorreu, mas para orientar a vida cristã. Segundo o autor, Lutero confirma isso ao afirmar: “a lei deve ser aplicada e feita cumprir... para que não comecemos a agir de forma descontrolada”⁴¹⁴ (Lund, 1985, p. 312), reconhecendo, portanto, a lei como detentora de uma função de contenção e guia para os(as) fiéis. Essa afirmação reflete exatamente o que seria chamado de terceiro uso da lei. Por isso, Lund (1985) conclui que, apesar das tensões, a Terceira Disputa já “demonstrou [...] a essência de um terceiro uso da lei entre os cristãos na batalha contra a carne”⁴¹⁵ (Lund, 1985, p. 320).

Segundo, na Quarta Disputa contra os antinomistas (1540), Lund (1985) argumenta que Lutero reafirma a validade espiritual da lei, tanto em sua função acusatória quanto em sua função normativa para as pessoas regeneradas. Ao responder a Melanchthon, que havia proposto duas distinções, entre a função política e a espiritual da lei, e entre a graça (*gratia*) e o dom (*donum*) do Espírito, Lutero se mostra enfático em sua concordância com a estrutura do terceiro uso. Ele afirma que é pela lei que a pessoa crente é preparada para receber o Espírito e viver sua santificação. Essa preparação legal corresponde, em essência, ao terceiro uso defendido por Melanchthon, ou seja, uma norma interna, para as pessoas crentes, que já não estão “sub lege”, mas “in lege” (Lund, 1985, p. 349). Conforme resume o próprio Lund (1985), a ênfase de Lutero na Quarta Disputa está “sobre o uso espiritual da lei na santificação”⁴¹⁶, e ele destaca que, diferentemente de Agrícola, “Lutero juntou-se a Melanchthon ao declarar sua união na vida cristã”⁴¹⁷ (Lund, 1985, p. 354).

Para além dos próprios reformadores, essa questão em aberto sobre o terceiro uso da lei, e se é um consenso ou não seu uso entre os luteranos, não é apenas uma discussão contemporânea, mas já na época próxima aos reformadores a controvérsia estava presente. O

⁴¹¹ No original latino citado, a duplicação do termo *ad*, nesse segundo local, parece indicar um erro tipográfico ou de transcrição. A forma mais adequada seria *ad conversionem piorum*, que refere-se mais diretamente à tradução sugerida no corpo da tese.

⁴¹² “[...] the law is unprofitable for the conversion of the godly [*inutilis ad conversionem ad piorum*].”

⁴¹³ “[...] holds some validity for corporal discipline.”

⁴¹⁴ “[...] the law must be applied and impressed... so that we don’t begin to run wild.”

⁴¹⁵ “[...] demonstrated... the substance of a third use of the law among Christians in the battle against the flesh.”

⁴¹⁶ “[...] upon the spiritual use of the law in sanctification.”

⁴¹⁷ “[...] Luther joined Melanchthon in declaring their union in the Christian life.”

resultado desse e outros debates levaram, então, à Fórmula de Concórdia. Segundo Scott R. Murray (2002), em 1576, a Concórdia foi firmada em Torgau. Em 1577, foi revisada e ampliada com novas afirmações contra os antinomianos. Sua assinatura foi um marco de unidade: cerca de 8.000 teólogos e pastores assinaram o documento, e os que se recusaram a assinar foram dispensados.

No âmbito dessa discussão dos usos da lei, o artigo VI é o mais fundamental, pois trata exatamente do terceiro uso da lei, ou, mais especificamente, do papel contínuo da lei de Deus na vida dos(as) cristãos(ãs) regenerados(as). Tal como o texto aborda em seu início, a questão central era se a lei também deveria ser pregada a crentes regenerados(as) ou somente aos(às) incrédulos(as). Sobre isso, a posição firmada pela confissão é clara: mesmo que cristãos(ãs) tenham sido libertos da maldição e da coação da lei em Cristo, eles e elas não estão sem a lei, mas, pelo contrário, são chamados a praticar essa lei como um guia para a vida. Por isso, a confissão declara: “eles foram redimidos pelo Filho de Deus para que pudessem praticar a lei dia e noite”⁴¹⁸ (Sl 119[:1]) (Kolb; Wengert, 2000, p. 502). O motivo disso é que a renovação não é completa ou perfeita neste mundo, mas foi apenas iniciada, e os fiéis e as fiéis continuam em luta contra a carne, sendo necessária, portanto, admoestação e instrução constantes da lei, por isso a Concórdia destaca: “esse renascimento e renovação não são perfeitos neste mundo. Em vez disso, apenas começaram. Os crentes estão envolvidos com o espírito de suas mentes em uma batalha contínua contra a carne”⁴¹⁹ (Kolb; Wengert, 2000, p. 502).

Nesse contexto, surge a distinção entre as obras da lei e os frutos do Espírito. As obras da lei são feitas por coação, medo da punição ou ameaça da ira divina; assim, “as obras realizadas de acordo com a lei continuam sendo obras da lei... desde que sejam impostas às pessoas apenas por meio da pressão da punição e da ameaça da ira de Deus”⁴²⁰ (Kolb; Wengert, 2000, p. 503). Por sua vez, os frutos do Espírito fluem espontaneamente da pessoa regenerada, e são realizados em liberdade e com gratidão, sem depender dos mandamentos externos, visto que eles “são as obras que o Espírito de Deus... realiza por meio dos renascidos; elas são feitas pelos crentes... como se eles não conhecessem nenhum comando, ameaça ou recompensa”⁴²¹ (Kolb; Wengert, 2000, p. 503).

⁴¹⁸ “[...] they have been redeemed by the Son of God so that they may practice the law day and night (Ps. 119[:1]).”

⁴¹⁹ “[...] “this rebirth and renewal is not perfect in this world. Instead, it has only begun. Believers are engaged with the spirit of their minds in continual battle against the flesh.”

⁴²⁰ “[...] “the works performed according to the law remain works of the law... as long as they are coerced out of people only through the pressure of punishment and the threat of God’s wrath.”

⁴²¹ “[...] “are the works that the Spirit of God... effects through the reborn; they are done by believers... as if they knew of no command, threat, or reward.”

Com isso, a conclusão do artigo da Concórdia é que a lei de Deus permanece única e imutável, válida para todos(as), sejam incrédulos(as) ou crentes, mas com uma diferença essencial: as pessoas não regeneradas a cumprem de forma relutante e por coação, já as pessoas regeneradas a realizam de forma voluntária, com espírito disposto e movidos pelo Espírito Santo. Em suma, o artigo VI estabelece que o terceiro uso da lei é indispensável na vida cristã, não como um jugo de condenação, mas como um guia santo que, sob a ação do Espírito, se transforma em liberdade e fruto espiritual.

Não só o pensamento de Lutero acerca do terceiro uso da lei, a disputa de Lutero e Melanchthon *versus* Agrícola, e o tema do terceiro uso da lei é discutido pelas seis correntes que foram vistas anteriormente, como também o artigo VI da Fórmula de Concórdia virou alvo de pesquisa e discordâncias. A título de exemplo é que se pontua, agora, o estudo de Ken Ray Schurb (2001). Segundo ele, a Fórmula de Concórdia também se revela um campo de disputa entre os luteranos, principalmente seu artigo VI sobre o terceiro uso da lei. Como ele mapeia, ao longo do século XX, surgiram diferentes leituras sobre o sentido do artigo VI. Enquanto alguns intérpretes, como Werner Elert e Bror Bring, sustentam que a Fórmula não ensina um terceiro uso propriamente distinto, mas apenas reafirma a aplicação geral da lei às pessoas cristãs; outros estudiosos argumentam que o artigo estabelece uma função específica da lei na vida da pessoa regenerada.

Schurb (2001, p. 109-112) demonstra que essa controvérsia decorre, em partes, das diferentes versões e nuances linguísticas entre a Declaração Sólida (exposição teológica completa) e o Epítome (resumo doutrinário da Fórmula), especialmente na tradução latina deste último, que parece ampliar a questão para saber se a lei deve ser aplicada a quem crê em qualquer de seus usos. Contudo, ao analisar cuidadosamente o texto da Fórmula, Schurb (2001) refuta a leitura generalizante, afirmando que o artigo VI trata, de modo particular, do terceiro uso da lei, ou seja, a função normativa e pedagógica que a lei exerce sobre a pessoa crente enquanto ainda carrega o “velho Adão”. Ele argumenta que a Fórmula mantém a tensão entre lei e evangelho ao reconhecer que o(a) cristão(ã), *simul iustus et peccator*, necessita continuamente da proclamação da lei. E essa necessidade não se dá para obter poder ou motivação que procedem do evangelho ou do Espírito Santo, mas sim para ser instruído na vontade de Deus e ser guardado das obras autoimpostas. Dessa forma, Schurb (2001) conclui que a Fórmula de Concórdia de fato afirma um terceiro uso da lei, mas de forma delimitada: o uso é voltado à pessoa regenerada, pois a renovação é imperfeita nessa vida, e ela necessita da lei não enquanto nova criatura, mas sim enquanto luta com a velha criatura que nela permanece. Por isso, ele resume:

A Fórmula da Concórdia assumiu uma posição cuidadosamente matizada sobre o terceiro uso da lei. Ela dizia que os cristãos precisam ouvir a lei proclamada, em qualquer um de seus usos, apenas porque sua renovação não está completa nesta vida. O velho Adão ainda se apega a eles. Ou seja, um cristão precisa da lei na medida em que ele é um homem velho, não novo. [...] Desse ponto de vista do perdão e da justificação em Cristo, os crentes podem encontrar a lei de Deus, mas não considerá-la uma ameaça. [...] O que muda é a relação da pessoa com ela quando ela está em Cristo⁴²² (Schurb, 2001, p. 130).

Esta tese não almeja se inserir nesse debate, concordando com Schurb (2001), defendendo sua posição ou mesmo trazendo algum tipo de defesa do que a Fórmula faz ou não com relação ao terceiro uso. Evoca-se esse exemplo apenas para mostrar que ela também gerou diferentes interpretações ao longo do tempo, vindas de grandes e respeitados pensadores e pesquisadores. E a discussão se desdobra ainda mais. Como Scott R. Murray (1998) aponta, o debate sobre o terceiro uso da lei contribuiu de forma significativa para que surgissem diferentes correntes dentro do luteranismo. O autor analisou especialmente nos Estados Unidos ao longo do século XX e mostrou que, a partir da *Luther Renaissance*, diversos intérpretes passaram a questionar o papel normativo da lei na vida da pessoa regenerada, o que levou a tensões entre escolas como a de Missouri, Valparaíso e ELCA. Essas divergências, claramente, não se restringem apenas à doutrina da lei em si, mas, por meio dela, outras compreensões mais amplas foram afetadas como da justificação, da autoridade eclesial, da função do evangelho e até mesmo da hermenêutica bíblica. Isso gerou, por exemplo, conflitos institucionais e eclesiásticos que se estenderam pelas décadas de 1940 a 1990.

O foco deste ponto foi mostrar que, desde Lutero até os dias de hoje, o terceiro uso da lei é um conceito em constante disputa e revisão. Para além disso, o que é centro de interesse é que, no pensamento de Melanchthon, a partir do seu surgimento, o terceiro uso da lei se torna uma constante, e é isso que será analisado nos pontos a seguir.

5.2.2 O terceiro uso da lei e a interdependência entre lei e evangelho

Nos *Loci* de 1559, escrito maduro e final de Melanchthon, o terceiro uso da lei aparece

⁴²² “The Formula of Concord took a carefully-nuanced position on the third use of the law. It said that Christians need to hear the law proclaimed, in any of its uses, only because their renewal is not complete in this life. Their Old Adam still hangs on to them. That is, a Christian needs the law insofar as he is old man, not new. [...] From this standpoint of forgiveness and justification in Christ, believers can encounter God’s law yet not regard it as a threat. [...] What changes is a person’s relationship to it when he is in Christ.”

de forma explícita em seu pensamento ao lado dos dois primeiros (Melanchthon, 2011 [1559], p. 123; CR, 21, p. 719). Isso demonstra, que desde sua aparição para além dos *Scholia* em 1534 e nos *Loci* em 1535, esse tema permaneceu e foi evoluindo. Além disso, uma vez estabelecido o terceiro uso, ele nunca perdeu espaço ou foi deixado de lado no pensamento de Melanchthon; pelo contrário, tornou-se cada vez mais estruturado e presente. Por isso, a defesa do que foi dito anteriormente é reforçada: em Melanchthon, não há dúvidas da presença do terceiro uso (algo que mesmo a bibliografia secundária admite). Entretanto, indo ainda além da aparição do tema principalmente nos *Loci*, defende-se aqui que o terceiro uso em Melanchthon está intimamente ligado com a forma como ele percebe a relação entre lei e evangelho, não contradizendo em nada essa estrutura hermenêutica que existe no autor.

Retoma-se, portanto, como o conceito aparece em Melanchthon (2011 [1559], p. 120-124; CR, 21, p. 716-719). O terceiro uso surge ao lado dos dois primeiros, não desconectado ou anterior a eles. O primeiro é o uso civil, que tem como objetivo a amostra da lei para conter o mal e manter a ordem civil. Esse uso é destinado à sociedade em geral e tem como finalidade a regulação externa da conduta. Já o segundo uso é o teológico, que tem como objetivo a amostra dessa mesma lei para revelar o pecado. Ele é destinado à pessoa natural, ainda não convertida, e conduz ao arrependimento e à fé, por meio do evangelho. Finalmente, o terceiro uso, o pedagógico, para as pessoas regeneradas, tem como função orientar a vida cristã. Por isso, seu destinatário é o novo ser em Cristo – ou os(as) regenerados(as) – que é levado à santificação.

Nesse sentido, o terceiro uso da lei não substitui os outros dois, mas os integra em um mesmo movimento da vida cristã, em que a lei é atuante em todas as etapas da existência humana. A lei civil (primeiro uso), destinada a todas as pessoas, permanece necessária como uma expressão da ordem criada por Deus, servindo para preservar a disciplina e refrear o mal. Como Melanchthon afirma, “a lei foi estabelecida para os injustos, para que sejam contidos, e para que essa disciplina seja rigorosamente defendida, Deus a colocou sob a responsabilidade do homem”⁴²³ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 120; CR, 21, p. 716). Contudo, na dinâmica madura dos três usos, esse uso não é relegado apenas à sua função política, mas também é parte da pedagogia divina, que desperta a mente humana para a necessidade da graça, a fim de “corrigir erros no julgamento humano sobre o pecado e a justiça”⁴²⁴ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 121-122; CR, 21, p. 717). Dessa forma, a lei que regula a sociedade também se torna

⁴²³ “Lex est iniustus posita, scilicet, ut coerceantur, et ut haec disciplina severe defendatur, praefecit Deus humano”.

⁴²⁴ “[...] ut errores humani iudicii de peccato et de iustitia emendet”.

instrumento de instrução interior. Portanto, paralelamente, o segundo uso (teológico) permanece como um espelho do pecado e confronta o ser humano em sua incapacidade de cumprir a lei e, por consequência, a vontade plena de Deus, conduzindo à fé.

O terceiro uso representa uma conclusão para essa dinâmica: ele instrui quem crê em sua caminhada, mostrando o que agrada a Deus e orientando a nova vida. Por isso, Melanchthon disserta sobre “o uso da Lei naqueles que nasceram de novo (os regenerados)”⁴²⁵ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 123; CR, 21, p. 719). Assim, a lei não apenas denuncia ou coíbe certa atitude, mas também forma e educa o novo homem. Nota-se que o que está entre o segundo uso e o terceiro é exatamente o anúncio do evangelho. Pois é ele que torna possível a passagem da pessoa condenada pela lei à pessoa regenerada pela fé. Então, os usos da lei estão imersos na mesma dinâmica relacional que une a palavra que acusa e a palavra que vivifica. Daí surge a pista de que os usos da lei estão imersos também na interdependência entre lei e evangelho (cf. Cruz, 2022b).

A título de recapitulação do pensamento do autor, de acordo com Rubia Cruz (2022b), em Melanchthon, não é possível interpretar a lei isoladamente e nem o evangelho de forma autônoma, uma vez que ambos pertencem a uma mesma relação interdependente e dinâmica. A lei anuncia e revela o pecado, já o evangelho proclama o perdão e comunica a graça, bem como a nova vida em Cristo. Mas essa distinção entre os conceitos não implica em separação. Ao contrário, é na tensão entre ambas que se compreende o próprio movimento da conversão cristã: o ser humano é conduzido pela lei a reconhecer sua miséria, e pelo evangelho à experiência da graça.

Dada essa tensão interdependente, ainda de acordo com a mesma autora, todos os demais temas cristãos e bíblicos em Melanchthon podem ser interpretados a partir da dinâmica lei e evangelho. E não seria diferente com o terceiro uso da lei, que também é um fruto hermenêutico dessa mesma relação. A lei, nesse contexto do terceiro uso, não vem apenas para acusar, ou mostrar o pecado, aquilo que apavora, visto que com o evangelho isso não se faz mais necessário, “pois eles são libertos da Lei, isto é, da maldição e da condenação ou da ira de Deus, que é proposta na Lei”⁴²⁶ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 123; CR, 21, p. 719). Esse uso mostra o que é bom, justo e agradável a Deus – agora não somente como mera norma externa, mas como expressão positiva da vontade divina para quem já foi justificado(a). Exatamente por isso, “a Lei deve ser proposta aos regenerados para que ensine certas obras nas quais Deus quer

⁴²⁵ “[...] quaeritur de usu Legis in renatis”.

⁴²⁶ “[...] Lege, dicendum est suo loco. Sunt enim liberati a Lege, id est, a maledictione et damnatione seu ab ira Dei, quae in Lege proponitur”.

que exerçamos obediência”⁴²⁷ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 123; CR, 21, p. 719).

O evangelho, por sua vez, é exatamente o poder que habilita a pessoa regenerada a obedecer à lei, libertando-a da coerção e tornando possível uma obediência nascida do amor e da fé:

Pois Deus não quer que criemos obras ou cultos por nossa própria vontade; mas Ele quer que sejamos guiados por Sua palavra, como está escrito [Marcos 7:7]: Em vão me adoram com mandamentos de homens. Da mesma forma [Salmo 118:105]: Lâmpada para os meus pés, etc. E a razão humana, quando não é guiada pela palavra de Deus, facilmente se desvia. Pois é levada por desejos perversos, de modo que aprova obras viciosas, como se vê nas leis pagãs. E a imutável ordenança divina permanece: que obedeçamos a Deus. Portanto, embora tenhamos sido libertos da Lei, isto é, da condenação, porque somos justos pela fé por causa do Filho de Deus, no que diz respeito à obediência, a Lei permanece, ou seja, porque a ordenança divina permanece: que os justificados obedeçam a Deus⁴²⁸ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 123-124; CR, 21, p. 719).

Conforme é possível perceber, Melanchthon, ao final de seu pensamento sobre o terceiro uso, não reintroduz a lei como fonte de temor, mas reafirma que ela permanece como expressão da ordem divina. Aqui, fica claro um ponto que já foi muito observado ao longo da tese, a liberdade cristã não é isenção da obediência, mas uma nova disposição no coração da pessoa regenerada, que a faz seguir a vontade de Deus com alegria. A “ordem divina” a que Melanchthon se refere é precisamente a harmonia entre a fé que justifica e a obediência que manifesta essa fé no amor. A lei, portanto, permanece como medida da vida justa, não somente como instrumento de condenação, mas como regra do bem viver em Cristo.

Dessa forma, o terceiro uso não é apenas obras vazias ou contrário ao evangelho, mas seu fruto natural. Por meio dessa Palavra (evangelho), a mesma graça que perdoa é também a que transforma, de modo que o evangelho não só justifica, mas também vivifica e move a pessoa regenerada à obediência. A lei, portanto, reinterpretada pela luz do evangelho, se torna o espelho da nova obediência, em que a pessoa reconhece não apenas a sua culpa, mas o caminho de uma vida conforme à vontade de Deus. Assim, no terceiro uso, a dinâmica entre lei e

⁴²⁷ “[...] Item, Lex renatis ideo proponenda est, ut doceat certa opera, in quibus Deus vult nos exercere obedientiam”.

⁴²⁸ “Non enim vult nos Deus nostro consilio excogitare opera aut cultus; sed vult nos verbo suo regi, sicut scriptum est [Marc. 7, 7.]: Frustra colunt me mandatis hominum. Item [Psalm. 118, 105.]: Lucerna pedibus meis verbum tuum etc. Et ratio humana cum non regitur verbo Dei, facile deerrat. Rapitur enim pravis cupiditatibus, ut approbet vitiosa opera, ut apparet in Ethnicis legibus. Ac manet immutabilis ordinatio divina, ut Deo obtemperemus. Ideo etsi liberati sumus a Lege videlicet a damnatione, quia iusti sumus fide propter Filium Dei, tamen quod ad obedientiam attinet, manet Lex, videlicet, quia manet ordinatio divina, ut iustificati obediant Deo”.

evangelho é interna e contínua. O terceiro uso não existe contrário e nem mesmo independente a ela. Simplesmente revela-se de modo ainda mais claro, como uma consequência direta e interna da própria estrutura teológica de Melanchthon.

Nesse sentido, de perceber lei, evangelho e terceiro uso da lei, o estudo *The Law of God* / “A Lei de Deus” de Sarah Hinlicky Wilson (2013) é pertinente. A autora propõe uma releitura do terceiro uso da lei em Lutero, a partir de obras como o comentário à Epístola aos Gálatas (1531 / 1535) e os catecismos. Ou seja, é uma autora que defende a existência desse uso em Lutero. Em seu texto, ela faz a distinção inicial de dois sentidos da lei (2013, p. 373 a 377): primeiro o relacional, que acusa, condena e rompe a comunhão com Deus; e, em segundo lugar, o instrutivo, que orienta, forma e protege a vida criada.

Feito isso, Wilson (2013) amplia a análise para propor também dois sentidos do evangelho (2013, p. 386 a 387): um restritivo, voltado à obra redentora de Cristo diante do pecado, e o outro expansivo, que abrange os dons da criação e da nova vida regenerada. Assim, com base nessas duplas categorias de lei e evangelho, ela rejeita a ideia de uma ordem única e fixa entre os dois e propõe, ao final do artigo, um diagrama teológico em duas linhas que sintetiza a dinâmica entre evangelho e lei na história da salvação e na experiência da fé cristã em Lutero. O esquema é o seguinte (Wilson, 2013, p. 386-388): (1) Sentido expansivo do evangelho – sentido instrutivo da lei – [pecado] – sentido relacional da lei – sentido restritivo do evangelho – (2) Sentido expansivo do evangelho (primeiro o dom do Espírito, depois o reino celestial) + sentido instrutivo da lei⁴²⁹.

Na linha número um, o “evangelho expansivo” se refere aos dons originários de Deus na criação, o que diz respeito, portanto, a vida, comunhão, vocação, liberdade e ordem, tudo concedido gratuitamente por Deus antes de qualquer exigência, no Éden. Nesse contexto da graça criacional, emerge, então, a “lei instrutiva”, que se trata de uma expressão positiva da vontade de Deus, orientando a criatura a viver de forma justa e integrada ao Criador e à criação. No entanto, o “pecado” surge e distorce essa relação: a lei, que antes apenas instruía, agora se torna uma lei relacional, que acusa, condena e revela inimizade entre Deus e o ser humano. Como resposta a isso, a esse abismo entre Criador e criatura, se manifesta o “evangelho restritivo”, ou seja, o evangelho específico da justificação, centrado na encarnação, morte e ressurreição de Cristo, que perdoa os pecados e restaura a comunhão com Deus.

Na segunda linha, observa-se o movimento que representa o percurso da pessoa

⁴²⁹ “(1) Expansive Sense of the Gospel – Instructive Sense of the Law – [Sin] – Relational Sense of the Law – Restrictive Sense of the Gospel – (2) Expansive Sense of the Gospel (first the gift of the Spirit, then the heavenly kingdom) + Instructive Sense of the Law.”

regenerada: aquela que foi alcançada pelo “evangelho restritivo” (que por sua vez reconcilia e liberta), agora é reinsertada na experiência ampla da dádiva divina, ou seja, no “evangelho expansivo”, e passa a viver novamente sob a “lei instrutiva”, agora não mais como um peso ou ameaça, mas como um bem desejado, um guia para a vida nova no Espírito. Esse diagrama serve para sintetizar a tese central da autora, a saber: a lei, em seu sentido instrutivo, não é rival do evangelho, mas sua companheira, isso tanto antes da Queda quanto também depois da regeneração.

O foco de todo este ponto é também mostrar que o terceiro uso da lei não é distinto da relação entre lei e evangelho, mas derivado dela. E, nesse sentido, é de muita valia o pensamento de Wilson (2013), mas algumas adaptações são necessárias para pensar isso em Melanchthon. Em primeiro lugar, a autora defende que em Lutero há um movimento que é mais histórico e existencial, que vai da criação à queda e da justificação à vida nova, em que lei e evangelho vão se alternando em diferentes funções. A lei instrui antes da Queda, condena após o pecado e volta a instruir na vida regenerada. O evangelho, por sua vez, restringe (perdoa) e depois expande (restaura).

Entretanto, em Melanchthon esse movimento é mais sistemático e sinérgico, e não necessariamente histórico. Para ele, lei e evangelho são duas vozes permanentes na Palavra de Deus, que coexistem em todo o âmbito da fé. Por isso, ele defende fortemente, nos *Loci* de 1521, que a lei não diz respeito somente ao Antigo Testamento, e nem a graça diz respeito somente ao Novo Testamento. Ambas se encontram espalhadas por toda Escritura. Assim, em vez de alternância, há uma interdependência funcional em que a lei sempre prepara para o evangelho e o evangelho sempre confirma a lei. Dessa tensão constante, e não de uma sequência, surge o terceiro uso da lei, como fruto de equilíbrio e maturidade espiritual. Assim, enquanto Wilson interpreta em Lutero⁴³⁰ etapas distintas de revelação, em Melanchthon faz mais sentido falar de níveis de integração teológica (que por sua vez envolve o espiritual e o pedagógico, e que sempre se sobrepõem).

Por isso, em Melanchthon, faz mais sentido pensar em um esquema pedagógico de três partes: Palavra que acusa, evangelho que liberta e lei que orienta. Ou seja, em Melanchthon, a lei teológica (segundo uso, que como foi visto anteriormente não exclui o primeiro uso, mas o engloba) revela o pecado e conduz a pessoa à necessidade da graça. O evangelho anuncia o perdão e gera a fé. Por sua vez, o terceiro uso da lei surge como consequência da fé, ensinando

⁴³⁰ Não se almeja aqui concordar ou discordar de Wilson quanto à visão de Lutero, mas sim buscar essa dinâmica no pensamento de Melanchthon.

à pessoa regenerada o que agrada a Deus.

Esse movimento, ademais, não é cronológico, mas existencial e hermenêutico, visto que ele descreve a forma como a Palavra atua simultaneamente na pessoa cristã: acusando a velha criatura, libertando-a em Cristo e, por fim, orientando-a. Há, portanto, uma estrutura permanente na vida da pessoa regenerada: lei (acusação) → evangelho (reconciliação) → lei (orientação). Ou, em outra forma interpretativa: juízo → graça → santificação. Isso pois, pela lei, Deus revela e julga o pecado (juízo); pelo evangelho, reconcilia e vivifica (graça); e, pelo mesmo Espírito, orienta a pessoa regenerada a viver segundo a vontade divina (santificação). Essa é uma realidade contínua e simultânea, em que lei e evangelho atuam de forma interdependente como expressão única da Palavra divina que julga, perdoa, transforma e age no mundo.

Nessa interdependência, o evangelho não suprime ou exclui a lei, mas a reconfigura de maneira hermenêutica, pois o que antes era condenação passa a ser visto também como orientação. Daí o surgimento do terceiro uso da lei, não como nova etapa, mas como expressão ética do evangelho, fruto da regeneração operada pela fé. Assim, o movimento não é de alternância, mas de integração espiritual: a lei prepara o evangelho, o evangelho confirma a lei, e ambos convergem para formar a vida da pessoa justificada. E isso se dá o tempo todo, pois em cada ato de fé, a pessoa cristã continua a ouvir a acusação (lei), receber o perdão (evangelho) e ser instruída (lei orientadora).

Desse modo, o que Sarah Hinlicky Wilson (2013) identifica em Lutero como alternância entre o “evangelho expansivo” e a “lei instrutiva” pode, em Melanchthon, ser reinterpretado como coexistência e reciprocidade. O humanista e reformador não está pensando em uma teologia em etapas, mas em uma interdependência hermenêutica, em que lei e evangelho são as duas formas inseparáveis da ação pedagógica de Deus. O terceiro uso da lei emerge, portanto, como resultado dessa unidade, revelando que a graça não anula a ordem moral, mas a restaura e a torna amável aos olhos da pessoa regenerada. Cabe, agora, entender com mais profundidade as minúcias deste terceiro uso, que se manifesta como instrumento de formação e não mais de condenação.

5.2.3 A função normativa da lei para a pessoa regenerada

Exploradas as tensões confessionais em torno do terceiro uso da lei e sua permanência em Melanchthon, bem como feita a defesa de que esse uso não é diferente ou estranho à relação entre lei e evangelho, agora é preciso consolidar sua proposta: a pessoa regenerada, mesmo

após a justificação, não é liberta da lei, mas passa a escutá-la de outro modo – não somente como acusação, mas como orientação de vida. Portanto, o foco aqui é mostrar que a lei continua a ter uma função normativa. Note-se que “Normativa” significa que a lei atua como norma, como regra de vida, como critério do bem, no sentido de que ela não salva e nem mesmo condena a pessoa regenerada, mas sim abarca consigo um outro viés de guia no caminho das boas obras. Enquanto o uso civil e o uso teológico suscitam temor, no sentido de conter o mal e impetrar uma ordem externa, e no sentido de acusar e revelar o pecado, agora existe também uma instrução que por sua vez é positiva, e destinada às pessoas justificadas.

Inicialmente, dizer que a lei continua a ter uma função normativa na vida da pessoa regenerada pode parecer simples e de fácil aceitação, mas não o é. Nesse sentido, muitas questões perpassam esse ponto, como Richard Osslund coloca:

Uma vez que o testemunho distintivo da fé cristã é o Evangelho de Jesus Cristo, a Lei Mosaica tem uma função contínua para os regenerados? Se a Lei continua válida para os regenerados, como ela se relaciona com o Evangelho? Ela completa ou aperfeiçoa o Evangelho? O Evangelho é uma nova Lei? É o meio pelo qual se alcança a justiça da Lei? O pecado permanece nos “justificados”? A Lei e o Evangelho são mensagens mutuamente exclusivas de Deus, pelas quais a existência de uma pessoa se enquadra na estrutura da Lei ou na estrutura do Evangelho? A graça exclui todos os esforços humanos? O Evangelho exclui a Lei?⁴³¹ (1986, p. 15).

Como o próprio autor aborda, as respostas a essas questões dependem do entendimento que se tem de pecado, graça, lei, evangelho, justificação, santificação e justiça. E, graças à análise descritiva e sistemática feita nos capítulos anteriores, é possível um entendimento básico desses temas em Melanchthon. Por isso, a partir de agora, busca-se encontrar brevemente respostas a essas questões, apontando que, por fim, a função normativa do terceiro uso está de fato presente no humanista e reformador, sem, contudo, contradizer outros conceitos fundamentais de seu pensamento teológico; inclusive sem contradizer ou anular os próprios dois primeiros usos da lei. Para isso, almeja-se demonstrar aqui que, em Melanchthon, a lei realmente permanece, das seguintes maneiras: como expressão da vontade de Deus; enquanto obediência que funciona não como mérito, mas como fruto da fé; e na condição de guia ético

⁴³¹ “Since the distinctive witness of the Christian faith is to the Gospel of Jesus Christ, does the Mosaic Law have a continuing function for the regenerate? If the Law remains valid for the regenerate, how does it relate to that Gospel? Does it complete or perfect the Gospel? Is the Gospel a new Law? Is it the means by which the righteousness of the Law is attained? Does sin remain in the “justified”? Are Law and Gospel mutually exclusive messages of God whereby one's existence is either within the framework of Law or the framework of the Gospel? Does grace exclude all human efforts? Does the Gospel exclude the Law?”

para o novo homem; e toda essa defesa apresenta-se a seguir.

Primeiro, é preciso ter de forma clara que o terceiro uso da lei, conforme desenvolvido por Melanchthon, parte da seguinte convicção teológica fundamental: ela não é descartada após a justificação, mas sim continua a ser expressão da vontade santa e imutável de Deus, como mostrado no ponto anterior. Essa permanência da lei suscita questões teológicas que exigem cuidado, como: a lei Mosaica tem uma função contínua para as pessoas regeneradas? O evangelho exclui a lei? A graça anula a exigência moral da lei?

Tais perguntas, certamente, evidenciam a tensão que existe entre justificação e vida ética para além dela. Uma leitura superficial do evangelho poderia sugerir que, uma vez justificado pela fé, a pessoa cristã está totalmente liberada da escuta da lei, como se a graça substituísse qualquer normatividade. Contudo, certamente essa não é a posição de Melanchthon, pois já foi visto que o que acontece é que a lei perde o direito de acusar e condenar; dessa forma, a maldição que recaía sobre a humanidade, por causa do pecado, é que perde sua vez. No entanto, a vontade de Deus permanece a mesma: Deus continua desejando que sua criatura viva de modo justo, ordeiro e moral.

A diferença, portanto, não está no conteúdo da lei, mas no lugar que ela ocupa na vida da pessoa que crê. Antes da fé, a lei oprime, revela o pecado e conduz ao desespero. Mas, pelo evangelho, após a justificação, essa lei é ab-rogada em sua função acusatória e condenatória, mas permanece em sua função moral, por isso ela passa a ter função pedagógica – pois, agora, a pessoa que foi regenerada, reconciliada com Deus, não teme mais o juízo, e exatamente por isso pode ouvir a lei como uma orientação.

Os tópicos sobre os usos da lei confirmam isso, tanto nos *Loci* da segunda época quanto nos *Loci* da terceira época. Na segunda época, tem-se a seguinte afirmação: “o terceiro dever da lei para com aqueles que são justos pela fé é que ela os ensina sobre as boas obras, quais obras agradam a Deus”⁴³² (Melanchthon, 1535 [2019], p. 106; CR, 21, 406). Se algo é agradável a Deus, certamente é vontade dele. Isso fica ainda mais claro na terceira época, quando Melanchthon coloca: “a Lei deve ser proposta aos regenerados para que ensine certas obras nas quais Deus quer que exerçamos obediência”⁴³³ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 123; CR, 21, p. 719). Portanto, há um desejo de Deus que necessariamente requer o anúncio dessa lei ainda para as pessoas regeneradas.

⁴³² “[...] Tertium officium legis in his, qui sunt fide iusti, est, ut et doceat eos de bonis operibus, quaenam opera Deo placeant”.

⁴³³ “[...] Item, Lex renatis ideo proponenda est, ut doceat certa opera, in quibus Deus vult nos exercere obedientiam”.

Essa lei não só é a vontade de Deus, como a pessoa regenerada a entende como vontade de Deus, não havendo dúvidas nela quanto a isso. David P. Scaer (1978) enfatiza isso: que a pessoa regenerada compreende a lei não somente como acusação, mas também como expressão do querer divino. Nesse estado, portanto, o(a) fiel realiza as boas obras, sendo movido(a) pelo Espírito e pela fé, mas igualmente orientado(a) pela lei que canaliza essas obras. Dessa forma, ela é percebida de maneira positiva como um guia prático para a vida cristã terrena, bem como uma antecipação da glorificação futura, quando a obediência será plena. Para Scaer (1978), a função da lei na pessoa regenerada não contradiz o evangelho, mas encontra nele sua plenitude, já que o próprio Cristo cumpriu a lei em favor de quem crê, removeu a maldição, e por isso agora eles podem também obedecê-la e praticá-la. Nesse mesmo sentido, Osslund (1986) destaca que a pessoa crente, mesmo livre da condenação da lei, ainda precisa da Palavra para conhecer a vontade de Deus, de forma que essa lei não condena mais, mas instrui. Cabe analisar como o autor coloca lado a lado justificação e santificação, como movimentos unidos, em que a primeira faceta (justificação) gera a segunda faceta (santificação). Isso igualmente é vontade de Deus: que as pessoas sejam feitas justas e vivam expressando essa nova vida.

Esse terceiro uso e a continuidade que ele traz se distancia por sua vez de uma simples função civil da lei. Mesmo que Melanchthon reconheça os benefícios políticos da lei no controle do pecado externo (como já foi defendido), sua ênfase nesse uso é uma continuação da ênfase teológica. A lei revela o bem que Deus quer e essa revelação não perde sua validade com a chegada da fé. A lei, portanto, não é eliminada com o evangelho, mas reinterpretada à luz dele como tem sido defendido. A função acusatória passa a ser trabalhada juntamente com a função normativa, que por sua vez se intensifica para a pessoa que foi regenerada. Por isso, a pergunta “a Lei continua válida para o cristão?” só pode ser respondida de maneira positiva quando se reconhece que ela continua a ensinar, logo após o seu viés de condenar.

Essa permanência da lei enquanto vontade de Deus, mas também enquanto norma na vida cristã, traz consigo seu próprio conjunto de questões teológicas: o evangelho é uma nova lei? O evangelho é o meio pelo qual se alcança a justiça da lei? A graça exclui todos os esforços humanos? Mas essas perguntas revelam um equívoco comum: o de que qualquer obediência após a justificação representaria uma tentativa velada de merecimento. Isso coloca o tema da salvação novamente no âmbito de discussão, se ela se dá pela fé ou pelas obras. Mas, para Melanchthon, é muito claro que não há contradição entre justificação gratuita e vida obediente, uma vez que em sua lógica interna a fé, ao regenerar o ser humano, também o habilita (e até mesmo o liberta) para fazer o bem. A obediência, portanto, não é um meio de salvação, mas sim o fruto necessário que decorre dela.

Novamente, isso fica claro nos *Loci*. A segunda época destaca: “pois os justificados devem obedecer a Deus. E, de fato, começam a cumprir a lei de alguma forma”⁴³⁴ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 106; CR, 21, 406). Esse início de obediência, por sua vez, não é perfeito ou completamente agradável, uma vez que essa pessoa ainda está em uma condição também pecaminosa, mas ela se torna agradável a Deus por causa de Cristo. Já a terceira época coloca que “a imutável ordenança divina permanece: que obedeçamos a Deus”⁴³⁵ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 123; CR, 21, p. 719). Portanto, a fé verdadeira não exclui a lei, mas se submete a ela de uma nova forma, visto que nessa nova condição da pessoa regenerada passa a amar aquilo que Deus ordena. A obediência deixa de ser uma obrigação imposta e se torna uma expressão espontânea de gratidão e reverência.

Nesse contexto, então, a lei não serve para medir méritos, mas sim para instruir a nova vida humano. Não é um caminho para alcançar graça, mas um trilho pelo qual se move quem foi alcançado por ela. É por isso que, nesse tema, James M. Childs Jr (1986, p. 36) enfatiza que “os crentes respondem à instrução da lei com amor espontâneo, ‘como se não conhecessem nenhum mandamento, ameaça ou recompensa’⁴³⁶”. Assim, a escuta da lei por parte da pessoa regenerada vem de um âmbito prático, e não meramente judicial, acusatório. A pessoa cristã, então, não obedece para ser salva, mas porque foi salva, e deseja, pela fé, viver segundo a vontade de Deus. Mais uma vez, é fundamental nesse contexto o que Osslund (1986) destaca quanto ao terceiro uso da lei estar vinculado à santificação. Scaer (1978) também enfatiza isso ao reconhecer a lei como guia de vida, como antecipação do estado de glorificação. No entanto, o segundo uso da lei também não é esquecido: há uma luta interna para a prática dessa obediência, mas é aqui que o Espírito Santo se torna igualmente eficaz, e Deus aceita essa obediência, mesmo que imperfeita, por causa de Cristo. É nesse âmbito que a obediência encontra seu lugar apropriado: não como moeda espiritual, mas como sinal de maturidade cristã. A graça, assim, não anula o esforço humano, mas o reorienta: agora, o agir moral é livre, alegre e confiante.

Esse deslocamento da obediência, que ocorre da esfera do mérito para a esfera da resposta é, então, uma das grandes chaves para entender esse terceiro uso da lei em Melanchthon. Assim, um certo agir, uma certa ética cristã, nasce não do medo da condenação, mas do amor pela salvação recebida. E, por isso, a lei continua a ter valor, pois orienta essa

⁴³⁴ “Nam iustificatos necesse est obedire Deo. Et quidem incipiunt aliqua ex parte facere legem”.

⁴³⁵ “Ac manet immutabilis ordinatio divina, ut Deo obtemperemus”.

⁴³⁶ “Believers respond to the instruction of the law in spontaneous love ‘as though they knew no command, threat or reward’”.

nova vida que já não se move mais pela culpa, mas pela fé.

Por fim, ao considerar essa permanência da lei na vida cristã, impõe-se uma nova série de perguntas: se a salvação é pela fé, há lugar para normas éticas? O pecado permanece nas pessoas justificadas? O(A) crente precisa de instrução moral, mesmo após regenerado(a)? Essas questões não são meramente especulativas e, principalmente em Melanchthon, buscam responder a uma realidade teológica e antropológica central: a pessoa regenerada continua humana, limitada e exposto à tentação. É por isso que, mesmo tendo sido justificada, ela ainda precisa de direção. A lei, nesse novo cenário, deixa de ser um fardo e se torna um guia ético para essa pessoa.

Por isso, os *Loci* novamente enfatizam em suas diferentes épocas: “a lei permanece”⁴³⁷ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 106; CR, 21, 406), “a lei deve ser ensinada [...], a lei deve, portanto, ser proposta aos renascidos”⁴³⁸ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 123; CR, 21, p. 719). Ou seja, a lei deve continuar entre as pessoas regeneradas. E o motivo não está na necessidade de justificação, uma vez que ela foi plenamente suprida pelo evangelho, mas sim na realidade da formação cristã. A nova vida em Cristo exige uma nova conduta, e essa conduta precisa ser orientada.

Essa é a razão de se tratar de um uso normativo, com destinatário específico, para as pessoas regeneradas (*in renatis*) – não é para todas as pessoas ou as pecadoras, mas para quem crê em Cristo. É porque essa lei não somente impõe medo, mas oferece direção. Não apenas condena, mas educa. Como Henry J. Eggold (1969) destaca, a pessoa cristã precisa agora dessa lei como norma (*rule*). A lei como freio (*curb*) para domar a carne já foi e continua a ser usada e a lei como espelho (*mirror*) para revelar o pecado também já está em uso. Resta apenas seu uso como norma (*rule*), que deve ser aplicada à pessoa regenerada. Esse terceiro uso ajuda o ser humano a discernir o que agrada a Deus em meio às ambiguidades da vida moral. Nesse sentido, a pessoa justificada, ainda que liberta da condenação, permanece em processo de amadurecimento, por isso que a norma se mostra útil.

Em complemento a isso, a partir de uma análise da Fórmula de Concórdia, James M. Childs Jr. (1986) propõe uma compreensão ética do terceiro uso da lei que vai além de uma obediência motivada pela gratidão, mas aponta essa dimensão formativa e pedagógica da lei na vida da pessoa regenerada. Mesmo que o autor não esteja especificamente tratando de Melanchthon, nota-se que as ideias colocadas por ele encontram muita similaridade com o

⁴³⁷ “[...] manet Lex”.

⁴³⁸ “[...] docenda est lex [...], lex renatis ideo proponenda est”.

pensamento do humanista e reformador. Em sua proposta de uma ética normativa dialógica, a lei é descrita como “instrução positiva aos regenerados”⁴³⁹ (Childs, 1986, p. 36), pois, mesmo que já tenham recebido o evangelho, continuam necessitados de uma direção clara para viver segundo a vontade de Deus. Contudo, não faz sentido imaginar ou inventar essa vontade por interpretação própria. Sendo assim, essa obediência não é automática e nem mesmo fruto do instinto, mas requer um certo aprendizado, dessa forma: trata-se de uma obediência formada, em que a pessoa regenerada precisa ser continuamente moldada à imagem de Cristo.

Nesse sentido, todavia Childs (1968) rejeita tanto o legalismo, que tenta impor regras absolutas sem considerar o evangelho, bem como rejeita o situacionismo, que tenta relativizar os mandamentos ao discernimento subjetivo da pessoa. Em vez disso, defende a existência de “absolutos gerais” ou “regras resumidas”⁴⁴⁰, ou seja, normas éticas que se derivam das Escrituras, e que não descrevem cada ação concreta, mas sim expressam, de modo fiel, como o amor cristão deve se manifestar em diferentes contextos (Childs, 1986, p. 38). Esses mandamentos não apenas orientam, mas também acusam e corrigem, mantendo a pessoa cristã em contínuo retorno ao evangelho e, assim, funcionando como verdadeiros instrumentos de santificação.

A lei, a partir disso, atua como “governanta” (em alusão ao *paedagogos* de Gálatas 3.24, muito citado por Melanchthon nos *Loci*), que vem para educar a pessoa crente e para fornecer a ela referências objetivas em meio às ambiguidades morais de um mundo caído, onde a pessoa regenerada se encontra. Por isso, mesmo vivendo sob o Espírito, essa pessoa ainda precisa de uma instrução e de uma formação ética, e é precisamente a lei, reinterpretada à luz do amor revelado em Cristo, que cumpre essa função formativa, conduzindo a pessoa cristã a discernir e realizar o bem de maneira concreta e responsável. É por isso que a função normativa da lei permite que a fé cristã tenha um impacto ético e público, mesmo que em chave não meritória, já que o comportamento das pessoas regeneradas passa a ser moldado por um horizonte de bem comum, orientado por mandamentos que expressam a vontade de Deus para a convivência humana. Isso amplia o alcance de uma ética protestante para além da espiritualidade individual, abrindo margem para seu testemunho no mundo. Tal visão está muito próxima do que Melanchthon enxerga, como será visto melhor nos pontos posteriores desta tese.

Por fim, o fundamental aqui é deixar a pista de que a pedagogia da lei, na vida das pessoas regeneradas, articula-se com a liberdade cristã de forma não antagônica. A pessoa

⁴³⁹ “[...] positive instruction to the regenerated.”

⁴⁴⁰ “General absolutes” or “summary rules”.

regenerada não se encontra apenas sob a maldição da lei, mas a escuta voluntariamente, porque reconhece nela o reflexo do caráter de Deus. A norma passa a ser, portanto, parte do caminho da liberdade, e não seu oposto. Isso será visto no ponto a seguir, em que a hipótese desta tese será encaminhada e defendida.

5.3 A CONTRIBUIÇÃO DO TEMA DA LIBERDADE PARA O TERCEIRO USO DA LEI

Esta última parte do capítulo tem por objetivo discutir a hipótese desta tese em si, colocando-a à prova. Sendo assim, busca-se entender se, e em que medida, o tema da liberdade contribui para o estabelecimento e desenvolvimento do terceiro uso da lei. Para explorar esse assunto, será trilhado um caminho de três pontos. Inicialmente, a liberdade cristã, como delineada por Melanchthon, será analisada como chave hermenêutica que permite estabelecer e compreender o terceiro uso no pensamento do humanista e reformador. Depois, serão verificadas as boas obras que provêm desse terceiro uso. Por fim, será possível evidenciar que a junção desses conceitos – liberdade e lei – converge para uma certa ética, um certo tipo de comportamento, que é esperado das pessoas regeneradas, seja no âmbito privado, eclesiástico, seja no secular.

5.3.1 A liberdade cristã como chave hermenêutica para o terceiro uso da lei

Neste momento, o intuito é demonstrar que o surgimento e a defesa do terceiro uso da lei em Melanchthon não nascem de uma mudança no próprio conceito de lei em si, mas sim de uma transformação do ser humano diante dela. Ou seja, o que faz com que seja possível um novo modo de escutar e praticar a lei é a liberdade interior da pessoa regenerada. Essa liberdade, que é fruto da justificação e da ação do Espírito, é o que permite que a lei deixe de ser apenas uma acusação e passe a ser vista como uma expressão da vontade de Deus e guia também para a vida cristã.

A chave, portanto, para essa mudança está exatamente na forma como a liberdade cristã opera e permite uma releitura da própria lei. Nesse sentido, a doutrina da lei não é abandonada ou corrigida, mas reinterpretada a partir de uma nova escuta proporcionada pela fé. Em termos melanchthonianos, trata-se de uma reforma antropológica (no ser humano) e não jurídica (na própria lei) que abre espaço para uma função normativa da lei.

Essa abordagem é o que responde à pergunta central: por que a mudança na liberdade implica mudança no uso da lei? A princípio, pode-se pensar que o conceito de liberdade nunca

apontaria para o conceito de lei, uma vez que, tal como bem conhecido no senso comum, liberdade e lei são antagônicas, então pensar o contrário, que há uma mudança no conceito de lei e depois no de liberdade faria mais sentido, a lei enfrentando mudanças e abrindo então portas para a liberdade. Contudo, em Melanchthon, a questão é exatamente o oposto: a mudança no conceito de liberdade permite a mudança no conceito da lei, a saber, o surgimento e defesa do terceiro uso.

A resposta a isso é que, enquanto o ser humano está sob a condição de pecado, a lei só pode exercer a sua função condenatória. Mas, uma vez que a liberdade é restaurada pela fé, torna-se possível ouvir a lei de forma voluntária, positiva e ética. A lei continua sendo lei, ela permanece com sua forma exigente, incondicional e reveladora da vontade divina, mas a forma como ela é recebida pelo ser humano é transformada. Assim, o terceiro uso não nasce da lei em si, mas da pessoa ouvinte regenerada. Para defender isso, propõe-se um caminho de três pontos: uma análise da servidão da vontade que impede qualquer obediência voluntária à lei, uma análise da vontade regenerada e da liberdade enquanto conceitos que permitem uma reconfiguração na escuta da lei e, por fim, o terceiro uso da lei como dependente dessa nova condição da pessoa regenerada.

Primeiramente, fato é: a condição humana após a queda é marcada por uma servidão da vontade que impede qualquer obediência genuína à lei. No estado natural, portanto, o ser humano permanece incapaz de querer o bem conforme Deus o exige, uma vez que sua vontade está corrompida e inclinada ao pecado. Para Melanchthon, essa é uma verdade antropológica fundamental, como foi visto, principalmente no início de seu pensamento nos *Loci* de 1521. Ali, para ele, “nada é liberdade da nossa vontade”⁴⁴¹ (Melanchthon, 2018 [1521], p. 49; CR, 21, 88). Na antropologia do ser humano nesse movimento em Melanchthon, isso se dá por conta dos afetos falhos que governam as pessoas. Os afetos, como visto, são as paixões, as forças internas que dominam a pessoa, e eles “não estão em nosso poder”⁴⁴² (Melanchthon, 2018 [1521], p. 57; CR, 21, 90); por isso, cada um é levado por suas paixões. Como Kolb (2005, p. 77) coloca, “não há dúvida na mente do leitor de que Melanchthon afirmava a responsabilidade total, o senhorio e o controle de Deus sobre sua criação”⁴⁴³, o que confirma a servidão da vontade em todos os âmbitos.

Nessa perspectiva, o que resta então, com relação à lei, são apenas os dois primeiros

⁴⁴¹ “nulla est voluntatis nostrae libertas”.

⁴⁴² “non sunt in potestate nostra”.

⁴⁴³ “There is no doubt in the reader’s mind that Melanchthon affirmed God’s total responsibility, lordship, and control over his creation.”

usos, que ainda não aparecem nos *Loci* de 1521 com essas formulações, mas podem ser identificados incipientemente (como mostrado no início do terceiro capítulo desta tese). Nessa condição humana, é possível ver o primeiro uso (civil) como um meio de contenção do mal por meio da ordem social, bem como o segundo uso (teológico), que revela o pecado, aterroriza as consciências e prepara o caminho para o evangelho. Mas, se a vontade é completamente cativa, não há nenhuma possibilidade de uso voluntário, educativo ou diretivo da lei (as pessoas que têm as consciências aterrorizadas e respondem tentando fazer boas obras, não aguentam esse peso e são rejeitadas por Deus, uma vez que praticam algo que não leva em conta seu coração). Isso porque, nessa condição, não há pessoa capaz de responder à norma de forma livre ou regenerada. O terceiro uso, portanto, não é concebível enquanto a vontade permanece cativa, pois a escuta da lei, nesse estado, se dá apenas como juízo.

Todavia, à medida que a antropologia teológica de Melanchthon se desenvolve, especialmente a partir dos *Loci* da segunda época, é possível notar uma abertura significativa no conceito de vontade e, como consequência, no conceito de liberdade. Isso, por fim, resulta na possibilidade de uma nova escuta da lei. Se, no estado natural, a lei apenas condena, na condição regenerada ela pode ser ouvida também de outra forma. E só assim se torna possível considerar um terceiro uso da lei, não mais apenas como acusação ou contenção, mas como guia voluntariamente acolhido por quem foi justificado(a). É essa transformação da vontade, e sua implicação hermenêutica, que será analisada a seguir.

Se a vontade cativa não pode senão rejeitar a lei, a vontade regenerada, que é transformada pela Palavra e pelo Espírito, é o que torna possível uma nova escuta. É aqui que a doutrina das três causas da conversão desenvolvida por Melanchthon nos *Loci* da segunda época se torna decisiva. Ali, como já visto, segundo ele, a regeneração do ser humano só acontece a partir de uma atuação conjunta da Palavra de Deus, do Espírito Santo e da vontade humana, e essa atuação das três causas não se dá de forma paritária ou cooperativa no sentido meritório, mas sim de maneira sinérgica, em que o ser humano se torna capaz de responder à graça que o alcança.

A Palavra é o conteúdo objetivo, tanto da acusação quanto da promessa divina. Pois, por meio da palavra da lei, a pessoa se depara com seu pecado e necessidade de salvação, por meio da pregação do evangelho é comunicada à pessoa pecadora a possibilidade de justificação. O Espírito, por sua vez, é aquele que vivifica e aplica essa Palavra aos corações, gerando fé e quebrando a resistência da natureza caída. Finalmente, a vontade, embora passiva no momento inicial da regeneração, é verdadeiramente restaurada a ponto de poder assentir à graça; não como autora ou iniciadora da salvação, mas como receptora livre e renovada. Agora, essa

restauração da vontade implica diretamente na forma como a lei passa a ser escutada. Como já visto, esse movimento é iniciado nos *Loci* de 1535 e amadurecido no escrito de 1559.

Esse desenvolvimento em Melanchthon, que parte da acusação da lei até alcançar uma liberdade renovada capaz de escutá-la como guia, encontra em Richard Osslund, em seu trabalho *Imputatio Iustitiae Christi, Liberum Arbitrium in Renatis, and Tertius Usus Legis in Melanchthon's Later Loci* / “A Imputação da Justiça de Cristo, o Livre-arbítrio nos Renascidos e o Terceiro Uso da Lei nos *Loci* posteriores de Melanchthon” (1986), uma leitura sistemática, que, neste ponto, vale a pena ser apontada e discutida. No capítulo 4 dessa obra, Osslund (1986) mostra como os *Loci* de 1535 marcam o desenvolvimento decisivo em Melanchthon, ao articular três eixos estruturantes de seu pensamento: a justificação forense como proclamação da imputação da justiça de Cristo, o terceiro uso da lei como função instrucional dirigida às pessoas regeneradas e o livre-arbítrio nas pessoas renascidas como capacidade espiritual para escolher a vontade de Deus (esse conceito “livre-arbítrio nos renascidos” – que chamamos de “pessoas regeneradas” – será analisado em breve).

Nesse sentido, a justificação é o ponto de partida da vida cristã, entendida não como transformação moral interior, mas como declaração divina de livramento dos pecados e da maldição da lei baseada na justiça de Cristo imputada pela fé. Para Melanchthon, essa justiça é extrínseca e graciosa: “o homem é considerado ou reputado justo por causa de Cristo, mediante a fé”⁴⁴⁴ (Osslund, 1986, p. 142), e não depende de méritos ou disposições humanas. Assim, a fé é entendida como *fiducia* e conduz naturalmente a frutos espirituais, sendo a obediência uma consequência necessária da reconciliação. Com isso, o terceiro uso da lei assume papel pedagógico: uma vez livres da condenação, as pessoas regeneradas continuam a escutar a lei como guia para a vida santa e não mais como exigência legalista, e sim como norma internalizada pelo Espírito (1986, p. 181-183). A lei, então, permanece na vida da pessoa crente como instrumento de formação espiritual: “aos que são justos pela fé, a Lei ensina as boas obras que agradam a Deus e aquelas obras nas quais Deus exige obediência”⁴⁴⁵ (Osslund, 1986, p. 184).

Cabe mencionar, para o autor, essa obediência, embora imperfeita, é fruto da fé e sinal da nova vida, e suas causas imediatas são a Palavra, o Espírito e a vontade renovada (1986, p. 187-188). Nesse ponto, Osslund (1986, p. 196) é enfático ao afirmar: “se Melanchthon tivesse unido a Palavra, o Espírito Santo e a vontade no contexto da justificação, sua posição seria

⁴⁴⁴ “[...] man is accounted or reputed righteous for Christ’s sake through faith.”

⁴⁴⁵ “[...] in those who are righteous by faith the Law teaches of good works which please God and of those works in which God commands obedience.”

claramente uma de sinergismo”⁴⁴⁶. Então, para ele, este ponto tem a ver com a nova vida da pessoa regenerada após a justificação e o recebimento do Espírito Santo, ou seja, o contexto da santificação e do terceiro uso da lei. Em seu raciocínio, a justificação forense inclui tanto a imputação da justiça de Cristo, pela graça mediante a fé, quanto o dom do Espírito Santo, que opera uma nova vida de amor e obediência na pessoa cristã (1986, p. 196-197). Essa leitura é sustentada por ele a partir de cinco argumentos interligados:

Primeiro, Melanchthon afirma veementemente nos parágrafos anteriores que a vontade humana não pode satisfazer a Lei de Deus nem produzir fé, amor a Deus ou outros afetos espirituais que Deus deseja e exige. Em segundo lugar, Melanchthon usa Romanos 8:26 no contexto imediato da conjunção de causas, um texto que se refere à condição cristã após a justificação, não à conversão inicial dos não regenerados. Em terceiro lugar, Melanchthon enfatiza que é o Espírito Santo que ajuda o espírito cristão a “reter a Palavra”. Em quarto lugar, o contexto imediatamente após as três causas exorta o cristão a não se entregar à indiferença e aos desejos naturais. Finalmente, o locus conclui com uma discussão sobre como a obediência à Lei é possível pela graça através da fé, para que os piedosos vivam agradando a Deus por causa de Cristo. Essa também é a ênfase do locus em relação ao terceiro uso da Lei⁴⁴⁷ (Osslund, 1986, p. 197).

Nesse sentido, é possível concordar com Osslund (1986) quanto à centralidade da justificação forense como ato unilateral da graça de Deus, ou seja, um juízo declaratório no qual “o homem é considerado ou reputado justo por causa de Cristo, pela fé”⁴⁴⁸ (Osslund, 1986, p. 142), sem qualquer contribuição da parte humana e, portanto, meritória. Entretanto, é possível uma leitura mais precisa das três causas em Melanchthon no que diz respeito à conversão.

Para Osslund (1986), a união entre Palavra, Espírito e vontade ocorre apenas após a justificação e dentro do processo de santificação, de modo que a vontade humana não teria papel algum no momento da conversão inicial. Mas, mesmo que Melanchthon não fale necessariamente de “conversão” ou mesmo use esta palavra, é possível inferir este tema no

⁴⁴⁶ “If Melanchthon had conjoined the Word, the Holy Spirit, and the will in the context of justification, his position would clearly be one of synergism.”

⁴⁴⁷ “First, Melanchthon strongly affirms in the preceding paragraphs that the human will cannot satisfy the Law of God or bring about faith, love of God, or the other spiritual affections that God desires and requires. Secondly, Melanchthon uses Romans 8:26 in the immediate context of the conjoining of causes, a text which addresses itself to the Christian condition following justification, not the initial conversion of the unregenerate. Thirdly, Melanchthon emphasizes that it is the Holy Spirit who helps the Christian spirit “retain the Word.” Fourthly, the context immediately following the three causes exhorts the Christian not to indulge in indifference and natural desires. Finally, the locus concludes with a discussion of how obedience to the Law is possible by grace through faith so that the pious live pleasing to God for the sake of Christ. This is also the emphasis in the locus concerning the third use of the Law.”

⁴⁴⁸ “Man is accounted or reputed righteous for Christ's sake through faith.”

contexto. O próprio texto de Melanchthon nos *Loci* de 1535 demonstra que o modelo das três causas (Palavra, Espírito Santo e vontade) está presente já no momento da conversão, e não apenas na vida cristã posterior à justificação, como defende Osslund (1986). Ao afirmar que “de fato, já que devemos começar pela palavra”⁴⁴⁹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 67; CR, 21, 376) e que “certamente não devemos resistir à palavra de Deus, mas sim nos esforçar para obedecê-la e atentar para a promessa do Evangelho, que é universal”⁴⁵⁰ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 67; CR, 21, 376), Melanchthon situa a vontade regenerada no contexto do primeiro assentimento à graça – não como causa da salvação, mas como disposição não resistente, que recebe a promessa com fé. Essa dimensão é confirmada na sequência, quando ele escreve: “quando nos preocupamos com a remissão dos pecados, devemos nos erguer e olhar para a promessa”⁴⁵¹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 67; CR, 21, 376) e “a mente deve ser encorajada a reter a palavra com todo esforço. Não se deve desencorajá-la a tentar, mas sim ensiná-la que a promessa é universal e que é preciso crer nela”⁴⁵² (Melanchthon, 1535 [2019], p. 67; CR, 21, 376). Trata-se, portanto, da conversão da pessoa pecadora pela Palavra e pelo Espírito, à qual a vontade responde sem rejeitá-la.

Ao mesmo tempo, no mesmo trecho, é possível concordar com Osslund (1986) que Melanchthon amplia esse modelo para além da conversão, referindo-se também à vida da pessoa regenerada: “essas coisas não são ditas para armar ciladas para as consciências, nem para dissuadir os homens de se esforçarem para obedecer ou crer, nem para impedi-los de tentar”⁴⁵³ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 67; CR, 21, 376). Ele também diz: “mas, embora a vontade lute contra a fraqueza, por não rejeitar a palavra, mas se sustentar nela, obtém consolação. E o Espírito Santo é eficaz por meio da palavra. Como Paulo diz [Romanos 8:26]: O Espírito nos ajuda em nossa fraqueza”⁴⁵⁴ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 67; CR, 21, 376). Assim, embora a conversão seja o início desse movimento, não contrariando em nada o movimento anterior da justificação, a união das três causas também estrutura a perseverança e a escuta da lei pela pessoa regenerada.

⁴⁴⁹ “Imo cum a verbo ordiri debeamus”.

⁴⁵⁰ “[...] certe non repugnandum est verbo Dei, sed annitendum, ut obtemperemus, et intuenda promissio Evangelii, quae est universalis”.

⁴⁵¹ “[...] ubi angimur de remissione peccatorum, erigere nos debemus, et intueri in promissionem”.

⁴⁵² “[...] hortandus est animus, ut omni conatu retineat verbum. Non est dehortandus, ne conetur, sed docendus quod promissio sit universalis, et quod debeat credere”.

⁴⁵³ “Neque haec eo dicuntur, ut laqueos iniciamus conscienciis, aut deterreamus homines a studio obediendi aut credendi, aut ne conentur”.

⁴⁵⁴ “Quanquam autem luctatur voluntas cum infirmitate, tamen quia non abicit verbum, sed sustentat se verbo, consequitur consolationem. Et Spiritus sanctus ibi efficax est per verbum. Sicut inquit Paulus [Rom. 8, 26.]: Spiritus adiuvat infirmitatem nostram”.

Nesse sentido, é possível concordar com Osslund (1986) quando ele afirma que “esses três elementos, a Palavra revelada da Lei, o poder eficaz do Espírito Santo e o coração regenerado do cristão, capacitam o crente a viver em obediência à Lei e nos frutos do Espírito, para a glória de Cristo”⁴⁵⁵ (Osslund, 1986, p. 187). Mas a proposta aqui é que esse modelo não se restrinja ao terceiro uso da lei, sendo mais bem compreendido como um elo teológico transversal que conecta justificação, conversão e santificação, sem confundir suas distinções lógicas nem diluir a prioridade da graça. Igualmente, almeja-se evidenciar que, nesse caso, é pela vontade regenerada que agora a pessoa que crê pode ouvir a lei por um novo ângulo e praticar as boas obras que a seguem.

Para finalizar seu raciocínio, Osslund (1986) explora o livre-arbítrio nas pessoas regeneradas como faculdade restaurada pela graça, pela qual quem crê pode “escolher aquilo que agrada a Deus”⁴⁵⁶ (Osslund, 1986, p. 198). Aqui, duas ressalvas se fazem necessárias. Primeiro, o que Osslund (1986) chama de livre-arbítrio dos renascidos, esta tese entende como liberdade nas pessoas nascidas (o mesmo que regeneradas), ou liberdade regenerada, uma vez que, como já defendido nos capítulos anteriores, o termo liberdade é mais fiel ao pensamento do próprio Melanchthon, no lugar do uso do termo livre-arbítrio. Em segundo lugar, tal como foi feita uma ressalva quanto à interpretação de Graybill (2010), deve-se fazer o mesmo com relação à essa colocação de Osslund (1986), pois Melanchthon, em seu texto, nunca usa “escolher” para se referir à atitude do ser humano diante de Deus (cf. capítulo 4 desta tese).

Dito isso, e retornando à argumentação, de acordo com o pensamento de Osslund (1986), a pessoa regenerada, por meio da fé, recebe a imputação da justiça, o dom do Espírito e uma vontade renovada que deseja e aprende a obedecer. Osslund (1986) interpreta, portanto, que esses três elementos – justificação, lei e liberdade – estão imbricados como etapas interdependentes de uma só economia salvífica, cuja fonte é o evangelho e cuja meta é uma obediência amorosa, ainda que incompleta, mas aceita por Deus por causa de Cristo.

A partir dessa leitura, é possível, novamente, propor algo para além de Osslund (1986), pois a liberdade cristã, tal como delineada por Melanchthon, não deve ser compreendida apenas como a capacidade de escolher exteriormente as obras que agradam a Deus, como o autor faz ao dizer que a pessoa regenerada pode escolher aquilo que agrada a Deus, mas sobretudo como a liberdade interior de assentir à Palavra e à promessa da graça. Antes de manifestar-se em obras

⁴⁵⁵ “These three, the revealed Word of the Law, the efficacious power of the Holy Spirit, and the regenerate heart of the Christian enable the believer to live in obedience to the Law and in the fruits of the Spirit, to the glory of Christ.”

⁴⁵⁶ “[...] choose that which pleases God.”

visíveis, essa liberdade se expressa no coração, na resposta íntima que, iluminada pelo Espírito e nutrida pela Palavra, não rejeita o evangelho, mas o recebe com fé. Esse assentimento inicial, embora não ativo em termos meritórios, é sinal da regeneração operada por Deus e inaugura um processo contínuo de transformação. Em Melanchthon, a verdadeira obediência nunca é meramente exterior ou forçada, mas nasce da “nova disposição” da pessoa regenerada, que se inclina a obedecer por amor e fé. O interior precede o exterior (desde os *Loci* da primeira época), a escuta da Palavra, a confiança na promessa, o desejo de agradar a Deus sempre vêm antes.

Portanto, a liberdade cristã envolve um duplo movimento: primeiro, a liberdade de crer, isto é, de dizer “sim” à graça que se oferece; depois, a liberdade de obedecer, praticando as boas obras que correspondem a essa fé viva. Tal leitura preserva a coerência da antropologia reformatória de Melanchthon, evita uma moralidade formalista e afirma a obediência como fruto espiritual, não como desempenho autônomo. Nesse sentido, a liberdade regenerada não é apenas faculdade restaurada para escolhas morais externas, mas é, antes, uma vontade reconciliada interiormente com Deus, que aprende a desejar o bem porque foi tocada pelo evangelho.

Osslund (1986) propôs, então, três eixos centrais em Melanchthon: a justificação forense como proclamação da imputação da justiça de Cristo, o terceiro uso da lei como função instrucional para as pessoas regeneradas, e o livre-arbítrio nas pessoas regeneradas como possibilidade de escolher a vontade de Deus. Ele repete isso também no capítulo 5, quando analisa os *Loci* da terceira época (1559), com aprofundamentos diversos. Como foi visto, em parte, foi possível concordar com Osslund (1986) quanto à estrutura teológica que articula justificação, lei e liberdade como elementos interdependentes em Melanchthon. Todavia, esta tese propõe um aprofundamento específico desses elementos ao buscar compreender mais precisamente o papel da vontade regenerada e da liberdade na escuta da lei e na vivência cristã posterior à justificação. A análise a seguir concentra-se, portanto, nisso.

Anteriormente, quando foi analisada a relação interdependente entre lei e evangelho e o tema do terceiro uso da lei, foi possível sintetizar a lógica de Melanchthon na seguinte linha: lei (acusação) → evangelho (reconciliação) → lei (orientação). A primeira manifestação da lei revela o pecado e condena; o evangelho entra como resposta reconciliadora, gerando fé e regenerando a vontade; por fim, essa nova condição torna possível uma escuta renovada da lei, agora não apenas como ameaça, mas como orientação para a vida cristã. Agora, pode-se expandir esse raciocínio. O trabalho que inspira a isso é o de Sarah Hinlicky Wilson (2013), em que a autora fez uma linha de raciocínio em Lutero e depois uma segunda linha como consequência. Aqui, o foco não é criar uma outra linha ou um outro raciocínio que complementa

o primeiro, mas apenas expandir, visto que em Melanchthon o pensamento é mais como um símbolo de infinito, em que um elemento sempre retoma o anterior trazendo novos elementos, e assim sucessivamente.

Nesse sentido, os três elementos anteriores permanecem, e outros são incluídos para trazer um entendimento mais completo do que acontece no humanista e reformador. Tudo em Melanchthon sempre parte da experiência da lei em seu primeiro uso, como uma acusação, porque é ela quem revela a miséria humana e, conseqüentemente, o pecado. Ao fazer isso, o resultado é o temor, a culpa e o terror da consciência. Diante das acusações da lei e da santidade de Deus, a pessoa se reconhece incapaz de cumprir a vontade divina e sente a necessidade urgente de redenção. Nesse momento, como os *Loci* da primeira época abordam, há dois tipos de pessoas diante da lei: as que tentam a todo custo se redimir por suas próprias obras, não encontrando sucesso nisso e continuando sempre angustiadas; e as pessoas que compreendem que nada podem fazer e se rendem à boa nova do evangelho. Tal evangelho nada mais é do que o anúncio da graça, a promessa de justificação gratuita em Cristo, vivificada pelo Espírito, que não apenas consola a consciência aflita, mas inaugura uma nova vida. Nesse sentido, a justificação, enquanto ato forense, não é uma transformação moral progressiva, mas uma declaração divina: a pessoa pecadora é considerada justa pelos méritos de Cristo, mediante a fé, e não por suas próprias obras ou méritos. Nessa apresentação de lei e evangelho, já se observam duas das três causas, Palavra (de acusação e de redenção) e Espírito como vivificador dessa Palavra.

A partir deste ponto, embora a justificação seja exclusivamente obra de Deus, pois é ele quem abre essa possibilidade em Cristo, e comunica o dom da fé e do Espírito, Melanchthon reconhece, na sequência, o papel da vontade regenerada. O anúncio da Palavra carrega consigo a possibilidade do dom da fé, uma vez que ela vem pelo ouvir. E o ser humano, com esse dom agora disponível e regenerado pelo que ouviu, já não resiste a essa Palavra, mas pode assentir à ela com liberdade interior. A vontade não é mais puramente passiva ou resistente; embora fraca, ela luta contra sua própria inclinação natural e, sustentada pela Palavra e pelo Espírito, não rejeita a graça. Essa resposta, por sua vez, não é a causa da salvação, mas sim fruto da obra da graça. Dessa forma, propõe-se, aqui, que o primeiro ato da liberdade cristã está na dimensão interna: a liberdade regenerada se manifesta como capacidade de desejar o bem e manter-se vinculado à promessa do evangelho. Há, portanto, uma liberdade para crer, amar e confiar, ainda que com fragilidade.

A partir desse assentimento inicial, a liberdade cristã se expande para o plano externo: a vida de obediência. Essa obediência por sua vez não é um retorno à justificação por obras,

mas sim uma expressão da nova criatura em Cristo. Aqui se localiza o terceiro uso da lei, que tem a função pedagógica e normativa e não mais condenatória, uma função formativa. A lei continua a acusar e o evangelho é sempre retomado – isso acontece a todo tempo –, mas agora, ao lado desse evangelho, a lei também instrui a pessoa regenerada na prática do bem, não como jugo, mas como guia para a santificação. Assim como no momento da conversão, também neste estágio a obediência depende da atuação conjunta das três causas: a Palavra, que instrui; o Espírito, que fortalece; e a vontade, que responde. Assim, a escuta da lei no terceiro uso exige uma liberdade ativa, que não serve para salvar, mas para obedecer por amor.

Desse modo, defende-se nesta tese que a liberdade cristã, tal como concebida por Melanchthon, articula dois momentos: uma liberdade interna, que assente à graça pela fé, e uma liberdade externa, que pratica boas obras dirigidas pela lei. Ambas dependem das mesmas causas que operam na conversão, a Palavra, o Espírito e a vontade, mas que agora se desenvolvem de forma coordenada dentro da salvação e da santificação. Propõe-se, portanto, que o modelo das três causas pode ser compreendido como um elo transversal que conecta justificação e santificação sem, contudo, confundi-las. A vontade regenerada não inicia a salvação, mas não é excluída de sua dinâmica, ela crê, ama e, posteriormente, obedece, atuando também na santificação; em ambos os casos isso não ocorre por mérito próprio, mas porque foi liberta pela graça para desejar o que agrada a Deus.

Assim, em Melanchthon, o esquema deixa de ser apenas lei (acusação) → evangelho (reconciliação) → lei (orientação) para encontrar uma forma mais madura e completa de se apresentar: lei (palavra que acusa, 1º e 2º usos) → evangelho (Palavra que reconcilia) [Espírito opera a fé] → vontade regenerada (liberdade interna) [assente à graça pela fé] → lei (3º uso, orientação pedagógica, liberdade externa) [Palavra, Espírito e vontade cooperam também na obediência]. Esse modelo mostra a progressão interna e externa da liberdade cristã: primeiro a fé assente à promessa (coração), depois a obediência se manifesta em obras (vida cristã).

A análise conduzida neste ponto permite, portanto, confirmar a hipótese de que a formulação do terceiro uso da lei por Melanchthon é consequência direta da mudança significativa em seu conceito de liberdade – mais especificamente, da introdução da vontade regenerada nesse plano. Ao reconhecer que o ser humano, pela ação do Espírito e da Palavra, passa a possuir uma vontade renovada capaz de assentir à graça e desejar aquilo que agrada a Deus, Melanchthon abre espaço para uma liberdade relativa, mas também real e funcional, que se manifesta primeiro como uma liberdade interna (desejo espiritual de assentir à graça) e se desenvolve como liberdade externa (prática das boas obras). É exatamente essa nova condição da pessoa regenerada que torna possível o acolhimento positivo da lei, e não apenas sua voz de

condenação. Surge, assim, a partir dela, uma norma pedagógica, ou seja, o terceiro uso. Essa liberdade, entretanto, nunca está separada da iniciativa graciosa de Deus, e nem se torna autônoma. Ela sempre permanece sob o auxílio contínuo da Palavra e do Espírito, em uma dinâmica de equilíbrio entre a soberania evangélica de Deus e a responsabilidade humana restaurada, elemento característico da maturidade final presente no pensamento de Melanchthon.

5.3.2 As boas obras que provêm do terceiro uso da lei

Conforme evidenciado, de acordo com a segunda e a terceira época dos *Loci*, a liberdade cristã tal qual elaborada por Melanchthon não se trata de uma abstração interior ou um certo estado ontológico da alma, mas sim uma realidade dinâmica que se manifesta em atitudes concretas. A regeneração operada pela fé, como fruto da ação conjunta da Palavra, do Espírito e da vontade que assente à graça, abre portas a uma nova disposição humana diante da lei: a pessoa não apenas ouve, mas deseja obedecer; não há apenas medo, mas sim uma nova disposição / animação ao ouvir essa lei. Essa liberdade, portanto, não é autonomia, mas sim capacidade relacional e ética de resposta à vontade de Deus.

Sendo assim, essa liberdade não é apenas “liberdade de”, isto é, liberdade do pecado, da maldição, ausência de constrangimento, mas sim, acima de tudo, “liberdade para”: liberdade para viver de maneira justa, responder à vocação divina, praticar o bem e servir ao próximo. Como fica claro a partir dos *Loci* de 1535, essa vontade regenerada se torna inclinada a Deus e ama a lei, uma vez que não está mais cativa do pecado. Dessa forma, a obediência às prescrições divinas torna-se expressão da fé, não meio de salvação.

A consequência disso é que a fé que justifica, segundo Melanchthon, sempre vai gerar frutos. E esses frutos, por sua vez, são as boas obras. Por isso, ele afirma de maneira clara e simples: “a nossa obediência, isto é, a justiça de uma boa consciência ou das obras, que Deus nos ordenou, deve necessariamente seguir-se à reconciliação [...] Sejamos, portanto, regenerados pela reconciliação, para que uma nova obediência possa começar em nós”⁴⁵⁷ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 171; CR, 21, p. 762). Logo, essa liberdade não é passiva, mas transformadora.

Nesse sentido, a liberdade cristã em Melanchthon não é uma condição meramente

⁴⁵⁷ “[...] obedientia nostra, hoc est, iustitia bonae conscientiae seu operum, quae Deus nobis praecepit, necessario sequi reconciliationem debet [...] Regeneramur igitur in reconciliatione, ut nova obedientia in nobis incoheatur”.

interna, mas se concretiza em uma vida moldada pela reconciliação com Deus e pelo agir ético no mundo. A obediência e ação da pessoa regenerada é ativa e imperfeita (uma vez que é performada por um ser humano que ainda se encontra em um mundo cativo ao pecado), mas é igualmente verdadeira porque é vivida pela fé. Como afirma Kolb (2005), Melanchthon “sempre viu essa obediência, que atende às expectativas que o Criador incorporou à vida da criatura humana que Ele tornou responsável em seu mundo, dentro de sua estrutura fundamental para a vida humana, a identidade dada pelo Espírito aos filhos renascidos de Deus”⁴⁵⁸ (Kolb, 2005, p. 85). É uma obediência vivida a partir de Cristo, como resposta à graça. Assim, “a vida neste mundo não pode ser tratada adequadamente, em última análise, sem a revelação bíblica sobre Deus e suas criaturas humanas”⁴⁵⁹ (Kolb, 2005, p. 85), o que significa que a ética da pessoa regenerada está enraizada tanto na liberdade como na escuta renovada da lei que decorrem de uma vida com Deus.

O anúncio dessa lei, portanto, continua necessário, uma vez que a pessoa cristã continua vivendo na tensão da carne e do espírito. Nesse ponto, Henry J. Eggold é enfático ao lembrar que “nosso dilema é precisamente este: não estamos no céu, não estamos perfeitamente renovados nesta vida”⁴⁶⁰ (Eggold, 1969, p. 18). A pessoa cristã, ainda que regenerada, convive com a presença da carne, como mostra Paulo em Romanos 7.23-24, ao falar de “uma outra lei nos meus membros”⁴⁶¹ que “milita contra a lei do meu entendimento”⁴⁶² (Eggold, 1969, p. 19). Isso significa que, mesmo sendo uma nova criatura, o cristão e a cristã ainda necessita da norma para que o Espírito possa instruir quanto ao caminho da vida.

Assim, a lei, nesse cenário, atua como instrumento pedagógico e guia formativo, porque a renovação do ser humano ainda não está consumada. A referência de Lutero trazida por Eggold (1969) também se aplica a Melanchthon e reforça esse ponto: “o cristão está em dois reinos ao mesmo tempo: enquanto carne, está sob a lei; enquanto espírito, está sob a graça”⁴⁶³ (Eggold, 1969, p. 19). A função normativa da lei, assim, não desaparece na vida da pessoa justificada, mas se desloca para o campo da formação ética; ela orienta, lembra e educa,

⁴⁵⁸ “[...] always viewed that obedience, which meets the expectations the Creator has built into the life of the human creature he has made responsible in his world, within his fundamental framework for human living, the Spirit-given identity of reborn children of God.”

⁴⁵⁹ “Life in this world cannot be adequately treated, in the final analysis, apart from the biblical revelation regarding God and his human creatures.”

⁴⁶⁰ “[...] our dilemma is precisely this that we are not in heaven, that we are not perfectly renewed in this life.”

⁴⁶¹ “[...] another law in my members.”

⁴⁶² “[...] warring against the law of my mind.”

⁴⁶³ “A Christian is in two realms at once. So far as he is flesh he is under the Law; so far as he is spirit, he is under grace.”

precisamente porque o ser humano ainda vive em um mundo marcado pelo pecado.

Entretanto, quais boas obras são essas ensinadas pela lei e que os seres humanos são chamados a praticar? Essa questão é central para compreender a função pedagógica da lei na vida da pessoa regenerada. Se, como foi demonstrado, a nova liberdade cristã torna possível uma escuta voluntária da lei, é preciso agora deixar claro: quais são essas obras que decorrem dessa escuta regenerada? Melanchthon oferece uma resposta clara nos *Loci* da terceira época, o texto de 1559. Ele afirma que devem ser realizadas “aquelas coisas que nos são ordenadas na palavra de Deus, e a suma delas está contida no Decálogo”⁴⁶⁴ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 172; CR, 21, p. 763). Mas ele insiste que não se trata apenas das obras externas que podem facilmente ser imitadas pelas pessoas ímpias, mas sim uma obediência que começa no interior, no coração regenerado.

Nesse sentido, Melanchthon aponta que as principais obras interiores estão associadas ao Primeiro Mandamento: crer na Palavra de Deus, temer a Deus e confiar em sua misericórdia. Disso resulta que as atitudes como fé, temor, arrependimento e oração não são meros sentimentos, mas virtudes ativas e contínuas, que definem a espiritualidade cristã e moldam a conduta da pessoa regenerada. Por isso, ele afirma: “portanto, essa mesma fé ou confiança na misericórdia é a principal boa obra, a ser exercida em todos os perigos da vida e em toda invocação”⁴⁶⁵ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 173; CR, 21, p. 763). Isso impede e protege as pessoas de interpretarem suas obras como motivo para a salvação, visto que a mais importante das obras é a atitude diante de Deus, antes das demais no mundo prático. Melanchthon é cuidadoso, no entanto, para evitar que essa ênfase na fé como obra interior seja confundida com uma obra meritória humana, e, por isso, insiste que a fé é dom recebido, não produto do esforço humano.

Com base nessa estrutura interior da fé, seguem-se, então, as demais boas obras que devem ser praticadas em conformidade com todos os outros mandamentos. Melanchthon apresenta exemplos concretos, como a oração constante, a confiança em Deus nas tribulações, a prática da justiça e do amor ao próximo, e a obediência vocacional. E, ainda, cita o caso de Jeremias, que serviu sua pátria com fé mesmo em meio ao sofrimento (Melanchthon, 2011 [1559], p. 173; CR, 21, p. 764). Nesse sentido, ao fazer um contraste entre a fé viva de Jeremias com a dúvida de Cícero, ele mostra que as boas obras cristãs não se limitam à moralidade ou à política honrada, mas são iluminadas pela certeza de estar reconciliado com Deus. Aqui se

⁴⁶⁴ “Ea, quae nobis praecepta sunt in verbo Dei, et summa comprehensa est in Decalogo”.

⁴⁶⁵ “Est igitur praecipuum opus bonum haec ipsa fides seu fiducia misericordiae, exercenda in omnibus vitae periculis et in omni invocatione”.

manifesta o verdadeiro culto espiritual, em que “os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade”⁴⁶⁶ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 173; CR, 21, p. 764), conforme João 4.23.

Neste ponto, é importante apontar algo que Eggold (1969) deixa claro: essa lei não é como um livro de casuística, ou seja, um livro que compila e analisa casos concretos e específicos, em vez de focar apenas nos princípios gerais. Pelo contrário, essa lei, “embora estabeleça normas de conduta, ela não fornece uma regra específica e claramente definida para cobrir todas as situações da vida cristã”⁴⁶⁷ (Eggold, 1969, p. 21). A consequência disso é que a outra maneira de falar dessa lei é enquanto lei do amor, em que em cada obra concreta da vida cristã, o amor deve prevalecer e ser sempre a baliza, retomando principalmente a primeira tábua dos Dez Mandamentos (amor a Deus e ao próximo). Portanto, essas boas obras revelam que o terceiro uso da lei não tem a ver com legalismo ou mera moralização. Trata-se de uma ética da fé, na qual a pessoa regenerada, por confiar na misericórdia divina, submete-se à vontade de Deus e busca obedecer de forma concreta a partir do amor. As boas obras não apenas decorrem da fé, mas também servem como testemunho da nova liberdade que escuta e segue a lei como expressão da vontade e do amor do Pai.

Assim, nesse contexto da nova vida gerada pela fé, a lei assume uma função diretiva, oferecendo à pessoa regenerada os critérios concretos para o agir cristão. Essa escuta da lei agora é possível e desejada porque o coração foi renovado pela Palavra e pelo Espírito. No entanto, o essencial aqui é que essa obediência e as boas obras que dela decorrem não nascem de um esforço moral autônomo, mas é fruto do amor despertado pelo evangelho. Por isso, Melanchthon é enfático ao rejeitar qualquer ideia de que a obediência cristã e as obras que dela decorrem possam ser realizadas pela mera diligência humana: “não devemos ceder à preguiça humana, mas já disse muitas vezes que a moral externa pode ser governada, de alguma forma, pela diligência e força humanas, e que essa diligência requer Deus”⁴⁶⁸ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 174; CR, 21, p. 765). Mas a verdadeira obediência e prática das boas obras requerem fé na reconciliação com Deus, pois “em primeiro lugar, o amor de Deus não pode existir a menos que a voz do Evangelho do perdão tenha sido ouvida”⁴⁶⁹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 174; CR, 21, p. 765). É esse amor, gerado pela fé, que dá forma às boas obras orientadas pela

⁴⁶⁶ “Veri adoratores adorabunt Patrem in Spiritu et veritate”.

⁴⁶⁷ “Although it lays down norms for conduct, it does not provide a specific, clearly defined rule to cover every situation in the Christian life.”

⁴⁶⁸ “Non indulgendum est ignaviae humanae, sed saepe dixi externos mores humana diligentia et humanis viribus utcunque regi posse, et Deum postulare hanc diligentiam”.

⁴⁶⁹ “Primum enim dilectio Dei existere non potest, nisi prius audita voce Evangelii de remissione”.

lei. Então tem-se o amor, que gera a lei, que dá estrutura às boas obras que dela decorrem, sempre balizadas também pelo amor e pelo próprio evangelho. Por isso é que esse terceiro uso sempre retoma a Palavra, o Espírito e a vontade. A formação ética da pessoa regenerada, portanto, volta constantemente ao evangelho como fonte e critério de toda boa obra, evitando tanto a hipocrisia externa quanto o moralismo desvinculado da fé.

Essas boas obras, então, conforme Melanchthon, abrangem tanto o culto interior (por meio de fé, temor, arrependimento, oração, confiança) quanto o agir exterior (especialmente nas vocações e responsabilidades no mundo). Elas se manifestam no serviço ao próximo, na justiça, nas relações sociais, na fidelidade à Palavra, no cuidado com a comunidade, no ensino, na política, no trabalho. Mas o que as qualifica como verdadeiramente cristãs não é a aparência moral, e sim o fato de fluírem de um coração que crê na misericórdia de Deus. Em essência, é uma ética moldada pela fé, vivida na liberdade de quem foi reconciliado com Deus, e expressa em atos que nascem de uma obediência voluntária, interior e espiritual. A lei, portanto, não impõe essas obras como fardo, mas as orienta como caminho de amor; um amor que crê, age e serve em liberdade.

5.3.3 Liberdade e lei como convergência ética na vida da pessoa regenerada

Com tudo que foi observado até agora, fica claro que a liberdade cristã e a lei convergem para formar um novo modo de viver no mundo, que não tem relação com medo ou mérito, mas sim provém de discernimento, consciência e gratidão. Nesse sentido, o relacionamento entre liberdade cristã e lei é dinâmico, e não meramente estático, desenvolvendo-se por meio de um movimento duplo.

De um lado, a liberdade regenerada impulsiona a pessoa que crê em direção à lei, não por medo ou imposição, mas por desejo de obedecer ao Deus salvador por amor. De outro lado, essa mesma lei, acolhida voluntariamente, molda um outro tipo de agir livre na sociedade, que se expressa de forma ética e concreta, no amor ao próximo e na responsabilidade diante do mundo. Trata-se de um agir livre que pertence às pessoas regeneradas. Por isso é que se fala aqui de um movimento duplo em que a liberdade interior aponta para a lei, que, em contrapartida, é um caminho iluminado pela liberdade. A liberdade se torna a capacidade de andar por esse caminho, não porque a pessoa está obrigada a fazê-lo, mas porque está disposta.

A correspondência entre liberdade e lei observada nos *Loci Theologici* encontra confirmação na análise de Timothy J. Wengert (1997) sobre os *Scholia* de 1534. Embora seu estudo se concentre em outro *corpus*, o que ele identifica como o surgimento de uma

compreensão dinâmica entre fé, obediência e lei coincide com o processo que, nos *Loci*, se consolida e se aprofunda. Assim, a leitura de Wengert (1997) não introduz um novo argumento, mas confirma, a partir de outra fonte e contexto, o movimento duplo entre liberdade e lei que já se mostra evidente nas três épocas analisadas.

A saber, essa compreensão do relacionamento entre liberdade e lei em Melanchthon encontra-se enraizada em seu método teológico, sintetizado na pergunta dialética *Quid sit?* (“O que é isto?”) e na busca subsequente por definições precisas (*finitiones*). Como observa Wengert (1997), Melanchthon, ao longo de sua carreira procurou usar desta definição como base para sua teologia, pois: “definições adequadas trazem clareza e certeza a um tema. Quando o tema é de natureza teológica, tal clareza e certeza tornam-se a base para uma fé clara e segura. Sem esses atributos, a consciência incerta nunca poderá alcançar o conforto e o consolo do evangelho”⁴⁷⁰ (Wengert, 1997, l. 2271). Ao levar em conta o consolo e o conforto, nota-se que em Melanchthon essa ênfase em definições não se trata apenas de um exercício metodológico, mas também pastoral / prático, posto que a clareza teológica serve ao consolo da consciência e a precisão das definições traz a certeza da salvação, já que conduz à segurança da fé.

Foi com esse método que Melanchthon reinterpretou a relação entre graça, fé e obras, em seus mais diferentes escritos, e certamente também em seus *Loci Theologici*. Em sua tentativa de encontrar um equilíbrio entre o mérito escolástico e o determinismo teológico, Wengert (1997) explica que Melanchthon reanalisou o conceito de justificação e, ao fazer isso, “chegou às suas definições por meio de uma síntese cuidadosa, uma terceira via entre a teologia do mérito proposta pelos escolásticos – João Eck e os autores da *Confutatio*, entre eles – e o antinomianismo de pessoas como João Agrícola”⁴⁷¹ (Wengert, 1997, l. 2271). Essa terceira via inaugura exatamente esse novo caminho, que compreende o dinamismo interno de sua teologia: a liberdade e a lei não são polos opostos, mas realidades que se movem reciprocamente.

Para chegar a essa formulação, Melanchthon formula a justificação como um ato puramente forense, buscando, assim, retirar qualquer noção de mérito desta definição, encontrando, portanto, a seguinte formulação básica: “a declaração forense do perdão por parte de Deus gratuitamente por causa de Cristo”⁴⁷² (Wengert, 1997, l. 2271). Contudo, essa definição

⁴⁷⁰ “Proper definitions bring clarity and certainty to a topic. When the topic is theological in nature, such clarity and certainty become the basis for clear and certain faith. Without those attributes the uncertain conscience can never attain to the comfort and consolation of the gospel.”

⁴⁷¹ “[...] arrived at his definitions by way of a careful synthesis, a third way between the theology of merit proposed by the Scholastics-John Eck and the authors of the *Confutatio* among them-and the antinomianism of the likes of John Agricola.”

⁴⁷² “[...] forensic declaration of forgiveness by God ‘gratis propter Christum.’”

forense elimina o mérito humano, mas não a ação moral. Pelo contrário, essa nova clareza teológica abre espaço para uma nova realidade, a saber, uma liberdade regenerada, interiormente transformada pela fé e também guiada pelo Espírito. E essa liberdade é chamada à obediência enquanto uma resposta e não mais como uma imposição. Assim, a formulação é a seguinte:

Para a consciência totalmente desobediente, há uma justificação gratuitamente por causa de Cristo que torna a consciência boa. Para a boa consciência, na qual ainda residem os resquícios do pecado e cujas melhores obras ainda são impuras, há, no entanto, aceitação divina da obediência imperfeita, porque a pessoa está em Cristo. Para informar a boa consciência e encorajá-la à obediência, é necessário um terceiro uso da lei⁴⁷³ (Wengert, 1997, l. 2290).

Como resultado, tem-se, então, os dois movimentos, que ficaram ainda mais claros nos *Loci*. O primeiro é o da liberdade para a lei. Essa justificação, que foi recebida pela fé, liberta o ser humano da coerção e o move de maneira espontânea em direção à obediência. Agora reconciliada, a consciência deseja obedecer a Deus. Assim, a pessoa regenerada caminha em direção à lei (não à sua acusação, mas à sua direção), não por medo e sim por amor, e essa obediência torna-se expressão da própria fé. Mas também há o movimento inverso: da lei para a liberdade. Pois essa lei, acolhida de maneira voluntária, orienta e forma a liberdade, oferecendo à pessoa regenerada uma moldura ética concreta. Por isso, Wengert (1997, l. 2290) enfatiza que, para a boa consciência, essa agora regenerada, há uma aceitação divina da obediência, mesmo que ela ainda seja impura por causa dos resquícios do pecado. Assim, essa lei não apenas condena, mas sim instrui. Se tornando necessária não para justificar, mas para manter a liberdade ordenada e fecunda.

Contudo, há ainda um passo adicional: essa reciprocidade entre liberdade e lei está fundamentada numa concepção mais ampla de fé. Nesse sentido, Melancthon entende a fé como um ato da pessoa regenerada, e não apenas como recepção passiva da graça (como inicialmente notada). Ou seja, ao invés de a pessoa apenas ouvir e não rejeitar, “a fé é muito mais a ação do indivíduo em relação à promessa da graça e ao mandamento de obedecer. Assim, Melancthon pôde falar sobre a participação ativa do indivíduo no processo antes e depois da

⁴⁷³ “For the totally disobedient conscience, there is justification "gratis propter Christum" that makes the conscience good. For the good conscience, in which still reside the remnants of sin and whose best works are still impure, there is nevertheless divine acceptance of flawed obedience because the person is in Christ. To inform the good conscience and encourage it to obedience, a third use of the law is necessary.”

justificação”⁴⁷⁴ (Wengert, 1997, l. 2290).

É esse o ponto em que a liberdade cristã se torna dinâmica: ela é uma fé ativa que primeiro, responde a graça e, em segundo, se expressa na obediência. Portanto, fica completamente claro que a justificação não elimina a ação humana; ao contrário, ela exige, portanto, faz-se absolutamente necessária no processo, que a vontade, movida pelo Espírito, participe da nova vida recebida. E aqui tem-se as três causas, como vistas anteriormente, para salvação operando também para a obediência. Dessa maneira, a sinergia continua viva, e a graça e a responsabilidade humana tornam-se complementares, e não concorrentes, como consequência, a liberdade cristã passa a ter uma forma ética concreta, visível nas boas obras e no amor ao próximo.

Em síntese, por meio do método *quid sit?* Melanchthon redefiniu a relação entre lei e liberdade como uma realidade dinâmica de reciprocidade teológica. A liberdade, que nasce na justificação forense, impulsiona a pessoa regenerada em direção à lei; enquanto a lei, agora acolhida sem medo, forma e educa essa liberdade para o amor. Como resultado, o terceiro uso da lei deixa de ser apenas uma função normativa (impositiva) e passa a ser expressão da vida ética da pessoa regenerada, no ponto em que graça e obediência se encontram.

Decerto, essas novas formulações de Melanchthon, amadurecidas entre 1534 e 1535, não ficaram restritas à uma elaboração doutrinária interna, mas tiveram impacto imediato entre seus contemporâneos. E Wengert (1997) aborda todo esse processo de maneira muito clara, evidenciando, inclusive a confusão que houve a partir das interpretações de Melanchthon, levando à discussão se as boas obras eram necessárias para salvação. O impacto inicial a todas essas mudanças, segundo Wengert (1997) foi notável. Tudo foi um processo em cadeia:

Algumas das mudanças nos Scholia — pensa-se particularmente no terceiro uso da lei — foram refinadas por Melanchthon em sua segunda edição dos *Loci* e, por sua vez, empregadas por um jovem exilado francês, João Calvino, na primeira edição de sua Instituição da Religião Cristã. A compreensão de Melanchthon sobre a relação entre justificação e boas obras também se refletiu nas discussões com o partido romano em Regensburg, em 1541⁴⁷⁵ (Wengert, 1997, l. 2290).

⁴⁷⁴ “Faith is much more the action of the individual over against both the promise of grace and the command to obey. Thus Melanchthon could speak about the individual's active participation in the process before and after justification.”

⁴⁷⁵ “[...] some of the changes in the Scholia—one thinks particularly of the third use of the law—were refined by Melanchthon in his second edition of the *Loci* and in turn employed by a young French exile, John Calvin, in the first edition of his *Institutes of the Christian Religion*.¹²³ Melanchthon's understanding of the relation between justification and good works was also reflected in discussions with the Roman party at Regensburg in 1541.”

Assim, o mesmo refinamento teológico que projetou Melanchthon internacionalmente, também gerou desconfiança dentro da própria Wittenberg, onde parte dos teólogos começou a interpretar suas novas formulações como uma reintrodução do mérito das obras.

Nesse sentido, Wengert (1997) faz um panorama, que se segue. De forma mais explícita, a controvérsia emergiu em 1536 (veja-se então que já haviam sido escritos tanto os *Scholia* de 1534, quanto os *Loci* de 1535, portanto as ideias de Melanchthon já haviam emergido em um escrito e inicialmente refinadas no outro). Tudo começa quando o pastor e ex-aluno Conrad Cordatus (1476-1546) assistiu a uma preleção do jovem teólogo Caspar Cruciger, discípulo direto de Melanchthon. Nessa aula, Cruciger afirmou “que as boas obras eram uma condição ‘sine qua non’ para a justificação”⁴⁷⁶ (Wengert, 1997, l. 2290). Essa expressão latina, *sine qua non* / “condição sem a qual não”, sugeria que as boas obras seriam uma condição indispensável à salvação. Cordatus, ao ouvir isso, entendeu que se tratava do próprio ensino de Melanchthon e reagiu fortemente, de maneira que começou a escrever cartas de protesto e denunciar o caso a outros teólogos de Wittenberg.

Cruciger, por sua vez, respondeu negando qualquer intenção em atribuir mérito humano à salvação. E explicou que “nem ele nem ninguém que ele conhecia jamais disse que ‘somos justificados por nossas obras como causa sine qua non’, mas que, em vez disso, somos justificados pela fé, sendo Cristo a ‘causa propter quam’”⁴⁷⁷ (Wengert, 1997, l. 2308). O objetivo era apenas distinguir entre a causa eficiente da justificação (Cristo) e as disposições internas da pessoa regenerada (contrição, fé e obediência). Porém, a ambiguidade do vocabulário filosófico, bem como o uso da categoria *necessitas* geraram a impressão de que Melanchthon e seus discípulos condicionavam a justificação à cooperação humana. Mesmo com essa resposta, Cordatus não se deu por satisfeito e foi pessoalmente a Wittenberg, em setembro de 1536. E em seu relato continuou a afirmar ter ouvido Cruciger dizer “que ele era discípulo de Melanchthon e que as palestras eram de Filipe”⁴⁷⁸ (Wengert, 1997, l. 2308).

A controvérsia, então, chega até Lutero, que examinou o caso e teria reagido com preocupação, chamando “o ensinamento da necessidade das boas obras como ‘a própria teologia de Erasmo’”⁴⁷⁹ (Wengert, 1997, l. 2308). Essa tensão, por conseguinte, atingiu seu ápice quando Cordatus apresentou a Lutero trechos das preleções de Cruciger sobre 1 Timóteo e Colossenses, sugerindo que Melanchthon, que ensinava sobre esse último livro naquele

⁴⁷⁶ “[...] that good works were a ‘conditio sine qua non’ for justification.”

⁴⁷⁷ “[...] neither he nor anyone he knew ever said that ‘we are justified by our works as a causa sine qua non,’ but that instead we are justified by faith, Christ being the ‘causa propter quam.’”

⁴⁷⁸ “[...] that he was Melanchthon's disciple and that the lectures were Philip's.”

⁴⁷⁹ “[...] the teaching of the necessity of good works as ‘the very theology of Erasmus.’”

período, estaria ligando a doutrina paulina da nova vida à ideia de uma condição moral para a justificação.

Enquanto responsável pela faculdade de teologia, Lutero pediu que Melanchthon apresentasse uma defesa formal. E, em carta, Melanchthon expôs os fundamentos da sua teologia e negou qualquer desvio doutrinário. Como observa Wengert (1997), ao responder às críticas de Cordatus, o que Melanchthon fez foi delinear as mudanças em sua compreensão da justificação com notável precisão. Primeiro, ele afirmou “que nunca ensinou nada diferente do que seus colegas ensinavam”⁴⁸⁰; segundo, argumentou que, ao perceber que muitos entendiam a justificação como uma “infusão da graça [...] não pela fé somente”⁴⁸¹ (Wengert, 1997, l. 2308-2337), decidiu enfatizar a imputação gratuita. Daí, segundo suas próprias palavras, “surtem, como você sabe, as seguintes questões: se somos aceitos apenas pela misericórdia, então para que serve ou como é exigida a nova obediência?”⁴⁸² (Melanchthon, WABr 7:580.18-20 *apud* Wengert, 1997, l. 2317).

Wengert (1997, l. 2317) observa que essa passagem contém “a própria admissão de Melanchthon de que a questão das boas obras surgiu especificamente de sua tentativa de esclarecer a doutrina da justificação”⁴⁸³. Nesse sentido, o próprio reformador explica que, para jovens, ele “adotou uma abordagem adaptada ao ensino (*via ad docendum accommodata*) que ocasionalmente incluía terminologia dialética (*verba dialectica*)”⁴⁸⁴ (Melanchthon, WABr7:580-81 *apud* Wengert, 1997, l. 2317). Com isso, Melanchthon reconhece que a linguagem técnica que empregava, ou seja, o uso de causa *sine qua non*, poderia gerar confusão, mas reafirma que “não elogiava as obras falsamente e negou claramente que elas merecessem a vida eterna”⁴⁸⁵ (Wengert, 1997, l. 2317), já que “ele não era tão estúpido a ponto de não saber o que significava ‘*sine qua non*’”⁴⁸⁶ (Wengert, 1997, l. 2317).

Essa resposta revela o núcleo do método teológico de Melanchthon, a saber, a dialética posta a serviço da clareza da fé. Nesse sentido, ele usava o termo necessário (*necessarium*) em um sentido moral e existencial, e não como requisito para alcançar a salvação. Sua preocupação era com a coerência lógica e pedagógica da doutrina: mostrar que a fé verdadeira não pode

⁴⁸⁰ “[...] that he never taught anything different from what his colleagues taught”.

⁴⁸¹ “[...] an infusion of grace [...] not by faith alone.”

⁴⁸² “From this arises, as you know, questions: if we are accepted only by mercy, then to what purpose or how is the new obedience required?”

⁴⁸³ “Melanchthon's own admission that the question of good works arose specifically out of his attempt to clarify the doctrine of justification.”

⁴⁸⁴ “[...] approach accommodated to teaching (*via ad docendum accommodata*) that occasionally included dialectical terminology (*verba dialectica*).”

⁴⁸⁵ “[...] he did not praise works falsely and clearly denied that they merited eternal life.”

⁴⁸⁶ “[...] he was not so stupid as not to know what ‘*sine qua non*’ meant.”

existir sem frutos, e que as boas obras são efeitos inevitáveis da justificação, não causas dela. Portanto, a intenção de Melanchthon não foi, em momento algum, condicionar a salvação às obras, mas mostrar que a obediência é a consequência inevitável da fé viva. Como conclui Wengert (1997), ao adotar uma *via ad docendum accommodata* (um método adaptado ao ensino), Melanchthon buscava “clarificar” a justificação sem enfraquecer sua gratuidade, e ao fazê-lo acabou expondo a tensão entre a necessidade ética das obras e a exclusividade da graça.

Essa controvérsia ilustra claramente o risco do método dialético de Melanchthon, pois, ao buscar definições precisas, ele se expunha à incompreensão de leitores e leitoras mais literais. Em certo modo, sua linguagem inspirada em categorias aristotélicas, provocava resistência entre teólogos que temiam qualquer retorno à teologia das causas e méritos. Mas, para Melanchthon, principalmente enquanto humanista, a dialética funciona como um instrumento de clareza teológica, servindo, portanto, à teologia, e não o contrário. Por isso, para ele, não havia confusão. Ao mesmo tempo, essa polêmica também revelou uma diferença de ênfase entre ele e Lutero. Enquanto Lutero temia que a noção de “necessidade” comprometesse a gratuidade da graça, Melanchthon encontrou nesse mesmo conceito um meio de expressar a inevitabilidade da obediência na vida da pessoa justificada.

Essa disputa terminou oficialmente em 1536, quando Cordatus, convencido por Jonas e Bugenhagen, recuou de suas acusações e escreveu a Justus Jonas em 31 de dezembro afirmando que ele “concordou em encerrar seus ataques a Melanchthon”⁴⁸⁷ (Wengert, 1997, l. 2317). Como Wengert (1997) destaca, pouco depois, ele aceitou um chamado pastoral para Eisleben, ironicamente substituindo Agrícola, o adversário antinomiano de Melanchthon. Assim, o conflito se encerrou. No entanto, suas consequências permaneceram vivas.

Em síntese, esse conflito em torno da “necessidade das boas obras” não revela uma regressão com relação ao tema da salvação em Melanchthon, mas sim o contrário, o amadurecimento de sua reflexão ética em conexão com a teologia da justificação. Nesse sentido, as boas obras são “necessárias” não para a justificação, mas na justificação, ou seja, como consequência inevitável da fé viva e expressão concreta da liberdade regenerada. Sua intenção, como reconhece o próprio Wengert (1997), e aqui concorda-se, era “esclarecer a doutrina da justificação”⁴⁸⁸ (Wengert, 1997, l. 2317) e, portanto, manter o equilíbrio entre a gratuidade da graça e a responsabilidade do crente. A partir dessa polêmica, a doutrina do terceiro uso da lei ganharia contornos definitivos: a lei, acolhida livremente, instrui a

⁴⁸⁷ “[...] “agreed to end his attacks on Melanchthon.”

⁴⁸⁸ “[...] “clarify the doctrine of justification.”

consciência e orienta a liberdade da pessoa regenerada, que encontra na obediência a forma concreta de sua fé atuante no amor.

Nos *Loci* de 1535, escritos no auge da controvérsia que havia se iniciado em 1534, sobre a “necessidade das boas obras”, Melanchthon afirma: “assim, boas obras são necessárias para a vida eterna”⁴⁸⁹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 138; CR, 21, 429). Certamente, a leitura isolada dessa frase pode sugerir o mesmo mal-entendido que já havia alimentado a disputa com Cordatus, como se o humanista e reformador atribuísse às obras um valor meritório ou até mesmo uma função causal na justificação. Entretanto, a frase completa, da forma como foi escrita por Melanchthon, oferece o equilíbrio necessário e essencial em seu pensamento: “portanto, a vida eterna não é dada por causa da dignidade das boas obras, mas gratuitamente por amor a Cristo. E, no entanto, as boas obras são tão necessárias para a vida eterna, porque devem necessariamente seguir a reconciliação”⁴⁹⁰ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 138; CR, 21, 429). Nessa formulação, a palavra “necessária” não tem sentido soteriológico, ou seja, sentido para a justificação, mas sim um sentido ético, bem como de consequência. As boas obras são “necessárias” não para alcançar a justificação, mas porque ela já foi concedida gratuitamente. A palavra “necessárias” (no latim *necessaria*) indica não uma condição causal, mas uma relação de coerência entre reconciliação e vida cristã. A fé que justifica gratuitamente produz, necessariamente, frutos, e esses frutos não são exigidos como preço, mas como expressão inevitável da gratidão e da liberdade regenerada.

É por isso que Melanchthon insiste que “a vida eterna não é dada por causa da dignidade das boas obras, mas gratuitamente por amor a Cristo”⁴⁹¹ (Melanchthon, 1535 [2019], p. 138; CR, 21, 429), o que reafirma o caráter forense da justificação e preserva a gratuidade da graça. Todo o tópico sobre as boas obras, nessa época, mantém essa linha argumentativa: as obras não são apresentadas como méritos, mas como efeitos intrínsecos da fé viva, sinais de reconciliação e manifestações concretas da nova obediência. Portanto, ao falar da “necessidade” das boas obras, Melanchthon o faz no horizonte da ética regenerada, tratando-se, assim, da necessidade do amor que procede da fé, e não da necessidade do mérito que substitui a fé.

Um ponto digno de nota é que, duas décadas depois, na terceira época dos *Loci*, em 1559, Melanchthon demonstra notável prudência e precisão ao retomar o tema das boas obras. O mesmo argumento que ele tinha expressado de forma mais direta em 1535 – “assim, boas

⁴⁸⁹ “[...] bona opera ita necessaria sunt ad vitam aeternam”.

⁴⁹⁰ “Itaque non datur vita aeterna propter dignitatem bonorum operum, sed gratis propter Christum. Et tamen bona opera ita necessaria sunt ad vitam aeternam, quia sequi reconciliationem necessario debent”.

⁴⁹¹ “[...] vita aeterna propter dignitatem bonorum operum, sed gratis propter Christum”.

obras são necessárias para a vida eterna”⁴⁹² (Melanchthon, 1535 [2019], p. 138; CR, 21, 429) – é, então, cuidadosamente reformulado: “portanto, digo de forma clara e inequívoca: a nossa obediência, isto é, a justiça de uma boa consciência ou das obras, que Deus nos ordenou, deve necessariamente seguir-se à reconciliação”⁴⁹³ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 171; CR, 21, p. 762). Com essa adaptação, o conteúdo teológico permanece essencialmente o mesmo, mas a linguagem é significativamente mais cautelosa. Melanchthon evita a expressão “necessárias para a vida eterna”, preferindo a forma “deve necessariamente seguir-se à reconciliação”, que desloca o foco da consequência escatológica (vida eterna) para a consequência ética (vida reconciliada). A obediência é apresentada como efeito necessário da reconciliação, não como condição para alcançá-la.

Essa mudança de reformulação reflete exatamente a maturação tanto teológica quanto prática. Ao escrever “digo de forma clara e inequívoca”, Melanchthon é humilde em reconhecer implicitamente a necessidade de clareza terminológica, possivelmente em resposta aos mal-entendidos gerados duas décadas antes. A substituição de “assim, boas obras são necessárias para a vida eterna” por “obediência [...] deve necessariamente seguir-se à reconciliação” elimina o risco de associar as boas obras à salvação meritória, e, ao mesmo tempo, reafirma que a sua necessidade é moral e espiritual, não jurídica ou causal. O centro da frase desloca-se da vida eterna (*vitam aeternam*) para a reconciliação (*reconciliationem*), ou seja, da recompensa divina para o relacionamento restabelecido com Deus.

Além disso, Melanchthon ainda acrescenta duas definições explicativas: “a justiça de uma boa consciência” e “as boas obras que Deus nos ordenou”, o que delimita claramente o campo da obediência. Essa, por sua vez, não é uma obediência inventada pela vontade humana ou por sacrifício enquanto mérito (que depende das obras), mas daquela que flui de uma consciência pacificada e que se manifesta concretamente nas obras que Deus mesmo escolheu e ordenou. Em termos metodológicos, essa é a aplicação madura de seu princípio dialético *quid sit?*, isto é, definir com exatidão o que se entende por obediência, justiça e boas obras, a fim de preservar o consolo da fé e o sentido do evangelho.

Essa formulação de 1559 também revela o ponto culminante do equilíbrio entre liberdade e lei. A obediência que “deve necessariamente seguir-se à reconciliação” expressa a liberdade regenerada: ela não é imposta por coerção, mas nasce de um coração reconciliado que deseja obedecer. Já a “necessidade” das boas obras é a necessidade do amor, não a do dever.

⁴⁹² “[...] bona opera ita necessaria sunt ad vitam aeternam”.

⁴⁹³ “Plane igitur et clare dico: Obedientia nostra, hoc est, iustitia bonae conscientiae seu operum, quae Deus nobis praecepit, necessario sequi reconciliationem debet”.

Sendo assim, trata-se do dinamismo interno da fé que se traduz em ética. Em vez de afirmar que as boas obras são necessárias “para” a vida eterna, Melanchthon mostra que elas pertencem “à” vida reconciliada, como uma forma concreta da nova justiça vivida diante de Deus e do mundo.

Após a controvérsia das boas obras e a reformulação cuidadosa de 1559, é evidente que, para Melanchthon, lei e liberdade não se anulam, mas se completam na vida da pessoa regenerada. Sendo assim, a convergência desses dois conceitos prepara o caminho para uma ética cristã igualmente madura. A justificação gratuita não extingue a obediência, mas a transforma em expressão de gratidão; e a liberdade cristã não rejeita a norma, mas a reconhece como forma concreta do amor, livre para agir em prol do bem de todas as pessoas.

Isso, por sua vez, confirma o que já foi visto anteriormente: a vontade, iluminada pelo Espírito, acolhe a lei não como peso, mas como caminho; e a obediência deixa de ser sinal de coerção para tornar-se sinal de consciência. Assim, antes mesmo de se desenvolver um ponto explicitamente que aponta para um agir em concordância com o terceiro uso da lei, já se percebe que a união entre lei e liberdade gera um agir cristão consciente, voluntário e amoroso, no qual a norma não é negada, mas assumida como expressão da vida reconciliada. A seguir, observam-se, portanto, as implicações desse agir que se dá de acordo com o uso da lei no pensamento de Melanchthon.

6 IMPLICAÇÕES DO TERCEIRO USO DA LEI E O HORIZONTE RELIGIOSO-MORAL EM MELANCHTHON

O terceiro uso da lei, como formulado por Melanchthon, não se trata apenas de uma função normativa que foi adicionada à sua teologia; ele é o ponto de convergência de três movimentos estruturantes de seu pensamento. Este capítulo visa a explorar essas implicações de forma sistemática, mas também sob a ótica da Ciência da Religião, mostrando como Melanchthon articula lei, liberdade e vida ética. Para isso, três pontos serão fundamentais.

Primeiramente, será feito o exercício de observar o deslocamento do centro teológico. Ou seja, será demonstrado que a lei deixa de ser entendida como norma exterior e passa a ser compreendida a partir da consciência regenerada, iluminada pela fé e reconfigurada nos seus afetos. Essa interiorização não tira da lei a sua subjetividade, mas redefine a forma como ela opera, passando a ser vista como expressão de uma subjetividade cristã transformada. Em seguida, será visto como esse deslocamento abre caminho para a passagem da lei à ética. Melanchthon coloca lado a lado a fé e a racionalidade principalmente quando reconhece que a ordem civil, a lei natural, a formação humanista e as práticas sociais pertencem ao horizonte criado, e dessa forma podem sim ser integradas à vida cristã. Contudo, isso é feito de maneira saudável, sem causar confusão com justiça evangélica. Assim, o terceiro uso é exatamente a ponte entre a vida interior e o agir no mundo, o que gera um certo *ethos* reformatório que se expressa na responsabilidade social e histórica. Por fim, analisam-se os limites desse modelo, tanto quanto à sua força quanto à sua localização histórica. A abertura a um certo comportamento ético em Melanchthon não é nada mais do que uma racionalização do agir cristão, que por sua vez não se autonomiza, sendo sempre realizado na interioridade regenerada que afirma a ordem civil, mas não produz secularização. Esses limites, portanto, mostram que o terceiro uso ocupa um espaço intermediário entre uma moral que é confessional e uma ética racional moderna, tensão que por sua vez define toda a singularidade desse conceito.

Com isso, encerra-se esta tese apontando que o terceiro uso da lei faz mais que apenas regular a vida cristã. Ele faz isso, pois conserva seu caráter acusatório, mas vai além, na medida em que abre um horizonte religioso-moral, em que consciência regenerada, racionalidade e vida social se entrelaçam. Isso, por sua vez, inaugura um modo reformatório de compreender e praticar um certo comportamento ético.

6.1 O DESLOCAMENTO DO CENTRO TEOLÓGICO: DA HETERONOMIA À CONSCIÊNCIA MORAL

A discussão empreendida no capítulo anterior apontou que o terceiro uso da lei nasce da reconfiguração profunda da liberdade cristã construída no pensamento de Melanchthon. Nos *Loci* de 1559, essa reconfiguração acaba por deslocar o centro da ética, que sai da obediência heterônoma (adesão a regras impostas) para a consciência iluminada pela fé, bem como da norma externa, para o discernimento regenerado. Este ponto aprofunda o olhar sobre esse movimento, mostrando como a interiorização da lei se torna o eixo de uma nova compreensão da ação moral. Para isso, divide-se em dois momentos. Primeiro, busca-se analisar o núcleo teológico dessa interioridade regenerada. Depois, busca-se entender as implicações antropológicas existentes, principalmente na forma como Melanchthon articula afetos, razão e formação pastoral.

6.1.1 A interioridade regenerada no terceiro uso

Em Melanchthon, a lei tem uma função na vida cristã, o que fica muito claro em seus *Loci* de 1559, mais especificamente no tópico *De Magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum* / “Sobre magistrados civis e a dignidade dos assuntos políticos” (Melanchthon, 2011 [1559], p. 401-434; CR, 21, p. 984-1015). Ali, há um deslocamento decisivo nesse sentido, que consiste não em eliminar a objetividade da lei, enfraquecer sua autoridade ou dissolvê-la em subjetividade, mas sim, situá-la no interior de uma antropologia regenerada. Ou seja, a lei deixa agora de ser exclusivamente uma norma heterônoma, imposta de fora para dentro; embora ainda acuse, a lei torna-se mais uma expressão de uma consciência moral iluminada pela fé, que por sua vez discerne a vontade divina como forma de vida.

Nesse tópico, quando Melanchthon introduz sua reflexão sobre a vida civil, ele estabelece de forma imediata que a igreja e a fé cristã não podem ser isoladas da vida concreta, pelo contrário, elas devem habitar o cotidiano das relações humanas e sociais. Exatamente por isso, ele escreve: “é necessário que ela [igreja] viva entre os homens nas economias [casas], nas políticas e nos governos, onde Deus deseja que a confissão da verdadeira doutrina seja ouvida”⁴⁹⁴ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 401; CR, 21, p. 984). Para que isso aconteça, ele

⁴⁹⁴ “[...] necesse est eam inter homines vivere in oeconomiiis, politis, imperiis, ubi vult Deus audiri confessionem verae doctrinae”.

insiste que as pessoas cristãs precisam ser instruídas não apenas no que diz respeito aos mistérios da fé ou ao próprio evangelho, mas “é necessário explicar essas coisas corretamente, habilmente, claramente, a partir de testemunhos”⁴⁹⁵ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 401; CR, 21, p. 984) acerca das ordenanças; como exemplo delas, ele cita as que regem o casamento, o governo e a ordem civil.

Essa insistência na formação moral e cívica prepara o terreno para a afirmação decisiva que aparece logo em sequência, em que ele distingue entre a instabilidade política – “sedições nas cidades, das quais surgem muitos assassinatos injustos e dissipações”⁴⁹⁶ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 401; CR, 21, p. 984) – e a verdadeira justiça, que nasce da fé. O objetivo com isso é alertar que a confusão dessas esferas leva à perda daquilo que é o mais fundamental: o evangelho, causando o seu obscurecimento, pois “enquanto imaginam que a justiça é uma espécie de nova política bárbara, na qual os homens vivem sem distinção de domínios e sem governos, perde-se a verdadeira luz da justiça interior e perpétua no coração”⁴⁹⁷ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 401-402; CR, 21, p. 984).

É precisamente esta expressão, “perde-se a verdadeira luz da justiça interior e perpétua no coração”⁴⁹⁸ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 401-402; CR, 21, p. 984), que aponta e revela o movimento antropológico que sustenta o terceiro uso da lei. Para Melanchthon, como já foi visto, a justiça cristã não consiste em estruturas políticas ou em observâncias externas, mas na ação interior da graça e na recepção da mesma pela vontade, observada nas três causas da conversão. Dessa maneira, “a justiça da qual o Evangelho é pregado é uma luz no coração que, pela fé e pelo conhecimento de Cristo, inflama as mentes para a verdadeira invocação de Deus e outros movimentos piedosos em conformidade com a Lei de Deus, e inicia a vida eterna”⁴⁹⁹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 402; CR, 21, p. 984). Aqui, Melanchthon define a justiça evangélica como uma realidade interna, uma “luz no coração”, que reorienta os afetos, as paixões pecaminosas, por meio da atuação do Espírito Santo, modela o discernimento e, posteriormente, conduz a uma obediência que é fruto da fé.

Nesse âmbito, a lei, portanto, não opera primeiramente como uma imposição externa,

⁴⁹⁵ “Ac necesse est de his rebus recte, dextre, explicare ex testimoniis”.

⁴⁹⁶ “[...] seditioes in civitatibus, unde existunt multae iniustae caedes et dissipationes”.

⁴⁹⁷ “Dum enim fingunt iustitiam esse quandam novam barbaricam politiam, in qua sine distinctione dominiorum et sine imperiis vivant homines, amittitur vera lux de iustitia interiore et perpetua in corde”.

⁴⁹⁸ “[...] amittitur vera lux de iustitia interiore et perpetua in corde”.

⁴⁹⁹ “Iustitia, de qua concionatur Evangelium, est lux in corde, quae Fide et agnitione Christi mentes accendit ad veram Dei invocationem et alios pios motus Legi Dei congruentes, et inchoat vitam aeternam”.

mas como critério reconhecido e assumido pela consciência regenerada. Com isso, nessa construção, a própria obediência civil cristã se distingue da mera coerção: ela se torna um ato da consciência, como Melanchthon insiste ao rememorar Romanos 13.5 (Melanchthon, 2011 [1559], p. 427; CR, 21, p. 1025).

Essa interiorização não elimina a dimensão externa da lei, mas a qualifica teologicamente. Melanchthon mostra isso, como sempre fez, através de exemplos bíblicos. Sobre isso, ele afirma que, na vida pública, José “em seu coração, ele carregava o verdadeiro reconhecimento e a invocação de Deus e do Mediador prometido”⁵⁰⁰ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 402; CR, 21, p. 984), ao mesmo tempo em que, no âmbito social, “usou as leis do Egito”⁵⁰¹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 402; CR, 21, p. 985). Ou seja, ele aponta que a ética cristã nasce de uma síntese: o coração iluminado pela fé e a razão que governa a ordem civil. O exemplo de José, logo seguido pelo de Daniel (que igualmente “carregava uma luz semelhante em seu coração”⁵⁰²; Melanchthon, 2011 [1559], p. 402; CR, 21, p. 985), demonstra que as duas esferas, obediência civil e piedade interior não competem, mas se entrelaçam. Assim, a justiça evangélica é a luz interior, e a justiça civil é o uso responsável das leis humanas e, ambas, são práticas da fé. Portanto, a obediência permanece.

Esse sentido da obediência é aprofundado por James M. Childs Jr em seu texto *The Third Use of the Law and Constructive Ethics* / “O Terceiro Uso da Lei e a Ética Construtiva” (1986), em que o autor enfatiza que a obediência cristã não é mero cumprimento exterior, mas resposta espontânea da fé. Ao comentar sobre a Fórmula de Concórdia, ele afirma que os regenerados respondem à lei “no amor espontâneo, ‘como se não conhecessem ordens, ameaças ou recompensas’”⁵⁰³ (Childs, 1986, p. 36). Isso ecoa o princípio de que o bem é realizado não por coação, mas por uma disposição interior produzida pela graça.

Essa obediência, segundo ele, nasce do “fruto do Espírito operando por meio do evangelho”⁵⁰⁴ (Childs, 1986, p. 36), de forma que a pessoa cristã age segundo a vontade de Deus como quem acolhe uma forma de vida amada, e não como quem submete a vontade à força de uma regra. Por isso, embora a lei mantenha seu caráter normativo, deixa de ser percebida como imposição externa: “viver e amar no evangelho não é estar livre da verdade moral que a lei proclama, nem estar livre de sua acusação; é estar livre de sua coerção e

⁵⁰⁰ “[...] in corde circumferebat veram agnitionem et invocationem Dei et promissi Mediatoris”.

⁵⁰¹ “[...] utebatur legibus Aegyptiis”.

⁵⁰² “[...] similem lucem in corde circumferebat”.

⁵⁰³ “[...] in spontaneous love ‘as though they knew no command, threat or reward.’”

⁵⁰⁴ “[...] fruit of the Spirit operating through the gospel.”

condenação”⁵⁰⁵ (Childs, 1986, p. 37). Assim, a liberdade cristã não suprime o mandamento (a lei ainda acusa), mas o torna interiormente desejável, uma conformidade alegre com o bem.

Portanto, a obediência civil e a prática da justiça não são descritas como atos mecânicos ditados pela autoridade, mas como verdadeira boa ordem, “que tanto eleva as consciências quanto é útil para a paz”⁵⁰⁶ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 427; CR, 21, p. 1025), como os *Loci* da terceira época enfatizam no tópico analisado. Childs (1986) ajuda muito a interpretar esse movimento: a interioridade iluminada pela fé não apenas conhece a lei, mas a abraça, de tal modo que o agir ético se torna fruto da liberdade, não da servidão. Em termos éticos, trata-se de uma obediência que nasce do amor – “amor espontâneo”⁵⁰⁷ (Childs, 1986, p. 36) – e que, por isso mesmo, realiza a lei como se ela nem mesmo fosse um mandamento. Dessa maneira, a consciência regenerada torna-se o ponto de encontro entre lei e pessoa cristã: não como lugar de opressão, mas como espaço onde o evangelho gera um modo novo de querer, sentir e agir, vivido com inteireza no cumprimento da lei.

A partir disso, dessa interioridade renovada e obediente, Melanchthon declara que “ela [a igreja] viva entre os homens nas economias [casas], nas políticas e nos governos”⁵⁰⁸ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 401; CR, 21, p. 984). Ele não deseja, com isso, diluir o evangelho na cultura, até porque esses âmbitos são muito bem-delimitados no seu pensamento – o evangelho trata da salvação, e a lei, das demais coisas (Gross, 2017, p. 492) –, mas sim mostrar que a fé ilumina a consciência, e esta, por sua vez, ilumina o agir.

Timothy J. Wengert (1998) elucida isso ao examinar a distinção entre “justiça divina” e “justiça civil” na obra inicial de Melanchthon, especialmente em sua exegese de Colossenses 2.23, mas que pode ser também aplicada aqui nos *Loci* tardios de Melanchthon. Ele demonstra que a separação entre fé e vida civil não gera secularização (conceito que nem mesmo existia na época de Melanchthon), mas funda uma estrutura teológica que permite compreender a ética como obediência consciente, e não como meio de salvação. Mais ainda: ao estabilizar essa distinção, Melanchthon redefine o lugar da moralidade civil dentro da ordem criada, permitindo que ela funcione segundo critérios próprios, mesmo que sob o governo divino. Já na década de 1520, Melanchthon formula uma diferença nítida entre “justiça divina concedida sem mérito por causa de Cristo (evangelho) e justiça civil empregada neste mundo pela razão humana

⁵⁰⁵ “To live and love in the gospel is not to be free from the moral truth the law proclaims, nor is it to be free from its accusation; it is to be free from its coercion and condemnation.”

⁵⁰⁶ “[...] quae et levat conscientias et utilis est paci”.

⁵⁰⁷ “[...] spontaneous love”.

⁵⁰⁸ “[...] eam inter homines vivere in oeconomiiis, politis, imperiis”.

(lei)”⁵⁰⁹ (Wengert, 1998, p. 112). Essa distinção não é filosófica, mas teológica: ela define dois “governos” ordenados por Deus, cada qual com sua finalidade própria. Por isso, Wengert insiste que Melanchthon “exigiu um núcleo teológico que colocasse a linguagem e a moral em uma esfera distinta, dada por Deus, e o evangelho em outra”⁵¹⁰ (Wengert, 1998, p. 110).

Essa divisão, longe de diminuir o valor da razão ou da vida civil, abre espaço para que a ética seja reinterpretada. Por isso, contra Erasmo, Melanchthon nega uma continuidade entre moralidade humana e justificação; contra os radicais, recusa a abolição da ordem civil. Como observa Wengert (1998), o comentário de 1527-1528 sobre Colossenses 2.23 oferece “admissão involuntariamente clara da sua dependência de Lutero neste ponto específico”⁵¹¹ (Wengert, 1998, p. 111), reforçando que a distinção entre fé e ética é parte da herança luterana e não um desvio humanista.

Ao mesmo tempo, essa distinção produz um efeito estrutural decisivo: ao atribuir à razão humana a administração da justiça civil, Melanchthon reconhece a existência de uma esfera pública regulada por princípios naturais e universais – “a ordem do mundo”⁵¹² (Wengert, 1998, p. 113) – que não deriva diretamente da justificação. É uma formulação que não seculariza a ética, mas a desloca para o interior de uma criação ordenada, em que a racionalidade civil possui uma estabilidade própria. Em um sentido mais profundo, Melanchthon não promove a secularização, mas cria uma “porta pré-secular”: uma distinção teológica que, embora inteiramente dependente de Deus, permite que a vida política seja pensada com relativa autonomia funcional.

Aplicada aos *Loci* de 1559, essa leitura ilumina a maturidade de Melanchthon. A ética não é mais um sistema externo que mede a santidade, mas o fruto interior de uma consciência iluminada pelo evangelho. Assim, a mesma consciência que reconhece a justiça civil como boa ordem criada por Deus agora pratica tanto a piedade quanto as responsabilidades sociais como atos de gratidão. Nesse horizonte, a distinção entre justiça divina e civil não divide a pessoa cristã, mas ordena as esferas de atuação: a fé reconcilia com Deus, e a ética envia ao mundo. A articulação se constitui: fé que reconcilia e razão que governa, o que permite compreender por que Melanchthon afirma autonomia funcional da ordem civil sem romper sua referência própria ao Deus criador. Observam-se avanços, portanto, mas também os limites do seu pensamento.

⁵⁰⁹ “[...] “divine righteousness bestowed without merit for the sake of Christ (gospel) and civil righteousness employed in this world by human reason (law).”

⁵¹⁰ “[...] “demanded a theological core that put language and morals in one distinct, God-given sphere and the gospel in another.”

⁵¹¹ “[...] an unusually clear admission of his dependence upon Luther on this very point.”

⁵¹² “The order of the world.”

6.1.2 Afetos, formação moral e produção da subjetividade cristã

A ética, por sua vez, nasce exatamente deste ponto de encontro: uma consciência que, iluminada pelo evangelho, reconhece a bondade da ordem civil e a vive não como imposição, mas como expressão de gratidão. Essa é a estrutura antropológica que fundamenta o terceiro uso da lei: ela é incorporada no interior da vida regenerada, espaço em que razão, afeto e consciência são transformados pela “luz no coração” que provém do evangelho.

Nesse sentido, o terceiro uso da lei não funciona apenas como um acréscimo ao sistema teológico, mas como um aprofundamento dessa antropologia da consciência regenerada. A lei é necessária porque a regeneração não elimina a razão, os afetos e a vulnerabilidade humana; entretanto, agora, ela opera dentro de um ser humano transformado, que vê a lei não apenas como uma ameaça (essa fase ocorreu no momento da confrontação com o pecado, e depois veio o anúncio da graça), mas como um guia; não como imposição (heteronomia), mas como uma forma de sabedoria.

Esse diálogo entre interioridade, afetos e normatividade aparece de modo ainda mais refinado nas análises de Eduardo Gross. Em *A Filosofia Teológica de Filipe Melanchthon* (2017), ao comentar o uso de *adfectus* nos *Loci*, o autor mostra que o termo indica “a dimensão patética que opera concretamente na existência humana” (Gross, 2017, p. 495), abrangendo tanto as decisões exteriores quanto “a própria capacidade de auto-compreensão” (Gross, 2017, p. 495). Retomando Horst Pöhlmann (1997), Gross (2017, p. 495) enfatiza que, em Melanchthon, “são os *adfectus* que condicionam a vontade”, de modo que nem intelecto nem vontade aparecem como faculdades dominantes. Isso leva a uma dinâmica precisa em que um afeto é sempre vencido por outro, e a razão, por si só, não consegue dominar os afetos “antirracionalis”, pois “a razão sozinha não está preparada” para isso, sendo necessária “a firmeza na fé” para ordenar interiormente a vida moral (Gross, 2017, p. 495-496), o que está, novamente, no espectro do pensamento de lei e evangelho em Melanchthon.

Já em *A Dimensão Prática no Pensamento de Melanchthon* (2020), Gross relaciona, então, essa antropologia afetiva com a intenção formativa de Melanchthon, de maneira que a teologia é pensada “como voltada à dimensão prática tanto no que se refere à esfera ética quanto à reorganização dos afetos interiores” (Wiedenhofer, 1976, v. 1, p. 154-156 *apud* Gross, 2020, p. 758). E a filosofia, dentro do horizonte humanista, que permeia o pensamento do autor, é definida como “sabedoria prática que visa o [sic] domínio da práxis vivencial individual e social” (Wiedenhofer, 1976, v. 1, p. 157 *apud* Gross, 2020, p. 758). Por isso, “toda a atividade

teológica é vista por Melanchthon como prático-existencial” (Gross, 2020, p. 758), o que engloba a própria reflexão como exercício de formação da pessoa, e não como especulação abstrata desconectada da vida. Nessa linha, Gross (2020, p. 760) mostra que a formação moral é inseparável da formação intelectual: linguagem, história e literatura são trabalhadas para promover uma *eruditio-scientia-sapientia* que une conhecimento e piedade, orientando o reordenamento dos afetos e a configuração da consciência cristã.

Assim, a leitura de Gross ilumina diretamente o movimento dos *Loci*: a ação ética não nasce da coerção externa da lei, mas da reconfiguração interna dos *affectus* (consciência, medo, confiança, amor, esperança à luz do evangelho / da Palavra), Espírito (ação da graça) e também da vontade regenerada. A razão é fortalecida, mas reconhecida também em sua “debilidade [...] diante dos afetos” (Gross, 2017, p. 500). E é a fé que introduz o “afeto espiritual, infundido por Deus” (Gross, 2017, p. 496), capaz de vencer os demais e orientar a vontade, então regenerada, para o bem. Desse modo, a consciência regenerada se torna o lugar privilegiado em que a lei encontra a pessoa cristã e é ativada em seu terceiro uso: não como sistema externo de normas, mas como Palavra que, interiormente acolhida e afetivamente reordenada, estrutura uma vida ética coerente.

Entretanto, nas páginas 409-411 (CR, 21, 992-904) dos *Loci* de 1559, observa-se com clareza que nada disso provém meramente dos seres humanos, quando Melanchthon afirma que a ordem civil procede da própria mente divina: “a ordem, diz ele, é, a saber, uma série de pessoas e coisas, em conformidade com a regra da mente divina que brilha em nós e de acordo com a lei da natureza, como costumamos chamá-la”⁵¹³ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 409; CR, 21, p. 992). Então, a razão humana, longe de ser autossuficiente, é na verdade o meio pelo qual essa ordem inscrita na criação se torna reconhecível. Por isso, ele enfatiza que o “conhecimento da ordem está impresso no homem”⁵¹⁴ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 410; CR, 21, p. 992); os seres humanos, diferentemente das bestas, possuem a verdadeira capacidade de discernir entre a justiça e a ordem. Dessa forma, a própria vida social é sustentada por esse princípio interior: “mas que todos saibam que estão unidos pela defesa mútua e pela segurança comum, que consiste na compensação igualitária de vontades, deveres e bens”⁵¹⁵ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 410; CR, 21, p. 992). E esse senso de ordem, segundo Melanchthon, não nasce apenas

⁵¹³ “Ordo est, inquit, videlicet series personarum et rerum, congruens ad regulam mentis divinae lucentem et in nobis iuxta Legem naturae, ut usitate vocamus”.

⁵¹⁴ “[...] sed homini impressa est ordinis notitia”.

⁵¹⁵ “[...] sed omnes sciant se inter sese devinctos esse ad mutuam defensionem et communem salutem, quae consistit in compensatione aequali voluntatum, officiorum et rerum”.

de estruturas externas, mas daquilo que está no ser humano como “conhecimento da ordem”⁵¹⁶ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 410; CR, 21, p. 992) que foi impresso nas mentes, ou seja, a própria lei natural.

Assim, ao reconhecer que a ordem civil e a lei natural se fundamentam na providência divina e que seus princípios residem no coração humano, Melanchthon estabelece o fundamento para uma certa ética – ética essa que, embora dependa da revelação, reconhece a interioridade moral como parte estrutural da criação e, por isso, é comum a toda a humanidade, incluindo as pessoas não crentes, servindo de base para a ordem civil. Essa lei natural, que é impressa na mente humana, atua independentemente da regeneração e orienta comportamentos fora do âmbito da fé cristã. Entretanto, no caso das pessoas regeneradas, essa mesma estrutura moral é retomada e aprofundada por meio da revelação. Dessa maneira, a lei que já é conhecida em sua dimensão natural, agora passa a ser acolhida conscientemente como expressão da vontade divina. Assim, nesse sentido específico, é que o terceiro uso da lei se manifesta, a saber, não como fundamento da ordem civil, mas como orientação para a vida da pessoa regenerada, pois, quando esta é iluminada pela fé, rapidamente passa a conformar interiormente sua ação à lei de Deus.

Essa leitura é amplamente confirmada pelos intérpretes modernos. A título de exemplo, John T. McNeill (1946), ao revisar sistematicamente o ensino reformatório sobre a lei natural, afirma já de início que “não há nenhuma descontinuidade real entre os ensinamentos dos reformadores e os de seus antecessores no que diz respeito à lei natural”⁵¹⁷ (McNeill, 1946, p. 168). Para ele, Melanchthon (e também Lutero) reconheceu que a lei moral está inscrita na própria constituição humana. Mas, nesse sentido, o autor acentua bem que os reformadores distinguiam entre a lei natural intacta em sua fonte divina e sua recepção enfraquecida pelo pecado. Ainda assim, eles afirmavam que certos princípios morais fundamentais permaneceram universalmente reconhecíveis: “todos os homens têm ‘um certo conhecimento natural implantado em suas mentes’”⁵¹⁸ (McNeill, 1946, p. 169), de modo que “princípios comuns ou conclusões primárias”⁵¹⁹ são “regras de todas as funções humanas corretamente chamadas de leis da natureza”⁵²⁰ (McNeill, 1946, p. 173).

É a partir desse conjunto de afirmações que McNeill (1946) interpreta a ética

⁵¹⁶ “[...] ordinis notitia”.

⁵¹⁷ “There is no real discontinuity between the teaching of the Reformers and that of their predecessors with respect to natural law.”

⁵¹⁸ “[...] all men have ‘a certain natural knowledge implanted in their minds.’”

⁵¹⁹ “[...] common principles or primary conclusions.”

⁵²⁰ “[...] rules of all human functions rightly called laws of nature.”

reformatória como uma recuperação da consciência como espaço moral legítimo: um espaço ferido pelo pecado, mas real e ainda permanente. Aplicado aos *Loci* de 1559, isso mostra que a consciência iluminada pelo evangelho não destrói a racionalidade moral, mas a purifica e ordena, impedindo que ela se torne ou legalista (pela letra) ou autônoma (pela razão isolada). A racionalidade ética, portanto, permanece como parte integrante da vida cristã regenerada, e Melanchthon a integra explicitamente como dimensão da lei inscrita no coração humano, que depois é regenerada e pode ser vivida de maneira pura na prática.

Tendo isso em mente, a partir dos *Loci* de 1559, torna-se evidente que o terceiro uso da lei não deve ser lido apenas como uma formulação doutrinária interna ao protestantismo, mas como um movimento religioso mais amplo de reorganização da normatividade. A lei continua sendo lei, mas sua função deixa de operar primordialmente por coerção externa e passa a ser mediada pela formação da consciência; ou seja, um lugar simbólico no qual a tradição articula graça, racionalidade e afetos. Sob esse ponto de vista, é possível entender o terceiro uso da lei como um processo de interiorização religioso da norma, não em um sentido de subjetivismo moderno, mas como um mecanismo próprio das religiões históricas de produzir sujeitos capazes de autorregular sua conduta a partir de uma referência que é transcendente.

A normatividade cristã, portanto, é reinscrita na interioridade, entendida aqui como categoria antropológica e não como psicologia individual. Trata-se não de um “mundo interior” privado, mas sim de um espaço que é culturalmente produzido, onde símbolos, narrativas e códigos religiosos se incorporam à pessoa religiosa, passando a orientar seu agir. Nesse sentido, a interioridade diz menos a um sentido pessoal e mais a uma forma de subjetividade que é moldada pela tradição religiosa, na qual a norma divina é interiorizada como um horizonte compartilhado de sentido.

Essa interiorização religiosa da norma, tal qual é possível observar nos *Loci* de Melanchthon, mais especificamente em seu escrito tardio, implica também uma reconfiguração da pessoa crente. A consciência regenerada funciona como o espaço simbólico onde diferentes dimensões da experiência religiosa (lei natural, afetos, graça, liberdade, racionalidade prática etc.) se articulam e são reinterpretadas. Não é, portanto, uma submissão a mandamentos externos, mas uma incorporação afetiva e também ritual de um horizonte de sentido que orienta o agir. Isso corresponde a um processo de produção de subjetividade religiosa, no qual o comportamento moral não emerge meramente como uma resposta a imposições, mas como expressão de pertencimento a uma ordem sagrada que foi interiorizada.

Nesse horizonte, abre-se o caminho para compreender a ética reformatória como um certo *ethos* religioso, e não como um código moral externo: um modo de viver no qual a

identidade cristã não é produzida pela obediência, mas reconhecida na liberdade que emerge da fé como princípio estruturante da ação. O que se delinea aqui não é, assim, apenas uma doutrina moral, mas um processo de formação religiosa da pessoa cristã, uma verdadeira pedagogia da consciência, que prepara a transição do campo da lei para o campo da ética, tema que será desenvolvido a seguir, a partir da análise dos textos de Melanchthon e de leituras secundárias.

6.2 A PASSAGEM DA LEI À ÉTICA: FÉ E RACIONALIDADE MORAL

Por meio do que foi observado no ponto anterior, o terceiro uso da lei pode ser entendido como eixo de sentido que não é apenas teológico, mas também ético. Nos *Loci* de 1559, especialmente no tópico sobre os governantes civis, a lei aparece como Palavra que, ao iluminar a consciência regenerada, reordena os afetos, a vontade e a razão. Mas esse movimento não se esgota apenas na interioridade: ele produz um modo de discernir e agir no mundo. Em outras palavras, a partir do momento em que a obediência cristã é descrita como resposta consciente, fruto da fé e não mera submissão à coerção externa, é aberto um campo propriamente ético, no qual a ação é pensada em termos de responsabilidade, discernimento e racionalidade moral. O resultado disso é que o terceiro uso da lei já não pode ser lido somente como uma cláusula doutrinária interna e pertencente à teologia da Reforma, mas sim pode ser visto como um dispositivo religioso de formação de *ethos*: existe um ponto de passagem entre a normatividade revelada e uma ética que começa a articular, de maneira sistemática, temas como fé, lei natural, razão e vida civil. É esse processo de transição da lei enquanto mandamento à ética enquanto reflexão e prática que será desenvolvido a seguir.

6.2.1 Ordem civil e lei natural: a racionalidade moral criada

Ainda nos *Loci* de 1559, no tópico analisado, encontra-se a base mais concreta para compreender como Melanchthon articula fé, lei natural e racionalidade moral. Antes de apresentar sua tese principal, ele distingue de forma cuidadosa entre ordem civil e as confusões que a perturbam, observando que “algumas ordens políticas são mais, outras menos íntegras; às vezes há mais, outras menos, confusões”⁵²¹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 407; CR, 21, p. 989).

⁵²¹ “Alias autem ordines politici alias magis, alias minus est integer; alias plus, alias minus est confusionum”.

Dito isso, ele introduz um ponto crucial que conduz toda sua reflexão: o governo civil não é produto de invenções humanas contingentes, mas pertence à própria ordem da criação. Assim, quando ele passa a perguntar “de onde vêm os governos?”⁵²² (Melanchthon, 2011 [1559], p. 408; CR, 21, p. 990), logo responde de forma categórica: “tanto o casamento quanto a ordem política são coisas instituídas e aprovadas pelo Deus eterno, pela voz divina expressa, e na medida em que ainda há bem na ordem política, ela é preservada com a ajuda de Deus”⁵²³ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 408; CR, 21, p. 990-991).

Nesse contexto, Melanchthon afirma que a ordem civil é composta “pelas próprias leis, consistentes com a razão, que unem a sociedade civil”⁵²⁴ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 408; CR, 21, p. 991). Quando ele diz que essas leis concordam com a razão, não está defendendo uma autonomia moderna da razão, mas sim a ideia de que a racionalidade humana reconhece, através da criação, os traços da vontade divina inscritos no mundo social. Portanto, a ordem civil é, no seu pensamento, uma ordem que expressa, ainda que de maneira imperfeita, a providência de Deus: um conjunto de instituições, regras e práticas que, mesmo que mudem historicamente, têm sua raiz na sabedoria criadora.

Partindo dessa premissa teológica, Melanchthon descreve a presença da lei natural no ser humano, tal como faz desde a primeira época de seus *Loci*, em 1521. Ele defende enfaticamente que “a ordem política surgiu de Deus somente porque a razão foi instilada no homem e o conhecimento das leis da natureza, o que a razão leva a julgar que essa ordem entre os homens é necessária”⁵²⁵ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 408; CR, 21, p. 991) – essa é uma fala de Peter Paludanus (da ordem Dominicana) que ele endossa imediatamente. É por isso que ele pode afirmar que, na ordem política, “os homens unidos por meio de leis vivem em sociedade civil”⁵²⁶ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 404; CR, 21, p. 987) e que essas estruturas não são convencionais, mas derivam da criação.

De forma ainda mais explícita, Melanchthon declara: “pois um juiz cristão deve seguir esta regra, que Paulo também cita em Romanos 13 [vv. 2 e seguintes]: ‘Que o magistrado honre as obras justas e castigue as vergonhosas. Mas o que é honroso e o que é vergonhoso em matéria

⁵²² “[...] unde sint imperia”.

⁵²³ “Et Coniugium et politicus ordo res sunt a Deo aeterno institutae et approbatae expressa voce divina, et quantum boni in politico ordine manet, servatur Deo iuvante”.

⁵²⁴ “[...] ipsas leges cum ratione congruentes, coniungentes societatem civilem”.

⁵²⁵ “[...] tantum a Deo ortum esse politicum ordinem dicit, quia homini ratio sit indita et notitia legum naturae, quae iudicat hunc ordinem inter homines necessarium esse”.

⁵²⁶ “[...] homines coniuncti legibus in societate civili vivunt”.

de moralidade, a lei natural julga”⁵²⁷ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 426; CR, 21, p. 1007). Assim, princípios como justiça, defesa mútua, contratos e propriedade não emergem apenas da história, mas de um “conhecimento da boa ordem” que é reconhecido pela razão humana e inscrito na constituição da criatura.

A lei natural, entretanto, não é uma revelação ao lado do evangelho, mas sim o modo como a criação carrega em si vestígios de uma racionalidade moral compartilhada. Nesse raciocínio, o espaço intermediário que Melanchthon define se torna claro: entre a lei revelada que acusa e conduz à graça e a autonomia moral moderna que ainda não existia, aparece uma racionalidade moral criada que é reconhecida pela razão e se torna pura pela fé, na qual se funda o agir ético responsável. Novamente, McNeill (1946, p. 173) confirma essa ideia, uma vez que a lei natural não foi abolida pela teologia reformatória, mas reinterpretada. Ela permanece como disposição inscrita na criação, ainda que vulnerada pelo pecado, e cabe à graça restaurar sua função ordenadora. Essa leitura reforça que a razão não é substituída pela fé, mas reconduzida ao seu papel próprio, evitando tanto a rigidez legalista quanto a pretensão de uma autonomia moral desvinculada da ordem divina. Por sua vez, essa lei que está já interiormente inscrita, é agora reconduzida pela própria lei de Deus, manifestando-se em seu terceiro uso, um agir ético e cristão na sociedade.

Essa passagem de um âmbito ao outro é esclarecida por Cesar Motta Rios (2021) que aprofunda a dimensão especificamente ética de toda essa articulação. Ele analisa a Fórmula de Concórdia, e, nesse processo, muito do que ele faz pode ser aplicado à leitura dos *Loci*. O autor é enfático ao afirmar que no pensamento reformatório há “a existência de um terceiro uso da lei de Deus, que se dá somente com relação à pessoa justificada e tem em vista a vida cristã” (Rios, 2021, p. 47). E esse terceiro uso, como ele defende, é o que dá a instrução para a pessoa cristã no âmbito de toda a sua vida. Então, ele destaca: o “terceiro uso não tem parte na justificação, mas provém dela” (Rios, 2021, p. 68). Dessa forma, a tensão entre lei e evangelho não é resolvida negando a normatividade da lei, mas dando clareza ao seu lugar: a justificação permanece inteiramente obra de Cristo, enquanto a lei, em seu terceiro uso, passa a operar como norma para a vida de quem já foi justificado(a), retomando a lei natural e a própria lei divina.

Rios (2021) ancora essa leitura em uma antropologia própria da tradição luterana, baseando-se na Fórmula de Concórdia e destacando a pessoa justificada como realidade “intermediária”, em que nova e velha criatura coexistem. Por isso ele insiste que a pessoa

⁵²⁷ “Nam hanc regulam iudex Christianus sequi debet, quam et Paulus recitat Rom. 13. [vss. 2 sq.] Magistratus tribuat honorem recte factis et puniat turpia. Quae vero sint honesta, quae turpia in moribus, diiudicat lex naturae”.

regenerada “pode e deve cooperar, embora ainda em grande fraqueza” (Rios, 2021, p. 58), o que torna necessária a presença de uma pedagogia da lei. Essa pedagogia não tem a intenção de completar a justificação, mas sim visando orientar o agir daquela “pessoa cristã real, com toda sua complexidade e necessidade” (Rios, 2021, p. 47-48). Assim, o que em Melanchthon aparece como articulação entre ordem civil, lei natural e consciência regenerada, Rios (2021) interpreta como uma estrutura que liga diretamente fé e ética: justificados pela graça, as pessoas cristãs são chamadas a viver de modo responsável “na vida que se vive aqui”, recebendo a lei não como instrumento de condenação, mas como “instrução da pessoa cristã para a vida” (Rios, 2021, p. 68). Desse modo, o terceiro uso não dilui a diferença entre lei e evangelho; ao contrário, transforma a lei em instrumento de racionalidade moral para o presente, preservando a pureza da justificação ao mesmo tempo em que fundamenta a dimensão ativa da vida cristã.

Esse conjunto de elementos permite ler os *Loci* de 1559 como um caso exemplar de como uma tradição religiosa produz uma racionalidade moral que é compartilhada. A lei natural impressa na mente, a ordem civil como ordem conforme à mente divina, a consciência iluminada pelo evangelho e o terceiro uso da lei convergem para um mesmo resultado: a fé cristã gera um modo de pensar e organizar a vida social que ultrapassa a esfera puramente confessional. Não chega a ser ainda uma ética autônoma em sentido moderno, mas uma forma de universalização do *ethos*: a partir de categorias teológicas (criação, providência, lei natural, justificação), constrói-se um discurso e acento moral capaz de orientar tanto a vida da igreja quanto a vida civil. Nesse sentido, Melanchthon não apenas preserva a lei como norma religiosa, como também a reinscreve numa estrutura em que fé e razão moral se encontram, inaugurando um espaço intermediário no qual a ética reformatória pode emergir como reflexão sobre o bem viver diante de Deus e no mundo.

6.2.2 O lado humanista de Melanchthon e um *ethos* religioso

É importante pontuar aqui que o espaço intermediário que é possível perceber nos *Loci* de 1559 entre fé e racionalidade moral não nasce de uma operação conceitual qualquer, mas está enraizado no próprio Melanchthon, que é reformador e também humanista. Essa via média se mostra agora como ancorada nesse lado igualmente humanista. Afinal, o mesmo autor que escreve os *Loci Theologici*, uma doutrina cristã, que especificamente no tópico observado aqui analisa o governo civil e a ordem política como ordem desejada por Deus, é aquele que também, nos prólogos escolares e escritos pedagógicos, pensa a vida cristã a partir da instrução intelectual, da ordenação dos costumes e da piedade prática que caminham juntas.

Enquanto *praeceptor Germaniae* (título dado a Melanchthon e bem reconhecido pela bibliografia secundária), Melanchthon não separa a teologia da organização das escolas, da redação de programas de estudo, nem da produção de manuais de Retórica e Dialética. Por isso, em muitos momentos aqui, ele foi colocado como humanista e reformador. Em outras palavras, o terceiro uso da lei e a reflexão sobre a ordem civil só se compreendem plenamente quando vistos como parte de um projeto formativo mais amplo, em que a fé gera uma forma particular de educação e de cultura.

É precisamente aqui que Sachiko Kusukawa ilumina o quadro. Em seu trabalho chamado *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon* / “A transformação da Filosofia Natural: o caso de Filipe Melanchthon” (1995), ela mostra que a filosofia natural de Melanchthon não pode ser separada de sua teologia ou de seu projeto educativo. Ela afirma que o desenvolvimento dessa área sob Melanchthon “reflete de perto questões de fé que eram imediatas e importantes para ele”⁵²⁸ (Kusukawa, 1995, p. 2). Isso significa que a pedagogia humanista não é algo apenas técnico, mas o próprio espaço através do qual fé, conhecimento e formação moral se articulam.

Kusukawa (1995) também demonstra que a reforma educativa de Melanchthon nasce dentro do contexto de sua leitura crítica à tradição escolástica e aristotélica. Ela observa que, contra os filósofos que confiavam na capacidade autônoma da razão, Melanchthon argumentava que “o homem caído não tem a capacidade de compreender Deus por sua própria razão”⁵²⁹ (Kusukawa, 1995, p. 44). Essa crítica não implica em rejeição da razão, mas em sua reinscrição em um quadro no qual linguagem, estudo e método servem à formação cristã. Por isso, Kusukawa (1995) insiste que a filosofia natural de Melanchthon é construída sobre materiais clássicos e contemporâneos, mas também e sempre orientada por preocupações religiosas, sendo esse o âmbito que reflete as preocupações de fé dele, como já debatido. Assim, as artes liberais (gramática, dialética, retórica) são compreendidas como disciplinas que organizam o pensamento de modo que o ser humano seja capaz de reconhecer a ordem criada, e não como exercícios meramente literários.

Esse ponto aparece com força quando a autora descreve como Melanchthon remodela a tradição filosófica buscando integrá-la à teologia. No contexto da crítica às interpretações aristotélicas, ela mostra que, para Melanchthon, “Aristóteles e os teólogos que o utilizaram confundiram e esgotaram os estudantes com artimanhas, obstruindo a mensagem do

⁵²⁸ “[...] closely reflects issues of faith which were immediate and important to him.”

⁵²⁹ “[...] fallen man does not have the ability to comprehend God by his own reason.”

Evangelho”⁵³⁰ (Kusukawa, 1995, p. 44). Assim, a necessidade de reformar a filosofia não tem, portanto, finalidade puramente metodológica, mas pedagógica e religiosa: purificar o ensino e orientar a mente para uma leitura do mundo conforme o evangelho. Daí se segue que a formação humanista (que abrange retórica, dialética e história) deve proporcionar aos estudantes um modo de julgar, interpretar e agir coerentemente com a fé cristã.

Esse enquadramento permite situar o terceiro uso da lei dentro de um projeto antropológico mais amplo. A articulação entre fé, afeto, razão e ordem civil encontra seu meio institucional precisamente nesse humanismo: escolas, currículos, comentários e exercícios retóricos. A educação não apenas transmite conteúdos, mas, para Melanchthon, forma a visão moral das pessoas. A partir de Kusukawa (1995), torna-se nítido que o *ethos* protestante melanchthoniano, ou seja essa combinação de consciência regenerada, lei natural e responsabilidade civil, depende estruturalmente da pedagogia humanista que ele reformulou e institucionalizou.

A leitura de Kusukawa (1995) deixa claro que o humanismo de Melanchthon não é apenas um pano de fundo cultural, mas o ambiente intelectual que molda sua visão sobre razão, linguagem, pedagogia e uso político do conhecimento. Mas, se Kusukawa (1995) evidencia a integração entre filosofia natural, teologia e educação, Eduardo Gross (2020) continua nessa mesma linha e enfatiza como essa matriz humanista adquire, em Melanchthon, uma dimensão prática orientada para a formação de juízo, a ordenação da vida civil e a educação cristã. Gross (2020) demonstra que dialética, retórica e pedagogia não são acessórios eruditos, mas elementos estruturais daquilo que Melanchthon concebia como tarefa formativa da teologia e da filosofia moral.

A partir de uma análise minuciosa de Gross (2020), torna-se claro que o humanismo de Melanchthon assume uma forma peculiar: ele não se reduz à recuperação filológica das fontes clássicas, mas sim é assumido como modelo de formação prática do pensamento. Como Gross (2020) aponta, Wilhelm Maurer (1967-1969) já havia observado que, em Melanchthon, mesmo desde sua juventude, a orientação do pensamento é prática e fundada na relação entre dialética e retórica – de forma que, para ele, essa relação é tão estrutural que separar dialética da retórica leva a “quimeras e obscurecimento”, enquanto separar retórica da dialética a reduz a mero “falatório” (Gross, 2020, p. 754). Entender isso é fundamental porque apresenta o humanismo de Melanchthon como não meramente literário, mas como um método de formação do juízo.

⁵³⁰ “Aristotle and the theologians who used Aristotle, have confused and exhausted students with chicanery, obstructing the message of the Gospel.”

O resultado disso, como apontado por Gross (2020), é que existe uma dupla dimensão, rigor dialético e força retórica, que constitui o núcleo da prática intelectual de Melanchthon. Sua perspectiva humanista caminha no sentido de valorização dessa dimensão prática, tanto no que toca à ética quanto ao ordenamento dos afetos interiores, tal qual mostrado por Siegfried Wiedenhofer (1976 *apud* Gross, 2020, p. 754-755). Todavia, para o ponto central desta tese, o relevante é notar que essa dimensão prática está ancorada na recuperação humanista das artes da palavra, que por sua vez não é separada da própria análise da Palavra de Deus e sua prática.

Nesse sentido, Gross (2020) aponta que esse quadro é aprofundado Günter Frank (1995), que mostra que Melanchthon não adota a dialética como mera técnica lógica, mas como instrumento pedagógico de formação da razão. Ou seja, em Melanchthon, a dialética é sempre compreendida dentro de um horizonte de “reflexão e prática” (Gross, 2020, p. 756). Isso quer dizer que, como arte, ela permite ao estudante não apenas argumentar, mas discernir, julgar e agir. Isso alinha diretamente o humanismo com o *ethos* religioso: instruir é ordenar. Ainda sobre a dialética, com auxílio de Hans-Peter Neumann (2017), Gross (2020) enfatiza que Melanchthon entende a dialética como *ars artium*, “instrumento cujo domínio permite conhecer” e que ensina simultaneamente “a aprender e a ensinar” (Gross, 2020, p. 756). Nesse sentido, a dialética não é um fim em si, mas uma prática reflexiva voltada à vida, e, portanto, uma ponte entre formação intelectual e formação ética.

Como consequência direta disso, tem-se, então, a própria educação humanista e o próprio desenvolvimento pedagógico de Melanchthon. Nesse ponto, o destaque de Gross se torna fundamental. Ele aponta que Melanchthon carrega uma concepção formativa que articula *eruditio, scientia e sapientia*, isto é, instrução intelectual, conhecimento metódico e sabedoria prática, três dimensões que “interligam conhecimento e piedade” no coração do humanismo reformatório (Gross, 2020, p. 760). Assim, a educação não é um adorno cognitivo, mas o lugar em que linguagem, história e filosofia se unem para formar o juízo moral e ordenar a vida prática. Em Walter R. Bouman (1999), encontra-se o respaldo necessário para isso, como já destacado anteriormente, pois ele enfatiza que Melanchthon foi reconhecido já em vida como *praeceptor Germaniae*, “o professor da Alemanha”⁵³¹ (Bouman, 1999, p. 35), justamente porque ele assumiu para si a tarefa de moldar a formação cultural da juventude.

Nesse sentido, é válido destacar que Melanchthon nunca foi pastor, mas sempre reformador e professor ativo. Essa foi a sua singularidade, como mostram Claudete Beise Ulrich e João Klug (2016). Em sua atuação, ele não exerceu apenas influência em um ou outro âmbito,

⁵³¹ “The teacher of Germany.”

mas nos dois, e assim ele teve uma influência determinante na formação intelectual, moral e institucional da educação e também do protestantismo nascente. Nessa via, os autores contribuem para perceber Melanchthon nos diferentes segmentos em que atuava, tendo em conta mais o seu lado como pedagogo.

Como docente e reformador da Universidade de Wittenberg (Ulrich; Klug, 2016, Melanchthon articulou humanismo, teologia e educação em um único projeto pedagógico. Em sua atuação, ele conduziu a reforma universitária de Wittenberg, estruturando currículos, consolidando o estudo das línguas clássicas e criando um modelo de formação que unia humanismo e fé cristã. Mas, além de atuar na universidade, ele criou ainda o *Melanchthonhaus*, ou “Casa de Melanchthon” (Ulrich; Klug, 2016, p. 157-158), que funcionou como extensão desse ideal: um espaço híbrido entre vida doméstica e escola, de forma que a sua própria casa se tornou “um local de encontro internacional, onde circulavam os mais diferentes conhecimentos. Ao mesmo tempo, era um espaço ecumênico, pois os estudantes também vinham de variadas tradições religiosas e diferentes lugares” (Ulrich; Klug, 2016, p. 158). Ali, os estudantes homens vinham morar juntamente com ele e sua família, e o dia era quase que litúrgico, integrando o estudo das línguas, a disciplina moral e a piedade cotidiana.

Porém, Melanchthon não se limitou ao ambiente universitário ou mesmo à sua própria casa / escola. Sua influência e atuação ultrapassou esses ambientes e chegou também ao espaço escolar, uma vez que ele foi o sistematizador do ensino das escolas de latim em três níveis progressivos, tornando-se com isso o verdadeiro “inventor da escola secundária” (Ulrich; Klug, 2016, p. 163) no contexto protestante. Assim, o modelo criado por ele não ficou apenas em seu contexto, mas se expandiu pela Saxônia e alcançou seu desenvolvimento mais emblemático na fundação da escola de Nuremberg (1526), onde Melanchthon ofereceu diretrizes curriculares e pronunciou o célebre *Oratio in laudem novae scholae* (“Discurso em louvor da nova escola”), que os autores apontam como importante não só para a escola, mas também para a busca da excelência em educação. Nesse discurso, o humanista e reformador defendeu o seguinte:

O que traz maiores benefícios aos humanos do que os antigos escritos? Nenhuma arte, nenhum ofício verdadeiro e nenhum produto agrícola, nem mesmo junto a Hércules, nem mesmo os frutos da terra, nem mesmo o sol que muitos consideram ser o criador da vida, é tão necessário do que o conhecimento das ciências, dos textos antigos. Porque sem lei, sem direito e sem piedade / religião, nem o estado, nem as comunidades, nem as associações humanas podem se manter, e as pessoas serão como animais selvagens, se a ciência perecer [...] (Schwab, 1997, p. 109 *apud* Ulrich; Klug, 2016, p. 166).

Aqui fica claro o projeto educacional de Melanchthon. Quando ele afirma que nenhum

bem supera “o conhecimento das ciências e dos textos antigos”, estabelece que a escola é o próprio alicerce da vida humana ordenada. A partir dessa visão, a excelência acadêmica não é um mero luxo intelectual, mas é a própria condição para a preservação da lei, da justiça e da convivência civilizada. Para além disso, quando ele adverte que sem educação “as pessoas serão como animais selvagens”, ele não está exagerando, mas afirmando que a formação intelectual e moral é aquilo que humaniza, que sustenta o Estado e que impede a desordem e destruição social. Contudo, mais do que esses pontos de importância, fica claro que para ele a escola não é apenas uma iniciativa pedagógica, mas sim um instrumento de construção da humanidade e da ordem civil, expressão máxima de sua convicção de que a educação é o caminho pelo qual Deus preserva e aperfeiçoa a vida comum.

Pensando, então, nessa juventude que era alcançada por ele, Bouman (1999) observa que, enquanto Lutero oferecia a força carismática da Reforma, foi Melanchthon quem “gerenciou o poder para que pudesse ser transmitido e internalizado pelas gerações seguintes”⁵³² (1999, p. 35). Por meio da organização das escolas, dos currículos, da retórica e da dialética, o humanista e reformador implementou um modelo educacional que convertia os princípios da fé em hábitos de pensamento, de virtude e de convivência.

O eixo estruturante de tudo isso, por sua vez, é a própria linguagem, como enfatiza Gross (2020). Ela é “o espaço de abertura da compreensão”, condição para a constituição da vida social e para o próprio discernimento moral do mundo (Gross, 2020, p. 762). Nesse quadro, retórica e dialética deixam então de serem meramente instrumentos escolares, e se tornam artes formativas, capazes de moldar o *ethos* cristão ao ensinar a ordenar argumentos, moderar afetos, interpretar Escrituras e reconhecer a lógica interna da ordem civil. A linguagem é, portanto, para Melanchthon, a mediadora universal entre fé e vida: é por meio dela que a doutrina se torna compreensível, que a consciência é formada, que a comunidade julga e age, e que a educação se transforma em prática ética. Fica claro, então, que o humanismo de Melanchthon não é uma esfera paralela à teologia, mas é o meio concreto pelo qual a fé assume forma cultural. Ou seja, um humanismo cristão em que gramática, história, retórica e filosofia convergem para produzir um sujeito que vive a partir da criação divina, responde ao chamado do evangelho e participa responsabilmente da vida pública.

Com base nessa síntese humanista-religiosa, nota-se que o ponto para o qual isso tudo converge é a própria ética em Melanchthon. Nesse âmbito, partindo da justificação por graça e fé como “novo ponto de partida” da reflexão moral, Gross (2023) mostra que a Reforma obriga

⁵³² “[...] managed the power so that it could be transmitted and internalized by succeeding generations.”

Melanchthon a reformular a função da ética e da lei: a lei civil é compreendida como instituição divina destinada a preservar a ordem social, enquanto o uso teológico da lei revela a incapacidade humana de alcançar a justiça por seus próprios méritos (Gross, 2023, p. 125-126). Por meio disso, a ética já não é mais apenas um catálogo de regras reveladas, mas sim o espaço em que a racionalidade criada (que por sua vez é iluminada pela distinção entre lei e evangelho) discerne como ordenar a vida comum.

Como Gross (2023) observa, já em 1521, Melanchthon desenvolveu essa dinâmica entre lei e evangelho como hermenêutica estruturante de seu pensamento: a lei mantém sua função de denunciar o pecado e organizar a convivência, mas a justificação se situa sempre “em outra esfera, não na da lei ou da ética, mas na do evangelho” (Gross, 2023, p. 127). Disso resulta a concepção de uma ética marcada pela ambiguidade e pela incompletude da vida concreta: em vez de oferecer respostas definitivas, ela se apresenta como “um lugar de decisões pessoais”, no qual a pessoa crente, liberta pela graça, assume escolhas sempre sujeitas ao erro, mas orientadas pela responsabilidade diante de Deus e do próximo (Gross, 2023, p. 127).

Como tal, quando Gross (2023) caracteriza o aspecto filosófico-humanista dessa ética, ele sublinha que ela diz respeito ao “ordenamento da existência no mundo”, ou seja, ao aspecto exterior da vida humana e à relação com o social e o político, sem jamais se tornar autônoma em relação à sua fundamentação teológica (Gross, 2023, p. 131-132). Ao mesmo tempo, a marca humanista permanece visível, visto que os ideais éticos são também inspirados pela busca da convivência harmoniosa, civilidade e educação moral, e “as instituições religiosas e educacionais devem estar a serviço de uma educação moral” (Gross, 2023, p. 133).

É com base nesse horizonte que se torna possível compreender que o terceiro uso da lei não é o acréscimo tardio, mas sim a forma madura dessa ética reformatória: uma ética que permanece teologicamente ancorada na distinção entre lei e evangelho, mas que assume plenamente a tarefa de ordenar a vida civil e de formar um *ethos* cristão no interior da história. Essa é a própria síntese final entre o humanismo e a teologia da Reforma: uma ética que nasce da justificação, opera na criação e se realiza de maneira pedagógica na formação da consciência cristã.

6.2.3 Do terceiro uso à ética reformatória: ser uma pessoa cristã no mundo

Como tem sido observado, o terceiro uso da lei não é apenas um acréscimo à própria doutrina, mas o ponto em que a reflexão de Melanchthon se abre para um agir propriamente ético. O terceiro uso não traz consigo a necessidade de reforçar a condenação do pecado, pois

isso já é feito pelo segundo uso (teológico); tampouco traz consigo a imposição de uma ordem civil, já que isso é feito pelo primeiro uso (civil). Nada disso é revogado, apenas não é o foco principal desse novo uso. Nesse sentido, o terceiro uso propriamente dito emerge quando Melanchthon se pergunta: como vive a pessoa cristã justificada dentro da história? Na resposta a isso, a lei não é mais experimentada como uma ameaça, mas como uma direção; não como um instrumento condenatório, mas como forma de discernir o bem no mundo criado. Nesse movimento, então, chama-se a pessoa cristã a uma vida em que a fé e a razão moral se encontram, inaugurando o que se pode chamar, com pleno rigor, de ética reformatória.

Nos *Loci* de 1559, no tópico em análise, “Sobre magistrados civis e a dignidade dos assuntos políticos”, Melanchthon não apenas oferece uma doutrina política, mas descreve, com grande precisão, como a vida cristã se expressa de maneira concreta na ordem civil. Nisso, ele abrange tanto cristãos e cristãs comuns quanto magistrados. Cristãos e cristãs comuns participam da sociedade por meio da obediência, da oração, e do serviço que “eleva as consciências”⁵³³ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 427; CR, 21, p. 1025), como já foi observado. Já os magistrados, enquanto instituídos por Deus, preservam a justiça, promovem o bem comum e protegem a ordem criada.

Esses dois âmbitos, o agir cotidiano do e da fiel e a responsabilidade pública da autoridade, constituem, juntos, um quadro completo do que se pode chamar como “a vida que se vive aqui”, o que permite observar nos *Loci* uma certa ética já em operação antes mesmo de ser conceitualmente nomeada como tal pelo autor. A seguir, examina-se, então, primeiro o agir do cristão e da cristã na sociedade, e em seguida o agir dos magistrados, por meio das páginas centrais desse tópico para mostrar como Melanchthon articula fé, consciência e vida pública.

Nos *Loci* de 1559, fica muito clara a forma como o cristão e a cristã comum deve agir na sociedade, articulando ordem civil, obediência e testemunho público. Melanchthon não deixa dúvida de que a vida cristã se desenrola no interior das estruturas ordinárias da existência – no âmbito doméstico, político e governamental (Melanchthon, 2011 [1559], p. 401; CR, 21, p. 984), – onde a confissão da verdadeira doutrina deve ser ouvida e vivida. Portanto, a vida cristã não se limita apenas ao culto ou ao espaço eclesiástico, pelo contrário, ela se desenrola no ambiente doméstico e na vida civil.

Essa presença pública, por sua vez, exige formação e instrução adequadas (Melanchthon, 2011 [1559], p. 401; CR, 21, p. 984), uma vez que fiéis devem ser preparados(as) para lidar corretamente com questões relacionadas ao casamento, ao governo e à justiça. Ao

⁵³³ “[...] levat conscientias”.

mesmo tempo, Melanchthon identifica os perigos que ameaçam a vida civil, no que diz respeito a falsas doutrinas ou expectativas utópicas que se infiltram no imaginário público. Por isso, ele denuncia as “sedições nas cidades, das quais surgem muitos assassinatos injustos e dissipações”⁵³⁴ e a ideologia que imagina “uma espécie de nova política bárbara, na qual os homens vivem sem distinção de domínios e sem governos”⁵³⁵ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 401; CR, 21, p. 984).

Contra essas ilusões anárquicas, Melanchthon fundamenta o agir cristão na justiça interior produzida pelo evangelho. Ele diz: “a justiça da qual o Evangelho é pregado é uma luz no coração que, pela fé e pelo conhecimento de Cristo, inflama as mentes para a verdadeira invocação de Deus e outros movimentos piedosos em conformidade com a Lei de Deus, e inicia a vida eterna”⁵³⁶ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 402; CR, 21, p. 984). Isso quer dizer que a pessoa cristã vive no mundo movido não pela obediência externa, mas sim por uma justiça interior que a conduz a comportamentos piedosos no âmbito doméstico, profissional e comunitário. Assim, a ética cristã brota do encontro entre a fé e a responsabilidade civil, ponto estruturante da teologia ética de Melanchthon.

Toda essa compreensão se aprofunda quando o humanista e reformador descreve a dignidade dos trabalhos cotidianos, enquadrando-os dentro da ordem social desejada por Deus. Ele afirma que “Deus criou a raça humana para a sociedade”⁵³⁷ e que os vínculos que sustentam essa vida – “a geração, a educação, o governo, os contratos e as artes [e ciências]”⁵³⁸ – foram instituídos por Deus (Melanchthon, 2011 [1559], p. 423; CR, 21, p. 1005). Assim, a vida civil não é um mero arranjo pragmático (voltada apenas para o âmbito prático e voltada para resultados), mas é parte da própria estrutura da criação; exatamente por isso Deus criou o ser humano “para a sociedade, cujos laços são os magistrados, as leis e os cargos políticos”⁵³⁹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 423; CR, 21, p. 1005).

Nesse momento, Melanchthon apresenta quatro diretrizes fundamentais para a conduta cristã no mundo. Primeiro, ele afirma que a vida cristã começa pela obediência, pois “nessas obrigações, nossa obediência a Deus deve ser declarada”⁵⁴⁰ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 423;

⁵³⁴ “[...] seditioes in civitatibus, unde existunt multae iniustae caedes et dissipationes”.

⁵³⁵ “[...] novam barbaricam politiam, in qua sine distinctione dominiorum et sine imperiis vivant homines”.

⁵³⁶ “Iustitia, de qua concionatur Evangelium, est lux in corde, quae Fide et agnitione Christi mentes accendit ad veram Dei invocationem et alios pios motus Legi Dei congruentes, et inchoat vitam aeternam”.

⁵³⁷ “Deus condidit genus humanum ad societatem”.

⁵³⁸ “[...] generationem, educationem, gubernationem, contractus, artes”.

⁵³⁹ “[...] ad societatem, cuius vincula sunt Magistratus, Leges, Politica officia”.

⁵⁴⁰ “[...] in his officiis obedientia nostra erga Deum declaranda est”.

CR, 21, p. 1005), indicando que a própria submissão às autoridades legítimas é, na verdade, a expressão mais clara de obediência última ao próprio Deus. Em segundo lugar, essa obediência se desdobra em testemunho público, de maneira “que nossa confissão brilhe na sociedade”, para que, na convivência cotidiana, se cumpra “o propósito de difundir amplamente o conhecimento de Deus e de Seu Filho, nosso Senhor Jesus Cristo”⁵⁴¹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 423; CR, 21, p. 1005). O terceiro ponto é a perseverança nas tribulações da vida civil, pois Melanchthon reconhece que “a economia [vida doméstica] e a política estão repletas de enormes dificuldades e perigos”⁵⁴², mas insiste precisamente “que a Fé e a Invocação brilhem nessas misérias e perigos”⁵⁴³ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 423; CR, 21, p. 1005), mostrando que as dificuldades não anulam, mas aprofundam a necessidade da fé. Ao final, ele aponta que todas essas dimensões convergem para o serviço amoroso e o culto, uma vez que a pessoa cristã, ao cumprir suas tarefas, deve divulgar o conhecimento de Deus e suas obras civis e domésticas são compreendidas como atos de adoração a Deus, tornando-se “sacrifícios ou adoração a Deus, ou seja, obras pelas quais Deus se considera digno de ser honrado”⁵⁴⁴ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 423; CR, 21, p. 1005). Assim, a obediência, o testemunho, a perseverança e o serviço configuram uma ética do cotidiano que à sua maneira transforma a participação social em espaço de culto e responsabilidade cristã.

Esses quatro elementos, juntos, constroem uma ética profundamente cotidiana, em que o agir moral não se reduz meramente a momentos extraordinários, mas sim se manifesta no ritmo comum da vida social: obediência às estruturas legítimas, testemunho constante, perseverança na adversidade e serviço caridoso ao próximo. É uma ética, portanto, que se realiza no mundo e não fora dele. Nesse sentido, a participação social da pessoa cristã se torna campo de serviço, culto e responsabilidade, uma vez que a fé não o remove da ordem terrena e nem deve afastá-lo da sociedade, tal como feito pela ordem monástica muito criticada por Melanchthon principalmente nos *Loci* da primeira época. Na contramão disso, a participação social se torna campo de culto, serviço e responsabilidade, pois a fé não tira a pessoa dessa ordem terrena, mas a forma para habitá-la de uma maneira específica, como testemunha do evangelho e da paz civil.

Assim, nos *Loci* de 1559, Melanchthon apresenta a vida civil como vocação, a ética cotidiana como forma de culto e a ordem política como cenário próprio da ação cristã. Por causa

⁵⁴¹ “[...] ut late propagetur notitia Dei et Filii eius, Domini nostri, Iesu Christi”.

⁵⁴² “[...] sint aerumnarum et periculorum ingentium oeconomiae et politicae.”

⁵⁴³ “In his miseris et periculis luceant Fides et Invocatio”.

⁵⁴⁴ “[...] sacrificia seu cultus Dei, id est, opera, quibus Deus iudicat se honore affici”.

de todos esses componentes, a ética da pessoa cristã comum não é periférica à teologia, mas sim expressão concreta de uma antropologia reformatória que articula fé, lei, criação e responsabilidade histórica.

Ainda nesse tópico, Melanchthon também discute a autoridade civil. Ele a fundamenta diretamente na ação providencial de Deus sobre a história. Como tal, a autoridade não nasce da convenção humana, mas da própria ordem criada por Deus: “Daniel 2 [v. 21]: Deus remove reinos e os estabelece, isto é, os faz prosperar e perdurar”⁵⁴⁵ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 411; CR, 21, p. 993). Nesse sentido, o próprio governo é guardado por Deus, pois “Salmo 126 [v. 1]: Se o Senhor não guardar a cidade, em vão vigia quem a guarda”⁵⁴⁶ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 411; CR, 21, p. 993). E, por isso, “Deus é o guardião do estado civil; portanto, ele o aprova”⁵⁴⁷ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 411; CR, 21, p. 993). Melanchthon reforça o caráter ético dessa aprovação ao recordar “Provérbios 16 [v. 11]: Balança e peso são os juízos do Senhor”⁵⁴⁸ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 411; CR, 21, p. 993), e que Deus ordena: “Isaías 1 [v. 17]: Busquem a justiça, socorram o oprimido, defendam a viúva”⁵⁴⁹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 411; CR, 21, p. 993). A autoridade civil, portanto, é da vontade de Deus, regulada pela justiça divina e necessária para combater tanto o ceticismo político quanto os impulsos anárquicos que rejeitam toda ordem.

A partir de tudo isso, Melanchthon passa a descrever, então, a função concreta dos magistrados: governar com integridade, administrar com justiça e manter a paz social. Nesse sentido, para ele, o ensino de João Batista em Lucas 3 é decisivo: “não exijam mais do que o estipulado [...] Não perturbem ninguém, nem caluniem [...] Contentem-se com seus estipêndios [salários]”⁵⁵⁰ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 411; CR, 21, p. 993). Esse sermão, para Melanchthon, “aprova o Estado político, os julgamentos e o exército”⁵⁵¹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 411; CR, 21, p. 993). Para ele, o governo deve, sim, cobrar impostos (sem extorsão), manter a ordem (sem violência injusta) e distinguir entre a instituição civil (que é boa e necessária) e a corrupção (induzida pela malícia humana).

Para mostrar que isso é possível, ele acrescenta exemplos de governantes piedosos que

⁵⁴⁵ “Dan. 2. [vs. 21.] Deus transfert regna et constituit, id est, efficit, ut floreat, durent”.

⁵⁴⁶ “Psal. 126. [vs. 1.] Nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat, qui custodit eam”.

⁵⁴⁷ “Custos est Deus civilis status, ergo eum approbat”.

⁵⁴⁸ “Prov. 16. [vs. 11.]: Libra et Pondus iudicia Domini sunt”.

⁵⁴⁹ “Ies. 1. [vs. 17.]: Querite iudicium, subvenite oppresso, defendite viduam”.

⁵⁵⁰ “Ne plus, quam constitutum est, poscite [...] Neminem concusseritis, neque calumniemini [...] Contenti estote stipendiis vestris”.

⁵⁵¹ “[...] politicum statum, iudicia, militiam approbat”.

serviram a Deus em seus ofícios: “Adão, Enoque e Noé também foram governantes políticos”⁵⁵² (Melanchthon, 2011 [1559], p. 412; CR, 21, p. 995), bem como Abraão, que “mais tarde uniu alguns reis à Igreja e governou sua família sob um império político, lutando por ele”⁵⁵³. Esses exemplos de governantes levaram muitos “ao reconhecimento do verdadeiro Deus”⁵⁵⁴ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 412; CR, 21, p. 995). Isso, segundo a ótica de Melanchthon, é apenas mais uma prova de que a boa governança, portanto, é fruto da luz divina e da piedade que orienta o magistrado a promover o bem comum.

Por fim, Melanchthon busca integrar o ofício político à própria vida espiritual da igreja. Ele afirma que Deus ordena que se ore pelos governantes: “Jeremias 29 [v. 7]: Orem pelo reino da Babilônia, porque na paz dela haverá paz para vocês”⁵⁵⁵ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 416; CR, 21, p. 998). Ao fazer isso, ele conclui que, se Deus manda orar por eles, o governo deve ser “bom e agradável a Deus”⁵⁵⁶ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 416; CR, 21, p. 998). Depois, ele cita 1 Timóteo 2.1-2, que confirma essa finalidade de oração pelo governo: “para que tenhamos uma vida tranquila e pacífica, com toda a piedade e honestidade”⁵⁵⁷ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 416; CR, 21, p. 998). Mas, ao mesmo tempo, não se deve ter parte com esse governo a partir do momento que o próprio governo não tiver parte com Deus, desobedecendo-o.

Em contrapartida, os bons magistrados devem “repelir inimigos estrangeiros o máximo possível e que possam proibir roubos e sedições em casa”⁵⁵⁸ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 416; CR, 21, p. 998), fazendo isso com o foco de que “a verdadeira doutrina da religião seja propagada, que as escolas sejam protegidas e a geração mais fraca seja educada, e que a Igreja não seja completamente dispersa ou as sementes da Igreja destruída. Em seguida, que a moral seja governada por uma disciplina honesta”⁵⁵⁹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 416; CR, 21, p. 998).

Melanchthon resume essa visão ao afirmar que o melhor governo é aquele em que “a verdadeira doutrina de Deus seja propagada, para que Deus seja invocado corretamente e para

⁵⁵² “Adam, Henoch, Noha, fuisse etiam politicos gubernatores”.

⁵⁵³ “[...] tamen et Reges aliquos Ecclesiae adiunxit et rexit ipse politico imperio suam familiam et proliatus est”.

⁵⁵⁴ “[...] ad agnitionem veri Dei pertraxit”.

⁵⁵⁵ “Jerem. 29. [vs. 7.]: Orate pro regno Babylonico; quia in pace illius et vobis pax erit”.

⁵⁵⁶ “[...] bonam esse et Deo placentem”.

⁵⁵⁷ “[...] ut quietam et tranquillam vitam agamus, cum omni pietate et honestate”.

⁵⁵⁸ “[...] arceant externos hostes, quantum possunt, et domi prohibeant latrocinia et seditiones”.

⁵⁵⁹ “[...] ut propagari vera religionis doctrina possit, ut tegantur scholae et imbecillis aetas erudiri possit, nec prorsus dissipetur Ecclesia aut deleantur semina Ecclesiae. Deinde, ut mores regantur honesta disciplina”.

que haja honestidade moral”⁵⁶⁰ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 417; CR, 21, p. 999). Para ele, “assim, como a comida, a bebida, a agricultura, a arquitetura e a medicina não entram em conflito com o Evangelho, que prega a reconciliação de Deus e acende uma luz nova e perpétua nas mentes, o governo político também não entra em conflito com o Evangelho”⁵⁶¹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 417; CR, 21, p. 1000), mas exatamente se torna um meio pelo qual Deus preserva a sociedade, sustenta a educação e garante o espaço histórico no qual a igreja pode florescer.

Após essa análise e antes de extrair as consequências éticas do terceiro uso da lei aqui implicadas, é importante reconhecer, mesmo que brevemente (pois haverá uma parte específica para isso posteriormente), os limites que são inerentes à própria visão de mundo de Melanchthon. Seu modelo articula fé, racionalidade moral e ordem civil a partir de um horizonte marcadamente cristão e bíblico, que toma a revelação como fundamento último da vida social e assume a inseparabilidade entre religião (“verdadeira”), moralidade pública e paz civil. Isso implica que a ética civil, para Melanchthon, não é e não pode ser pluralista, mas derivada de uma antropologia religiosa específica, na qual somente a fé ilumina plenamente o juízo moral. Ao mesmo tempo, do ponto de vista da metodologia científica, esses limites, por sua vez, não diminuem o valor histórico desse modelo, mas convidam à uma leitura crítica: a ética reformatória que ele propõe surge sempre dentro de uma visão confessional, que não pode ser simplesmente transposta para contextos de diversidade religiosa ou secularização. Ainda assim, é precisamente dentro dessa moldura específica que se abre, em Melanchthon, uma concepção consistente e madura de ação ética no mundo.

Partindo desse panorama, é possível perceber que a ética reformatória em Melanchthon nasce dessa costura entre a vida civil (nas suas formas ordinárias e nas responsabilidades dos governantes) e a própria obra do Espírito, que ilumina o discernimento moral da pessoa cristã. No nível da vida comum, a pessoa crente é chamada a agir na sociedade através de obediência, testemunho, perseverança e serviço, dimensões que Melanchthon descreve como expressão do culto a Deus no âmbito doméstico e público (Melanchthon, 2011 [1559], p. 423; CR, 21, p. 1005). Já no nível da autoridade, os magistrados são chamados a proteger a paz, manter a ordem, promover a educação e garantir que a verdadeira doutrina seja preservada, pois esses fins pertencem à própria finalidade divina do governo (Melanchthon, 2011 [1559], p. 416-417; CR,

⁵⁶⁰ “[...] ut doctrina vera de Deo propagetur et Deus recte invocetur et sint honesti mores. Ita paucis verbis optimam politicam formam Paulus delineavit”.

⁵⁶¹ “Ut autem cibus, potus, agricultura, architectonica, medicina non pugnant cum Evangelio, quod concionatur de reconciliatione Dei, et novam et perpetuam lucem in mentibus accendit, sic non pugnat cum Evangelio gubernatio politica”.

21, p. 998-999). Essa dupla articulação mostra o terceiro uso da lei agindo em diferentes níveis, o que faz dele não um conceito isolado, mas também uma chave hermenêutica através da qual o humanista e reformador integra fé e racionalidade moral em uma única estrutura antropológica e social: uma consciência regenerada que, ao ser iluminada pela Palavra, aprende a ordenar a vida comum conforme o bem criado.

A partir de tudo isso que foi delineado por Melanchthon, em que o cristão comum vive sua fé na obediência cotidiana, no testemunho público, na perseverança, e no serviço, e no qual os magistrados exercem sua autoridade como vocação ordenada por Deus para preservar a paz, a educação e a disciplina moral é possível perceber que a ética reformatória nasce dessa interseção entre vida civil e vida espiritual. O pano de fundo é o próprio modelo de pensamento de Melanchthon, já bem descrito aqui, em que a justiça interior, iluminada pela fé, se converte em responsabilidade pública: a pessoa cristã age na sociedade como alguém regenerado, e o magistrado governa como próprio ministro de Deus para o bem comum. Há, portanto uma estrutura que integra consciência, ordem civil e ação moral, e essa estrutura é exatamente o ponto de partida do qual Christina Aus der Au (2015) retoma o terceiro uso da lei para formular uma ética reformatória situada no mundo contemporâneo.

Nesse sentido, Aus der Au (2015) argumenta que o terceiro uso da lei não é uma relíquia teológica, mas um princípio fundamental para compreender o “ser cristão no mundo” (2015). Ela afirma que o terceiro uso da lei implica uma compreensão ética que tem como ponto de partida “o sujeito cristão redimido e justificado”⁵⁶², profundamente enraizada no evangelho e “altamente relevante hoje”⁵⁶³ (Aus der Au, 2015, p. 133). Se em Melanchthon a justiça interior orienta o agir civil e o exercício do governo, Aus der Au destaca que essa justiça é exatamente o eixo de uma ética que vê as ações cristãs como “produtivas e voltadas para o futuro”⁵⁶⁴, voltadas para a “paz e prosperidade da cidade”⁵⁶⁵ (Aus der Au, 2015, p. 133).

Esse terceiro uso, diferente do uso político da lei, voltado à pessoa pecadora, é destacado por Aus der Au (2015) como dirigido aos *renatus*, ou seja, “ao cristão ‘renascido’”⁵⁶⁶ (Aus der Au, p. 133), cuja vida deve ser continuamente iluminada pela lei para crescer “na compreensão e na prática da vontade de Deus”⁵⁶⁷ (Aus der Au, 2015, p. 134). Essa interiorização da lei, entendida como esclarecimento espiritual e não como coação, corresponde exatamente ao que

⁵⁶² “[...] redeemed and justified Christian subject.”

⁵⁶³ “[...] highly relevant today.”

⁵⁶⁴ “[...] productive and future oriented.”

⁵⁶⁵ “[...] peace and prosperity of the city.”

⁵⁶⁶ “[...] the ‘born again’ Christian.”

⁵⁶⁷ “[...] in insight and the practice of God’s will.”

Melanchthon sugeriu nos *Loci* ao afirmar que as obras das pessoas cristãs e dos magistrados brotam da luz interior do evangelho. Assim, Aus der Au (2015) reforça que a ética reformatória é guiada pela ação do Espírito, para quem “a ação cristã não pode ser outra coisa senão uma resposta humana à ação prévia de Deus, guiada com gratidão pelo Espírito e alinhada com a lei”⁵⁶⁸ (Aus der Au, 2015, p. 140). Essa relação íntima entre Espírito e lei, claramente presente em Melanchthon como justiça interior que orienta a vida civil, se torna a marca própria de uma ética reformatória que busca responder a Deus, seja na interioridade, seja nas estruturas sociais.

Por fim, a autora conclui que a essência dessa ética reside no reconhecimento de que “não pertencemos a nós mesmos... Pelo contrário, pertencemos a Deus”⁵⁶⁹ (Aus der Au, 2015, p. 141). Ela toma essa confissão de Calvino, mas o faz para apontar que isso sintetiza o movimento que Melanchthon esboçou: a pessoa cristã, seja na vida doméstica ou civil, seja como governante, vive diante de Deus e age orientada por uma responsabilidade que não é autônoma, mas fruto da regeneração. Entendido, então, da maneira correta, o terceiro uso não impõe moralismo externo, mas capacita o cristão e a cristã a ordenar sua vida segundo a vontade de Deus, no mundo concreto, seja em seu âmbito privado ou público, onde a fé e a responsabilidade sempre se entrelaçam. Assim, a leitura de Aus der Au confirma e amplia aquilo que os *Loci* de 1559 já prenunciavam: que a ética reformatória nasce do encontro entre a luz interior da fé e a ordem civil em que Deus coloca o ser humano. O terceiro uso da lei não é apenas uma função normativa, mas o princípio que torna “ser cristão no mundo” uma vocação ética, prática e historicamente situada.

Essa passagem do terceiro uso à ética reformatória pode ser descrita como a transformação de uma categoria doutrinária em princípio organizador de um *ethos*. Mais do que apenas um terceiro modo de usar a lei, o que se vê em Melanchthon, confirmado pela leitura de Aus der Au (2015), é a construção de um certo padrão de ação no mundo, em que a experiência da justificação gera formas específicas de ordenar a vida civil, o trabalho, a autoridade e a responsabilidade. A lei, interiorizada pela fé e articulada à ordem criada, deixa de ser apenas objeto de controvérsia confessional e se torna a matriz de uma racionalidade prática: ela configura a forma como a pessoa que foi regenerada interpreta o espaço público, percebe a vocação política e compreende o serviço cotidiano como culto a Deus.

Nessa chave, o terceiro uso da lei oferece à Ciência da Religião um caso exemplar de como uma tradição cristã produz um modelo ético próprio, historicamente situado,

⁵⁶⁸ “Christian action cannot be anything other than a human reply to God’s prior action, thankfully guided by the Spirit, and aligned with the law.”

⁵⁶⁹ “We are not our own... Conversely, we are God’s.”

teologicamente marcado e capaz de operar socialmente. É, ao mesmo tempo, um modelo que não se confunde com moral natural nem com uma ética secular, mas que igualmente não pode ser reduzido à pura interioridade devocional. Trata-se, portanto, de um dispositivo religioso que fabrica um modo de “ser cristão no mundo”, que, por sua vez, integra crença, instituições e práticas em uma única via de responsabilidade diante do Deus cristão e da história.

6.2.4 A lei como ponte para a reflexão ética

A análise desenvolvida até aqui mostrou que, nos *Loci* de 1559, Melanchthon formula o terceiro uso da lei como chave para compreender o agir da pessoa cristã no mundo, seja na vida cotidiana, bem como no exercício da autoridade civil. No entanto, faz-se também necessário reconhecer, e esse é o objetivo deste ponto, que essa formulação teológica começa a tocar, em vários momentos, esferas conceituais que ultrapassam a teologia *strictu sensu*, e se aproximam de campos como o jurídico, o filosófico e o ético. Mas isso é dito com cuidado, pois não se trata aqui de reconstruir uma teoria ética ou jurídica completa em Melanchthon; essa seria uma tarefa que iria exigir um corpo textual e um enfoque completamente distintos. O intuito é identificar como certas categorias usadas nos *Loci* já permitem uma passagem conceitual entre a linguagem religiosa e a racionalidade prática, o que é decisivo para compreender o terceiro uso da lei sob a perspectiva da Ciência da Religião.

Novamente, tomando como base o tópico aqui analisado nos *Loci* de 1559, é notório que a linguagem que Melanchthon emprega já opera em um espaço híbrido, em que categorias teológicas, jurídicas e filosóficas se encontram. Quando ele descreve o governo civil como ordenado por Deus e cita “balança e peso são os juízos do Senhor”⁵⁷⁰ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 411; CR, 21, p. 993), está usando de um vocabulário que ultrapassa aquele que é estritamente dogmático: justo julgamento, ordem civil, disciplina pública, direito, governança, conceitos que aparecem nesta parte, são termos compartilhados tanto pela tradição bíblica quanto pelos discursos jurídicos e ético-filosóficos de sua época. Isso indica que o conceito de lei se torna, em Melanchthon, um certo dispositivo cultural de organização da vida social. Conceito que por sua vez opera de forma simultânea como norma religiosa e como estrutura racional de ordenamento.

Todo esse entrelaçamento aparece de maneira forte quando Melanchthon descreve o ser humano como colocado “na sociedade, cujos laços são os magistrados, as leis e os cargos

⁵⁷⁰ “Libra et Pondus iudicia Domini sunt”.

políticos”⁵⁷¹ (Melanchthon, 2011 [1559], p. 423; CR, 21, p. 1005). Aqui, fica claro que o humanista e reformador não está apenas interpretando textos bíblicos, mas está também descrevendo a própria constituição da vida coletiva em termos que ressoam através de categorias que abordam a linguagem do direito civil e da filosofia prática aristotélica. A lei natural, a justiça civil e a função dos magistrados são apresentadas como partes de uma mesma ordem criada, interpretada religiosamente, mas dotada de inteligibilidade racional. Essa operação, contudo, não é algo meramente simplista ou não notado, mas revela a produtividade do próprio discurso religioso de Melanchthon: ele traduz a estrutura bíblica da lei em categorias que permitem compreender e ordenar o mundo, oferecendo um quadro normativo que atua tanto no interior da comunidade de fé quanto no espaço social mais amplo.

É exatamente neste ponto que o terceiro uso da lei assume um valor metodológico. Ao pontuar a interiorização da lei como iluminação espiritual, ao mesmo tempo que ele a vincula ao discernimento prático da vida civil, Melanchthon cria uma ponte entre revelação e racionalidade moral. A lei divina, longe de permanecer restrita ao âmbito da consciência e do culto, passa a dialogar com a lei civil, com a justiça, com a organização política e com a ética do cotidiano. Esse movimento realizado nos *Loci* não consiste em transformar Melanchthon em um filósofo do direito ou em um eticista, estritamente, mas sim permite mostrar como uma tradição religiosa gera, por meio da lei, um vocabulário capaz de fundamentar ações, decisões e avaliações morais no mundo. Essa é precisamente a fronteira em que a teologia se torna ética: quando a lei deixa de ser apenas norma revelada e passa a operar como critério de interpretação da vida social, possibilitando a transição da fé para o juízo moral.

O foco aqui, portanto, é que, em Melanchthon, a lei deixa de ser apenas uma categoria dogmática para se tornar um lugar de interlocução entre fé, racionalidade e vida social. A forma como ele integra lei divina, ordem civil, justiça natural e disciplina pública mostra que seu pensamento se desenvolve num espaço híbrido, existe nele o que hoje chamaríamos de interdisciplinaridade. Pois nele a linguagem teológica se abre a conceitos provenientes do direito civil romano, da filosofia moral clássica e das práticas jurídicas do mundo pré-moderno. Isso não dissolve a identidade teológica da lei, mas a amplia e permite que ela seja princípio de interpretação da vida comum e fundamento para o discernimento ético. A lei é, portanto, ponte: ela conecta o evangelho à responsabilidade histórica, a fé ao mundo, a interioridade espiritual às formas concretas de convivência. Por isso, o terceiro uso não se reduz a uma função normativa, mas se torna estrutura de inteligibilidade do agir cristão no mundo.

⁵⁷¹ “[...] ad societatem, cuius vincula sunt Magistratus, Leges, Politica officia”.

Como bem observa Gross, Melanchthon “revalorizou a lei, por sua preocupação com a ética, o direito, a fundamentação das ciências” (Gross, 2017, p. 492-493), ampliando seu alcance para além da esfera da salvação. Essa expansão conceitual aparece com maior nitidez quando o autor nota que, ao “pensar a validade da formação educacional em geral, a esfera da lei foi entendida como dizendo respeito a todo o tipo de conhecimento que se poderia adquirir a partir das disciplinas acadêmicas estabelecidas” (Gross, 2017, p. 492). Aqui, a lei torna-se um lugar comum que articula teologia, filosofia moral, educação humanista e direito civil, permitindo que a vida intelectual e a vida social sejam pensadas dentro de um mesmo horizonte normativo. Esse fenômeno é particularmente relevante, pois mostra como categorias religiosas (lei, justiça, ordem) transbordam o campo teológico e estruturam práticas sociais, modelos pedagógicos e imaginários jurídicos, produzindo um *ethos* no qual fé e racionalidade civil se entrelaçam.

Essa ampliação da categoria de “lei” em Melanchthon, que passa a abranger dimensões teológicas, morais e civis, abre naturalmente o caminho para um diálogo com outros campos do saber. A título de exemplo, no livro *Concepts of Law in the Sciences, Legal Studies and Theology* / “Conceitos de Lei nas Ciências, Estudos Jurídicos e Teologia” (Welker; Etzelmüller, 2013), torna-se evidente que a noção de “lei” circula entre vocabulários distintos (jurídico, científico, filosófico), assumindo sentidos variados conforme o campo em que opera. Essa diversidade de significados ajuda a compreender por que, em Melanchthon, a articulação entre lei divina, lei natural e lei civil já aponta para uma zona de contato entre teologia, direito e reflexão ética. É a partir dessa convergência conceitual que, a seguir, será possível examinar como diferentes disciplinas compreendem o termo “lei” e como essa compreensão ilumina a transição do terceiro uso para a ética reformatória. Nesse sentido, dois capítulos do livro contribuem para observar a lei ao lado e em diálogo com outras ciências: *Laws in Reformation Theology and Modern Legal and Political Evolution* / “Leis na Teologia da Reforma e Evolução Jurídica e Política Moderna”, de John Witte Jr., e *Moral Laws and Moral Skepticism* / “Leis Morais e Ceticismo Moral”, de Gregor Etzelmüller e Christiane Tietz.

A leitura de John Witte Jr. (2013) confirma que o conceito de “lei” nunca pertenceu de maneira exclusiva ao campo jurídico. O autor mostra que desde a Antiguidade, a definição desse conceito sempre dependeu da interlocução com a teologia, a filosofia, a moral, a cosmologia, bem como a experiência histórica. Exatamente por isso, mesmo depois de dois milênios de reflexão especializada, “a lei... sempre resistiu a definições fáceis e conceituações

universais”⁵⁷² (Witte Jr., 2013, p. 227). Isso porque ela, desde a origem, é um conceito multidisciplinar, carregado de linguagens religiosas, filosóficas, políticas e culturais. A própria modernidade, em algum sentido, tentou reduzir esse campo por meio do positivismo jurídico, como mostra o autor, tentando confinar a lei ao “domínio da jurisprudência devidamente determinado”⁵⁷³ (Witte Jr., 2013, p. 228). Contudo, esse esforço logo apresentou seus limites, uma vez que a lei, enquanto um fenômeno normativo, sempre está atravessada por valores, narrativas, expectativas, experiências, “virtude, ideologia, preconceito, fé e muito mais”⁵⁷⁴ (Witte Jr., 2013, p. 231).

Isso é fundametal aqui, porque deixa claro que a lei, portanto, não existe “pura”, uma vez que toda forma de normatividade é historicamente construída, socialmente legitimada e culturalmente situada. Assim, quando Melanchthon em seu escrito articula lei divina, lei natural e lei civil, ele não está extrapolando o campo teológico, mas ele se move exatamente dentro desse terreno que é híbrido, em que diferentes ciências e racionalidades se interpõem, elaboram, disputam e aplicam as categorias normativas.

Tudo isso é reforçado quando Witte Jr. descreve que a Reforma foi um movimento ao mesmo tempo teológico, social, institucional e cultural, ou seja, “reforma da Igreja e do Estado, da teologia e do direito”⁵⁷⁵ (Witte Jr., 2013, p. 233). A Reforma, portanto, não apenas reorganizou o direito, mas ela também reformulou visões de educação, trabalho, disciplina, economia doméstica, vida pública e formação moral. Os protestantes do século XVI elaboraram novas compreensões em diferentes âmbitos, como no campo da autoridade, da justiça, da equidade, da virtude, dos direitos e das constituições, produzindo “novas teorias jurisprudenciais sobre direito e autoridade, justiça e equidade, direitos e liberdades, códigos e constituições”⁵⁷⁶ (Witte Jr., 2013, p. 233).

Sendo assim, todo esse vocabulário e novos horizontes não pertencem só ao direito, mas também é compartilhado pela filosofia prática aristotélica, pela ética cívica, pelos debates sobre educação pública e pelo humanismo renascentista. Por isso, em Melanchthon, categorias como justiça, disciplina pública, equidade, ordem política ou mesmo a finalidade educativa da paz civil funcionam como pontos de contato entre a teologia e outras racionalidades. O que abre espaço para uma ética que é ao mesmo tempo religiosa e social. Isso significa, portanto, que a

⁵⁷² “The law... has always resisted easy definition and universal conceptualization.”

⁵⁷³ “[...] province of jurisprudence properly determined.”

⁵⁷⁴ “[...] virtue, ideology, bias, faith, and more.”

⁵⁷⁵ “[...] reform of both church and state, theology and law.”

⁵⁷⁶ “[...] new jurisprudential theories of law and authority, justice and equity, rights and liberties, codes and constitutions.”

ética reformatória não nasce “depois” do direito, mas junto com toda uma reorganização cultural em que lei, moral, educação e vida comum se entrelaçam.

Essa mesma perspectiva é reforçada quando Gregor Etzelmüller e Christiane Tietz (2013), que mostram que diferentes tradições (jurídicas, filosóficas, científicas e religiosas) constroem normas morais a partir de processos que são interpretativos, históricos e comunitários. Nesse sentido, a lei é descrita por eles como dispositivo simbólico que comunica produzindo estabilidade social e orientando o horizonte prático da vida humana. Assim, a distinção entre aplicação pública e privada da lei mostra que toda normatividade se articula ao mesmo tempo entre o coletivo e o discernimento individual, algo que dialoga diretamente com a ênfase de Melanchthon na consciência e na responsabilidade histórica.

Nesse ponto, fica claro, no debate dos autores, que as diversas ciências – filosofia moral, história, sociologia jurídica e antropologia normativa – tratam a lei como forma de organizar a vida comum e produzir expectativas compartilhadas. Novamente, como já tem sido dito, a lei não é apenas um comando externo, mas também uma estrutura cultural ao lado de um significado interior, pois ela tanto molda hábitos e regula relações, quanto também estabiliza sentidos. Mais uma vez, isso dialoga diretamente com tudo que foi visto em Melanchthon até aqui, pois, ao articular lei divina, lei natural, educação, governo civil e disciplina pública, ele já pensava a lei como categoria que atravessa diferentes esferas do conhecimento e da vida social.

Entretanto, o que Gregor Etzelmüller e Christiane Tietz (2013) descrevem nas ciências modernas – a saber, a lei como produto histórico, instrumento de formação moral e princípio de ordenação da vida coletiva – não aparece em Melanchthon nesses mesmo termos, embora possa ser lido, de forma retrospectiva, a partir dos *Loci* de 1559, na medida em que sua concepção teológica da lei natural, fundada numa razão universal criada por Deus, exerceu influência duradoura sobre a cultura moldada pela Reforma. Isso se trata não de uma concepção histórica da lei em sentido moderno, mas sim de um fundamento teológico-humanista que possibilita leituras contemporâneas acerca de sua função moral e social. Pois, ali, a lei já servia como mediação entre fé, razão prática e ordem civil. Para esta tese, isso é de grande importância, pois permite confirmar que o terceiro uso da lei não é mero dispositivo doutrinário, como se tem enfatizado, mas um conceito mais amplo que, dentro da construção do pensamento de Melanchthon, mostra como as tradições religiosas traduzem princípios revelados em formas normativas compartilháveis.

À luz dessa análise, fica evidente que a ampliação que Melanchthon faz no conceito de lei, de forma a articular lei divina, lei natural, lei civil, ordem social, disciplina pública e formação moral possui algumas semelhanças com o próprio movimento histórico que os

estudos modernos descrevem: a lei como categoria que atravessa não apenas o direito, mas também a filosofia moral, a educação humanista, a antropologia religiosa, a organização econômica da vida comum, a ética social e a construção cultural de expectativas normativas.

Com uma linguagem de hoje, pode-se dizer, portanto, que Melanchthon pensa a lei em um espaço interdisciplinar no qual religião, moralidade, racionalidade social e vida pública não são domínios isolados, mas dimensões complementares da experiência humana. O terceiro uso da lei, portanto, não é apenas uma ferramenta doutrinária da teologia reformatória, mas é um exemplo histórico de como tradições religiosas produzem, legitimam e criticam normas éticas, contribuindo para a formação de um *ethos* compartilhado. Por isso, é possível observar a passagem do terceiro uso da lei para uma ética reformatória, para uma reflexão ética geral, produzindo um certo *ethos*.

6.2.5 O terceiro uso como etapa intermediária

Toda análise feita nos pontos anteriores permite identificar algo essencial no pensamento de Melanchthon: o terceiro uso da lei cria uma forma de normatividade, que, por sua vez, não permanece confinada ao interior da moral religiosa, mas que também não se converte ainda em uma ética racional autônoma nos moldes modernos. Observa-se, aqui, portanto, a existência de um espaço intermediário, um terreno híbrido, em que fé, razão e vida civil começam a se interpor e dialogar de uma forma estruturada. Exatamente este ponto que confere ao terceiro uso seu valor histórico e teórico.

Como visto, em Melanchthon, a lei não serve simplesmente como instrumento de acusação do pecado ou como um mecanismo através do qual se exige certa ordem civil (mais especificamente como conceito que possui apenas dois usos, teológico e civil). Ela ainda preserva esses aspectos, mas, quando é assumida pela consciência regenerada, adquire uma certa forma de discernimento, ou seja, uma luz prática que vem para orientar o agir cotidiano e permite à pessoa cristã ordenar sua vida conforme o bem criado (encontrando, então, seu terceiro uso). Esse processo não elimina a dimensão religiosa da lei, mas sim reorienta ou até mesmo desloca seu eixo para um campo em que a fé e a racionalidade moral caminham juntas. Assim, a vida cristã se torna um exercício contínuo de interpretar o mundo, agir de maneira responsável, de cultivar virtudes e participar da ordem civil de uma maneira consciente e respeitosa, que traz consigo certos juízos e valores.

Para tornar possível esse entendimento, usou-se aqui de diversos autores. John T McNeill (1946) destacou a continuidade entre a lei e a racionalidade moral que atravessa a

tradição reformatória; Timothy J. Wengert (1998) observou que a distinção entre justiça divina e justiça civil abre espaço para uma determinada moral pública que não depende estritamente de uma teologia confessional, mas continua reconhecendo e se embasando em sua origem teológica; Sachiko Kusukawa (1995) apontou que o humanismo de Melanchthon tem também um fundo religioso; Eduardo Gross (2017; 2020; 2023) mostrou como o humanismo de Melanchthon reorganizou a relação entre afeto, razão e práxis, produzindo uma linguagem ética mais ampla; Cesar Motta Rios (2021) evidenciou que o terceiro uso da lei funciona como instrução para a vida que se dá aqui e agora, no cotidiano; Christina Aus der Au (2015) e James M. Childs Jr. (1986) identificaram nesse ponto o fundamento de uma ética reformatória construtiva, que é capaz de orientar o agir cristão no mundo. Em síntese, todos eles mostraram que a normatividade que é produzida pelo terceiro uso não é um adendo à própria doutrina, mas é sim um princípio organizador do agir humano.

Para esta tese, essa constatação é decisiva. O que se observa em Melanchthon é, sim, um movimento de racionalização da normatividade religiosa. A lei continua a ser um conceito teológico, mas também continua a operar em uma categoria diferente, que por sua vez interpreta e cria um tipo de vida social, de educação, de disciplina e de convivência humana. Portanto, ela organiza comportamentos, fundamenta decisões e estrutura a ordem comum. Esse é exatamente o tipo de universalização de *ethos* que permite que uma tradição religiosa ultrapasse seus limites confessionais e produza um modo de vida culturalmente compartilhável.

É nesse sentido que o terceiro uso da lei representa uma etapa intermediária. Pois ele não abandona a teologia, mas também não assume os pressupostos de uma ética secular autônoma. Em vez disso, cria um espaço em que a religião e a racionalidade moral se copertencem, oferecendo aos indivíduos critérios de ação que podem ser vividos tanto no interior da fé quanto na vida pública. Essa forma de pensar a lei (que é ao mesmo tempo revelada, racional e também social) permite compreender por que a ética reformatória se tornou capaz de influenciar práticas pedagógicas, visões de governo, modelos de disciplina e mesmo concepções modernas de responsabilidade.

Assim, conclui-se que o terceiro uso da lei, longe de ser apenas uma tema técnico da teologia reformatória, constitui um ponto de inflexão em que a moral religiosa se abre para uma ética mais ampla, que é socialmente aplicada, culturalmente significativa e racionalmente argumentável. É essa “etapa intermediária” que prepara, então, o terreno para o próximo e último ponto desta tese: os limites desse terceiro uso da lei, especialmente quando busca-se pensar sua aplicabilidade em contextos contemporâneos de pluralismo e secularização.

6.3 OS LIMITES DO TERCEIRO USO DA LEI: TEOLOGIA E AUTONOMIA

A reflexão que foi desenvolvida até aqui mostrou que o terceiro uso da lei abre, no pensamento de Melanchthon, um caminho para uma ética reformatória, ética essa que diz respeito a uma certa forma de vida, em que é possível ver uma nítida articulação entre fé interior, discernimento moral e ordem civil. Contudo, justamente por se tratar de um conceito que opera nesse espaço intermediário, essa proposta carrega consigo limites estruturais que não podem ser ignorados. Esses limites, por sua vez, não diminuem a força dessa formulação melanchthoniana; ao contrário, ajudam a situar seu alcance e suas fronteiras dentro da história da ética protestante.

A seguir, busca-se apresentar esses limites em três blocos: teológico, antropológico e sociológico. Esses blocos se entrelaçam e explicam por que o terceiro uso da lei, ao entrar no campo do agir no mundo, permanece em uma posição singular, em um entrelugar, que não é nem fundamentalista, nem secular, mas marcado por tensões internas que configuram suas possibilidades e seus limites.

6.3.1 Limite teológico: a ética não se autonomiza

O primeiro limite do terceiro uso da lei é teológico, e ele se anuncia no próprio texto dos *Loci*, em qualquer época. Mas, especificamente olhando para o texto de 1559, a despeito de toda ampliação conceitual que Melanchthon realiza, de forma que ele integra lei divina, lei natural, ordem civil, disciplina pública, formação moral e vida política, nota-se que todo esse movimento é feito tendo como estrutura última do agir moral a própria dinâmica interna da fé. Pois, como foi visto, em todo texto dele, o fundamento da boa ação nunca é atribuído à razão autônoma, à virtude civil ou à própria educação humanista, mas sim à justiça interior, à renovação espiritual e à iluminação da consciência operada pelo Espírito.

Assim, mesmo que ele empregue um vocabulário humanista e categorias racionais, ele nunca desloca a fonte da moralidade: o bem continua a ser discernido a partir de um movimento interior de reconciliação, e não de uma capacidade ética natural ou da competência racional universal. Permanece sempre, portanto, uma certa assimetria teológica. Isso porque a razão pode até organizar a vida comum, mas é incapaz de gerar o bem; as instituições podem sim promover ordem e disciplina, mas não podem produzir a verdadeira obediência que é aquela que nasce da fé; a lei civil pode sim orientar, mas não pode transformar. Então, a raiz da ética é sempre espiritual.

Esse breve retorno às ideias dos *Loci* explicita que, em Melanchthon, a normatividade nunca se emancipa da teologia. A razão tem sim um papel importante, no âmbito pedagógico, civil e prudencial, mas nunca alcança um sentido normativo pleno. A pessoa cristã age bem não porque possui uma racionalidade moral independente, mas porque sua vontade foi “iluminada”, “renovada” e “tocada” pela graça. O que é necessário, uma vez que ainda se permanece na tensão entre lei e evangelho. Assim, antes de ser um sistema ético, a moral é praticamente um efeito da regeneração.

Nesse quesito, a leitura de Gross (2023) aprofunda e torna explícita a estrutura desse limite. Embora ele reconheça e até valorize o esforço melanchthoniano de articular racionalidade prática, disciplina civil e uso público da lei, Gross (2023) mostra que essa racionalização não implica autonomia. Como Gross (2023) aponta, em Melanchthon, a doutrina religiosa, mesmo intrinsecamente ligada à “ciência humanista”, nunca vai implicar na autonomia da razão (Gross, 2023, p. 124). Mesmo quando Melanchthon valoriza a erudição humanista, a retórica, a pedagogia moral e os modelos clássicos, a condição humana sempre permanece marcada pela fragilidade e dependente da graça. Por isso, como lembra Gross (2020) ao resumir a postura do humanista e reformador, a escuridão moral das eras passadas não se deve à ignorância filosófica, mas à negligência em relação às “boas ciências” iluminadas pelo evangelho (Gross, 2023, p. 124). Como consequência disso, tem-se que a renovação do saber não substitui a ação da fé, e essa é a chave do limite teológico.

Ademais, Gross explicita algo que já ficou claro na leitura dos *Loci*. A saber que, quando Melanchthon reconhece a importância da razão para a vida civil e para a interpretação da lei natural, ele também insiste que a racionalidade humana após a queda não pode ser fundamento suficiente da moralidade. Por isso, Gross (2020) destaca que a ética melanchthoniana permanece sempre condicionada pela “dinâmica entre lei e evangelho” (Gross, 2023, p. 125). Ou seja, há o reconhecimento de que a razão contribui, orienta e ilumina, mas ao mesmo tempo ela não justifica, não salva e não possibilita por si só a obediência moral. Portanto, o agir verdadeiramente bom depende de uma disposição interior regenerada, da ação do Espírito e da fé que liberta a pessoa para assumir decisões éticas sempre marcadas pela ambiguidade humana.

Isso fica ainda mais claro quando Gross (2023) destaca que mesmo diante da riqueza intelectual do humanismo, Melanchthon sempre vai reafirmar como núcleo de sua ética a própria “insuficiência ética do ser humano” (Gross, 2023, p. 126) e a incapacidade humana de alcançar justiça plena por seus próprios méritos. Assim, a lei em sua função teológica sempre vai continuar atuando, apontando para a necessidade da graça, e só após esse movimento pode se observar, então, o terceiro uso, que vem para operar como regra de vida. Melanchthon,

portanto, assume o humanismo sem renunciar à estrutura reformatória, segundo a qual a ação moral nunca é autônoma, mas sempre resposta à iniciativa divina.

Esse limite é extremamente significativo, pois explicita que o terceiro uso da lei não inaugura uma ética secular, nem permite uma racionalidade moral independente. Em fundo, o que se tem é uma racionalidade moral religiosamente condicionada, capaz de atuar publicamente na vida civil, mas nascida da interioridade da fé. A lei pode organizar a vida comum, orientar magistrados, estruturar a disciplina pública e inspirar projetos educativos, mas ela não se torna, em momento algum, um princípio normativo que é autossuficiente.

Por isso, o limite teológico do terceiro uso da lei pode ser formulado em três âmbitos. Primeiro, Melanchthon racionaliza a moral, mas não concede autonomia à razão. Em segundo lugar, ele abre espaço para a lei civil e para a razão prática, mas sempre preserva como fundamento da ética a regeneração interior e a ação do Espírito. Por fim, a moralidade pública depende de uma estrutura teológica, e não de um sistema ético universalizável. A integração entre fé, razão e vida civil, que é a força do modelo de Melanchthon, é também a fronteira que o impede de se tornar uma ética plenamente autônoma. Disso, é possível notar que o terceiro uso da lei produz um *ethos* religioso, que dialoga com o mundo, mas nunca pode se desligar de sua raiz teológica. Esse limite teológico é tão forte que reverbera nos demais limites, como será visto a seguir.

6.3.2 Limite antropológico: a interioridade é condição da moralidade

O segundo limite do terceiro uso da lei é antropológico e está ligado ao modo como Melanchthon estrutura a capacidade moral do ser humano. Tal como visto nos *Loci*, e principalmente no escrito de 1559, todo o pensamento ético, principalmente atrelado àquele fruto do terceiro uso da lei, como obediência a Deus, pressupõe a distinção marcante entre o a pessoa regenerada e não regenerada.

Como já foi visto em Gross (2023, p. 126-128) e também em outros autores como Wengert (1998, p. 110), mesmo que Melanchthon reconheça a importância da ordem civil, da racionalidade prática e da função pedagógica das instituições sociais, a fonte última do agir moral é sempre a dinâmica entre lei e evangelho. A consequência disso não é só teológica, como observado no ponto anterior, mas também diz respeito à própria pessoa humana a que isso se aplica. Nesse âmbito, a lei civil pode organizar a sociedade, manter a paz, punir os maus e promover a convivência; a lei natural pode orientar a razão a reconhecer princípios de justiça; e a filosofia moral pode auxiliar no discernimento. Entretanto, nenhum desses elementos é

suficiente para produzir uma boa ação que carregue consigo um sentido pleno. Pois para Melanchthon, só pode agir de modo verdadeiramente justo a pessoa regenerada, exatamente porque ela não age por si só, mas iluminada pela fé e guiada pelo Espírito.

Isso fica evidente como foi mostrado nos *Loci*, mas também na descrição dessa estrutura interna de pensamento dele evidenciada por Gross, quando ele destaca que: o uso civil da lei regula externamente a sociedade, mas não transforma a pessoa, assim, o único uso compartilhado é o primeiro uso da lei, pois “também entre os antigos pagãos ou entre os seus contemporâneos turcos essa função civil da lei se realizava da mesma maneira” (Gross, 2023, p 126). Já o uso teológico da lei está à disposição de todas as pessoas, mas não é usado por todas, uma vez que revela a incapacidade humana e abre espaço para a graça, mostrando que a justiça divina não pode ser alcançada por méritos próprios; por isso, a consequência disso “para a ética é que de modo algum o comportamento moral pode ser considerado uma forma de realização plena da vontade divina. Por mais justa que possa ser, a vida humana ainda é sempre a revelação da própria precariedade e insuficiência ética” (Gross, 2023, p 126). E, por fim, a ética só se realiza plenamente “não na lei, mas no evangelho”, pois a ação moral depende da reconciliação da pessoa com Deus, originando-se de um “uso em que a lei serve de guia necessário para aqueles que se confessam na fé em Cristo” (Gross, 2023, p. 127).

Em outras palavras, mesmo quando o terceiro uso da lei se destina ao âmbito exterior, possibilitando uma ética que é praticada na vida pública, sua possibilidade última permanece interior, espiritual e possibilidade de maneira completa apenas às pessoas regeneradas. Assim, a razão pode auxiliar, a educação pode formar, a ordem civil pode moldar hábitos, mas o agir moral pleno depende de uma ação interna da graça.

Nota-se assim que, por sua vez, essa antropologia tocada pelo Espírito produz uma certa tensão em sua constituição. Pois, ao mesmo tempo que Melanchthon universaliza categorias normativas (como lei natural, ordem civil, disciplina pública, justiça comum), ele também restringe a realização plena de tudo isso somente às pessoas regeneradas, uma vez que apenas elas possuem a disposição interior necessária para cumprir a lei de modo adequado.

Assim, a consequência desse terceiro uso e da ética que ele possibilita é ao mesmo tempo aberta, mas também limitada. É aberta porque reconhece que princípios racionais, valores cívicos e estruturas sociais podem orientar a vida comum; contudo é limitada porque considera que a verdadeira moralidade é impossível sem a transformação interior operada pela fé (retomando o limite teológico).

Esse é um claro exemplo de uma normatividade pré-moderna. Pois trata-se de um modelo que aspira à universalidade, uma vez que fala de justiça civil, ordem pública e

racionalidade moral. Mas ao mesmo tempo, a eficácia desse modelo depende de uma condição interior específica que não pode ser de forma alguma universalizável. Nesse sentido, o comportamento ético até nasce num espaço público, mas só se realiza plenamente de dentro para fora, na obediência a Deus, com a ajuda do Espírito e da vontade regenerada, sendo possível, então, somente a partir da experiência religiosa.

Portanto, o limite antropológico do terceiro uso da lei consiste exatamente nisto: ele abre a moral cristã ao mundo, mas mantém a moralidade que é tida como pura e verdadeira dependente da regeneração, preservando uma assimetria fundamental entre o agir da pessoa fiel e o agir daquela não fiel. Essa tensão, por sua vez, não é um defeito, mas um traço estrutural que retoma até mesmo a própria figura de Melanchthon e seu modo de construir pensamento que entrelaça humanismo e Reforma (teologia). O que gera um sistema em que a razão é valorizada, mas não é suficiente; a ordem civil é afirmada, mas não é redentora; e a moralidade é pública, mas nasce da interioridade espiritual.

6.3.3 Limite sociológico: racionalização sem secularização

O último limite do terceiro uso da lei é sociológico. Ele é igualmente observável em todas as épocas dos *Loci*, mas com destaque na última época, quando Melanchthon articula fé, ordem civil e racionalidade pública. Nesse sentido, Gross (2017, p. 494) deixa claro que mesmo que Melanchthon amplie a compreensão da lei para abarcar a vida civil, pedagogia, cultura letrada e práticas sociais, ele faz isso sem desmontar a estrutura lei e evangelho, e, nesse sentido, “o conhecimento racional e o conhecimento revelado não se mostrariam simplesmente como um processo sequencial, e sim como uma concomitância de visões em tensão dinâmica” (Gross, 2017, p. 494). Por isso, não se pode dizer que a ampliação que ele faz resulta em secularização. Pois o mundo é sim reconhecido como espaço legítimo da ação humana, mas como tem sido visto, isso permanece teologicamente definido em seus fundamentos e finalidades.

Gross (2020) ainda mostra que Melanchthon desenvolve uma compreensão da vida pública que é profundamente marcada pela convicção de que a ordem social, o governo civil e a instituição política pertencem ao campo de uma ordem desejada por Deus, e que a preservação da cultura e da paz social depende da atuação contínua da lei. Assim, novamente, mesmo que haja uma valorização dos elementos humanistas (educação, linguagem, formação moral) é necessário reconhecer que, para ele, mesmo que a sociedade funcione por meio de práticas racionais, essa racionalidade sempre estará ancorada em pressupostos teológicos. Dessa forma, a cultura letrada e a formação humana são vistas como dons que se enraízam na própria ordem

dada por Deus, mas também no “ordenamento interior dos afetos” (Gross, 2020, p. 760), o que retoma os dois limites vistos anteriormente.

Desse modo, não se pode dizer que há no pensamento dele secularização. Mesmo que ele faça uma distinção entre as esferas da lei e do evangelho, em que ao evangelho pertence a justificação e à lei pertencem os demais âmbitos, tudo sempre volta à fundamentação última que é teológica, vivida pela pessoa regenerada. Sendo assim, o que existe no pensamento de Melanchthon diz respeito mais a uma racionalização religiosa. Por exemplo, a ordem política é explicada pela lei natural, mas essa lei natural é, de sua parte, explicada teologicamente. O mesmo vale para a pedagogia: mesmo quando Gross (2020) descreve a dimensão humanista e literária do método de Melanchthon, ressalta que sua função formativa depende do “ordenamento interior dos afetos”, que é operado pela graça e fruto da pedagogia da piedade que estrutura o *ethos* reformatório (Gross, 2020, p. 760-761). Assim, instituições civis, linguagem pública, estudo das artes e até mesmo a organização econômica da vida comum permanecem ancorados em categorias religiosas; como criação, providência, ordem, graça.

Há, então, uma ambiguidade que é inata ao pensamento, pois Melanchthon rompe com modelos medievais de fechamento monástico e com o moralismo anticultural que rejeitava a vida pública, afirmando que artes, ciências e governo civil são partes boas da ordem criada. Nesse sentido, Gross (2023) mostra que, contra a decadência moral atribuída à “obscura Idade Média”, Melanchthon associa o brilho da nova luz do humanismo às “boas ciências” (Dadelsen, s.d. [1878], p. 5 *apud* Gross, 2023, p. 124) negligenciadas. Mesmo valorizando o valor do *Sola Scriptura* como reformador e o princípio de retorno às fontes enquanto humanista, isso o distancia também de qualquer forma de fundamentalismo (mesmo enquanto conceito moderno e não vinculante à época dele), já que ele afirma que a linguagem, a retórica, a formação intelectual e a disciplina civil são instrumentos legítimos da vida cristã.

Entretanto, esse processo não avança até seu limite máximo, visando a uma autonomia ética, que é característica da modernidade. A política não se torna espaço normativo independente, o direito não se fundamenta em princípios públicos neutros e, por fim, a ética não é justificada pela razão, mas pela renovação interior. Assim, o que Gross (2020) descreve como a pedagogia da piedade, estruturada pela distinção entre piedade divina e piedade humana, ancorada mais uma vez em lei e evangelho (Gross, 2020, p. 761), evidencia mais uma vez o que já tem sido visto: mesmo quando há racionalização das práticas sociais, o fundamento último permanece confessional, espiritual e teológico. Assim, pode-se perceber que, sociologicamente, Melanchthon ocupa um entrelugar. Mesmo que ele rompa com o fechamento religioso pré-moderno, afirmando positivamente a cultura, as instituições e a vida civil, ele não

chega à secularização no sentido moderno, na qual essas esferas se autonomizam.

Então, o que o terceiro uso faz é criar um tipo de racionalidade pública que é religiosamente informada, ou seja, desperta uma certa ética que opera no mundo, estrutura instituições e organiza a vida comum, mas sem abandonar sua matriz teológica. Como observa Gross (2020, p. 761) ao analisar o modelo pedagógico e social que emerge de Melanchthon, ele só pode se tratar de um ordenamento prático em que a cultura letrada, a retórica e o cultivo dos afetos são condições para a formação humana, mas essa formação só atinge sua finalidade plena à luz da graça. Este limite é, pois, revelador para este tese, uma vez que aponta para uma tradição que reformula internamente sua normatividade, produzindo um certo *ethos* cultural, mas ainda não uma ética autônoma. A racionalização existe, mas não se converte em secularização. E nesses parâmetros, o que é possível de ser formado, nada mais é do que um modelo de ética pública religiosa, capaz de operar nas esferas sociais, mas sem renunciar ao seu fundamento teológico.

Este é, portanto, o terceiro limite do terceiro uso da lei: permite que a ética reformatória se torne socialmente relevante, mas não que ela se transforme em um sistema normativo independente. A racionalidade cresce; a autonomia, não. Sempre sua ancoragem está em pressupostos dados e bem construídos pelas próprias ideias e hermenêutica religiosa.

6.3.4 Síntese dos limites: a tensão constitutiva

Tomados em conjunto, esses limites revelam algo que é decisivo sobre o terceiro uso da lei em Melanchthon. Sua proposta e toda a construção do seu pensamento abrem a moral cristã para o mundo, para a vida civil, para a educação e para a racionalidade prática. Mas esse sistema não é capaz de romper o vínculo que o prende ao interior da fé. O movimento, por sua vez, torna-se duplo e simultâneo: de um lado, há uma clara racionalização da vida ética; de outro, não há ainda qualquer sinal de secularização no sentido moderno. A ordem civil é sempre afirmada como boa e necessária, mas ela só encontra o seu fundamento último na regeneração interior. Por sua vez, os princípios éticos são universalizados, mas continuam sendo sustentados por uma antropologia que distingue pessoas regeneradas e não regeneradas (em outras palavras crentes e não crentes). Por fim, a ética se torna pública, mas ela nasce e sempre permanece a partir da interioridade religiosa (cristã).

Analisado a partir de uma ótica da Ciência da Religião, esse conjunto de movimentos estabelece o terceiro uso da lei em um lugar que é muito específico. Ele funciona como uma estampa intermediária entre a moral estritamente confessional e uma racionalidade ética que é

mais ampla. Como foi visto, não se trata de uma ética autônoma, pois falta para esse ponto a emancipação da razão, a neutralidade normativa e a pluralidade de fundamentos. Mas, também, não se trata de uma moral fechada em si mesma. O que emerge disso é, então, um *ethos* protestante expandido, que é capaz de orientar práticas sociais, formar disposições públicas e moldar instituições, sem deixar de ser ancorado em categorias teológicas.

É precisamente nessa tensão que reside a singularidade do modelo melanchthoniano: o terceiro uso gera uma ética que se abre, mas não se desprende; que racionaliza, mas não seculariza; que reconhece a validade da vida pública, mas continua a interpretá-la à luz da fé. Em certo sentido, esse uso da lei é o espaço onde a fé e a razão aprendem a conviver, mas ainda não a caminhar separadamente. É ali, nesse entrelugar, que a Reforma produz um modo particular de compreender o agir humano, um modo que já aponta para a ética, mas permanece firmemente situado dentro da teologia.

Essa tensão pode ser reconhecida ainda hoje na figura de muitas pessoas cristãs protestantes que vivem sua fé no cotidiano sem adotar posturas fundamentalistas, mas também sem abraçar uma ética completamente autônoma. É possível imaginar essas figuras como pessoas comuns, alguém que participa da vida comunitária, toma decisões públicas responsáveis, cuida de sua família, exerce cidadania, respeita instituições, valoriza a educação, busca justiça e procura contribuir para o bem comum. Suas ações são racionalmente motivadas, fruto de reflexão, de diálogo e de atenção às necessidades sociais. Entretanto, a fonte última do seu agir não se encontra apenas na razão, mas sim vem de uma interioridade moldada pela fé, de uma consciência formada pela oração, de uma percepção de responsabilidade diante de Deus e dos outros. Pessoas desse tipo certamente procuram ser honestas, pacientes, prudentes e solidárias não porque esses valores possam ser justificados autonomamente, mas porque entendem tais atitudes como expressão concreta da vida cristã. Aí estão exatamente a possibilidade e também os limites desses sujeitos.

Esse é exatamente um modelo de ética cristã protestante que se abre ao mundo, que reconhece a legitimidade das instituições e da racionalidade prática, mas que permanece enraizada em uma matriz teológica. Assim, essa figura contemporânea encarna o mesmo “entrelugar” que caracterizou o projeto de Melanchthon: uma vida moral que se racionaliza sem se secularizar, e que transforma a fé em prática pública sem perder sua profundidade interior.

Em síntese, o percurso desenvolvido ao longo desta tese mostrou que a maturidade do pensamento de Melanchthon sobre a liberdade, desde sua negação inicial em 1521 à sua formulação moderada e pedagógica em 1559, é o eixo que torna possível compreender tanto a reconfiguração do conceito de lei, quanto o surgimento do terceiro uso dela como chave

hermenêutica para a vida cristã. Quando Melanchthon se desloca do eixo acusação-condenação da lei para o campo do discernimento, ele abre um modo de pensar em que a justiça interior, a consciência iluminada e a ordem civil passam a coexistir como dimensões complementares da existência humana diante de Deus e do outro. Assim, a ética que emerge desse processo não é autônoma, nem mesmo um código moral fechado, mas uma forma de vida que integra várias categorias, dentre elas afeto regenerado, razão prática e responsabilidade pública.

Dessa maneira, a passagem de um uso da lei para três não é apenas um movimento doutrinário; é expressão de uma transformação que é ao mesmo tempo antropológica e cultural pela qual a Reforma reconstrói a relação entre fé e mundo. Só a partir disso é que o terceiro uso da lei se torna o lugar em que Melanchthon articula liberdade cristã, ordem criada e formação moral, construindo então uma “ponte” entre interioridade religiosa e vida civil. Ao compreender a lei como dispositivo de orientação da existência, o humanista e reformador abre um horizonte religioso-moral que ultrapassa o âmbito meramente confessional e participa da construção de um *ethos* capaz de dialogar com outras racionalidades, sem perder sua identidade teológica.

Nesse sentido, a contribuição de Melanchthon é também antropológica, social e cultural e não apenas exegetica ou sistemática. Ele mostra de forma clara como uma tradição religiosa pode transformar sua própria normatividade em linguagem para pensar o mundo, oferecendo à Ciência da Religião um exemplo privilegiado de como doutrinas se convertem em modos de vida, e, mais especificamente, um exemplo de como a liberdade, iluminada pela lei, torna-se caminho para habitar o mundo com discernimento e responsabilidade.

7 CONCLUSÃO

Esta tese investigou o percurso conceitual de Filipe Melanchthon nos *Loci Theologici* ao longo de suas três épocas, com o objetivo de entender como ele passou dos dois usos tradicionais da lei para a formulação de um terceiro uso. A hipótese aqui confirmada apontou que ele formulou esse conceito do terceiro uso a partir de uma compreensão renovada da liberdade cristã, que, quando atrelada ao terceiro uso, gera, como consequência, um horizonte religioso-moral específico. Buscou-se demonstrar que a doutrina da lei em Melanchthon não é estática, mas acompanha e expressa o amadurecimento de seu pensamento sobre a liberdade, a ação do Espírito e a própria estrutura da moralidade cristã.

Para começar esse debate, após o capítulo introdutório, o capítulo dois ofereceu uma base histórica para a investigação, situando a obra de Melanchthon. Esta tese tratou de analisar esses dois conceitos, lei e liberdade, nos *Loci* de Melanchthon – ou seja, na obra que é considerada o principal escrito religioso do autor, que se tornou a primeira dogmática protestante da história. Por ser de uma obra pouco conhecida no ambiente brasileiro, foi descrito o contexto em que foi redigida, as diferentes épocas em que foi escrita (e, portanto, suas diferentes edições, mais especificamente com a adoção da divisão em três épocas) e a razão para ela ter se tornado a obra fundamental para a pesquisa. Mostrou-se que os *Loci* são uma obra aberta na época de Melanchthon, estando sempre em atualização. Por isso, acompanha toda a evolução do início da Reforma Protestante e toda a transformação pela qual o pensamento religioso do humanista e reformador passou.

Finalizada essa contextualização, apresentaram-se dois capítulos que trataram, cada um a seu tempo, dos temas aqui elencados no escrito do próprio autor. Como o objetivo era entender de fato o pensamento de Melanchthon sobre o tema e como essas obras não possuem tradução total para o português (no momento de escrita desta tese, conta-se apenas com a tradução da primeira época, feita por Eduardo Gross), entendeu-se por bem trazer capítulos mais completos e descritivos da obra, visando a situar o pensamento de Melanchthon. Para isso, usou-se toda a bibliografia primária em latim, com tradução das principais partes feitas para o português, bem como traduções para o inglês como apoio. Aliou-se a isso, ainda, a bibliografia secundária sobre os conceitos pertinentes.

Assim, o capítulo três tratou especificamente de analisar o tema da lei e mapeá-lo nas diferentes épocas. Na primeira época, Melanchthon já fala sobre a lei, colocando-a como conceito ao lado do evangelho. Mas nessa época não há ainda o conceito de usos da lei. Isso só vem a existir de fato na segunda época, quando o autor elenca que a lei possui três usos: um

primeiro que é voltado à ordem civil, destinado a todos; um segundo que é teológico e tem a função de revelar o pecado; e um terceiro que é para as pessoas regeneradas, e diz respeito à forma como elas usam a lei de Deus e se comportam no mundo. Esses três usos são mantidos na terceira época do escrito, mas trazidos de maneira mais argumentativa e aprofundada.

O capítulo quatro, por sua vez, mapeou, com a mesma sistematização do capítulo anterior, o conceito de liberdade, mostrando como Melanchthon reformulou progressivamente sua compreensão sobre a relação entre vontade humana, graça e governo divino. Nesse sentido, a primeira época dos *Loci* revelou o pensamento extremamente determinista de Melanchthon, que negava a liberdade e descrevia a vontade humana como totalmente cativa aos afetos, sendo tudo subordinado à predestinação divina. A segunda época mostra um desenvolvimento, pois se abre uma nova etapa teológica ao se reconhecer uma nova liberdade que se manifesta no âmbito civil e no âmbito espiritual como resposta à graça. Essa seria a verdadeira liberdade cristã, vivida na fé e na comunidade, articulada na ótica da soberania evangélica de Deus e da responsabilidade humana. A terceira época, então, vem confirmar e aprofundar essa discussão, sistematizando melhor o assunto e trazendo novos exemplos bíblicos e aprofundamentos que confirmam o raciocínio. O capítulo ofereceu um panorama completo da transformação interna dos *Loci* quanto a esse assunto, permitindo compreender como Melanchthon transitou de uma negação radical da liberdade para uma concepção positiva e relacional, em que a graça não suprime a participação humana, mas a restaura e integra no horizonte da vida cristã.

Com o pensamento do autor e os conceitos em questão sistematizados, os capítulos seguintes se deslocaram para uma análise mais argumentativa e problematizada do pensamento de Melanchthon. Nesse sentido, o capítulo cinco desenvolveu a hipótese central desta tese: a ideia de que a mudança no conceito de liberdade em Melanchthon é o que permite a formulação do terceiro uso da lei. Para isso, os dois conceitos fundamentais, lei e liberdade, foram colocados lado a lado, destacando-se não apenas suas tensões históricas, mas sobretudo sua possível convergência no pensamento amadurecido do reformador.

Isso foi feito em três momentos principais. Primeiro, buscou-se mostrar que o terceiro uso da lei, longe de representar uma nova forma de legalismo, surge como resposta à realidade da liberdade cristã regenerada. Em seguida, foi apontado que essa liberdade não é uma abstração interna, mas se expressa em obras concretas que a própria lei orienta. Por fim, através desse percurso, foi possível apontar que a relação entre liberdade e lei se desdobra num movimento ético positivo, em que a liberdade conduz à escuta voluntária da norma divina e esta, por sua vez, oferece forma e direção à ação da pessoa regenerada. Assim, a hipótese foi confirmada: não é uma mudança estrutural na lei que abre espaço para a liberdade, mas a nova liberdade,

recebida pela fé, que abre espaço para um novo uso da lei, que, ao mesmo tempo em que mantém o caráter acusatório já estabelecido, é agora também educativo, formativo e ético.

O desdobramento de toda essa hipótese é, então, explorado no capítulo seis, que adentrou as implicações do terceiro uso da lei no pensamento maduro de Melanchthon. Mostrou-se como essa formulação teológica, articulada principalmente nos *Loci* de 1559, ultrapassa sua função estritamente doutrinária e abre um horizonte religioso-moral mais amplo. Isso foi feito partindo da interiorização da lei na consciência regenerada e apontando que Melanchthon desloca o centro da moral cristã. Ou seja, ele sai do âmbito de uma obediência heterônoma para uma ação iluminada pela fé, estruturada pelos afetos e guiada pela razão prática. Em seguida, foram identificadas as interseções entre lei, vida civil e racionalidade social, com destaque para como a consciência regenerada se torna espaço de mediação entre piedade e responsabilidade histórica. Finalmente, o capítulo apontou que esse conceito do terceiro uso, bem como sua configuração, não produz uma ética autônoma nos moldes modernos, mas estabelece um *ethos* reformador capaz de orientar práticas, instituições e formas de vida. Portanto, as implicações do terceiro uso da lei revelam o modo como Melanchthon articula fé, moralidade e mundo, configurando um horizonte religioso-moral que expressa a maturidade de seu pensamento e prepara o terreno para a reflexão ética na tradição protestante.

Desse modo, ao partir do problema (como Melanchthon passou dos dois usos da lei à formulação do terceiro, e como esse processo configurou um certo horizonte religioso-moral) e confirmar a hipótese, toda essa análise mostrou que a formulação do terceiro uso não é um acréscimo tardio e isolado na teologia de Melanchthon, mas o resultado coerente de um amadurecimento teológico e antropológico, no qual a liberdade cristã ganha densidade e passa a sustentar uma compreensão mais ampla da vida moral, que se manifesta por meio do conceito de lei. O terceiro uso, então, é fruto da síntese que Melanchthon alcança entre soberania divina e responsabilidade humana, mediada pela ação do Espírito e pela nova condição da vontade regenerada.

Nota-se, portanto, que embora esta pesquisa dialogue intensamente com a teologia reformatória do século XVI, a abordagem aqui utilizada não foi confessional nem visou, em momento algum, a reafirmar doutrinas, mas sim compreender processos de produção de sentido no interior de uma tradição religiosa. Nesse sentido, a leitura de Melanchthon, realizada ao longo do trabalho, revela algo que vai para além da dogmática (muito presente no autor), pois percebe, em seu pensamento, uma linha construtiva que permite interpretar como crenças, afetos, práticas e instituições se articulam na configuração da vida religiosa. Não se trata aqui de afirmar que Melanchthon desenvolveu uma “teoria da religião” nos termos modernos.

Contudo, seus *Loci*, principalmente no que diz respeito à formulação do terceiro uso da lei, fornecem elementos que permitem observar a religião como força formadora da subjetividade, como estrutura de organização da vida moral e como matriz simbólica que orienta a convivência social.

Assim, ao deslocar a lei para a interioridade, ao integrar afetos, consciência, racionalidade e ordem civil e ao compreender a fé como princípio que produz formas concretas de vida, Melanchthon acaba descrevendo dinâmicas típicas do fenômeno religioso. Ou seja, ela aponta claramente modos de formação da subjetividade, processos de organização simbólica da moral e mecanismos pelos quais tradições moldam práticas e instituições. Exatamente por isso, a análise aqui realizada se situa no campo de estudos da religião, mais especificamente na Ciência da Religião, e não na Teologia, uma vez que toma Melanchthon não como autoridade normativa, mas como testemunha histórica de como uma tradição cria, transforma e transmite sentidos, moldando, dessa forma, comportamentos, instituições e subjetividades. A partir desse horizonte, a reflexão sobre lei, liberdade e vida moral é igualmente uma reflexão sobre religião enquanto força cultural e simbólica, cuja compreensão permanece fundamental para pensar ética, política e formação humana.

A partir deste trabalho, muitos caminhos promissores se abrem para pesquisas futuras que aprofundem a contribuição de Melanchthon, principalmente no contexto da Ciência da Religião. Um primeiro desdobramento natural consiste em investigar sua teoria moral para além dos *Loci*, em outros textos dele, onde sua análise dos afetos, da consciência e da formação do juízo moral aparecem de modo mais livre e experimental. Outro eixo poderia explorar algo que é muitas vezes sugerido, mas raramente desenvolvido, principalmente no contexto brasileiro, que é a análise de uma ética melanchthoniana propriamente dita, articulando seus escritos pedagógicos, políticos e retóricos, e até mesmo escritos em ética, como um sistema mais amplo de orientação da vida humana. Também é possível um estudo comparativo entre Melanchthon e correntes contemporâneas de antropologia religiosa, que examinem como seu modelo de interioridade regenerada e de ordenação afetiva dialoga com noções modernas de subjetividade moral. Para além disso, pode ser analisada sua influência sobre a cultura educacional protestante enquanto espaço para pesquisas sobre processos de formação religiosa, produção de *ethos* e práticas escolares como espaços de construção de normatividade.

Todos esses são temas centrais para a investigação do fenômeno religioso em sua dimensão institucional, o que é extremamente relevante para pesquisa no Brasil contemporâneo. Por fim, permanece praticamente inexplorado o impacto da distinção entre justiça divina e justiça civil na formação de racionalidades políticas pré-modernas, um campo particularmente

fértil para estudos que buscam compreender como tradições religiosas moldam estruturas sociais e imaginários públicos. Todos esses caminhos mostram que Melanchthon, seja partindo de uma análise como humanista, seja como reformador, seja na síntese de ambos, continua oferecendo um vasto campo de possibilidades analíticas. Tudo isso, por sua vez, contribui para compreender a própria Reforma quanto aos modos históricos de produção da moralidade religiosa a partir dela.

Ao analisar a relação entre lei, liberdade e terceiro uso nos *Loci Theologici*, esta tese mostrou como Filipe Melanchthon constrói uma forma particular de compreender a vida cristã. O percurso investigado revelou que ao amadurecer seu pensamento sobre a liberdade e integrá-lo ao terceiro uso, Melanchthon abre um horizonte religioso-moral no qual a fé não afasta a pessoa crente do mundo, mas a orienta a agir nele com responsabilidade. Assim, mais do que explicar uma função da lei, sua reflexão revela um modo de pensar a existência em que a graça e a vida prática caminham juntas. Dessa forma, o estudo procurou evidenciar como essa articulação teológica, que é simples em sua formulação e profunda em suas implicações, contribui para entender a maneira pela qual a Reforma redefiniu o vínculo entre fé, moral e liberdade, oferecendo uma chave duradoura para pensar o agir humano diante de Deus e no mundo.

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária:

MELANCHTHON, Philip. **Commonplaces: Loci Communes 1521**. Translation, introduction and notes by Christian Preus. Saint Louis: Concordia, 2014.

MELANCHTHON, Philip. **Loci Communes Theologici (1535)**. Translated from the original Latin by Paul. A. Rydecki. Malone: Repristination Press, 2019.

MELANCHTHON, Philip. **Loci Communes rerum theologicarum 1543**. Translation of the third Latin edition by J.A.O. Preus. St. Louis: Concordia Publishing House, 1992.

MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici: tópicos teológicos, de 1521**. Edição crítica, bilíngue. Editado e traduzido por Eduardo Gross. São Leopoldo: Sinodal, p. 9-28, 2018.

MELANCHTHON, Philip. **Melanchthon on Christian Doctrine – Loci Communes 1555**. Translated and edited by Clyde L. Manschreck. New York: Oxford University Press, 1965.

MELANCHTHON, Philip. **The Chief Theological Topics: Loci Praecipui Theologici 1559**. Translated by J. A.O Preus. Second English Edition, 2011.

MELANTON, Philippus. *Loci commvnes rerum theologicarum sev hypotyposes theologicae*. In: BRETSCHEIDER, Karl. Gottlieb; BINDSEIL, Henricus Ernestus (Eds.). **Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia**, v. XXI, col. 60-229. Brunsviga: Schwetschke, 1854.

Bibliografia secundária:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 606.

ALBRECHT, Paulo Samuel. **Filipe Melanchthon (1497-1560): Vida, Teologia e Figura do Outro Reformador de Wittenberg**. Dissertação (Mestrado em Teologia). Rio de Janeiro: PUC, 2013.

AUS DER AU, Christina. Being Christian in the world: the tertius usus legis as the starting point of a reformed ethic. **Studies in Christian Ethics**, v. 28, n. 2, p. 132–141, 2015. DOI: 10.1177/0953946815570587.

BOUMAN, Walter R. Melanchthon's significance for the Church today. In: HENDRIX, Scott H.; WENGERT, Timothy J. (ed.). **Philip Melanchthon: Then and Now (1497–1997): Essays Celebrating the 500th Anniversary of the Birth of Philip Melanchthon, Theologian, Teacher and Reformer**. Columbia, SC: Lutheran Theological Southern Seminary, 1999. p. 33–55.

CHILDS, James M. Jr. The Third Use of the Law and Constructive Ethics. In: GREENAWALT, Kenneth P.; AYRES, Nancy P. (ed.). **The Use of the Law in Ethics**. Philadelphia: Fortress Press, 1986, p. 33–47.

CRUZ, Rubia Campos Guimarães. A hermenêutica no pensamento de Filipe Melanchthon.

Ekstasis, Revista de Hermenêutico e Fenomenologia, v. 11, n. 1, p. 242-263, 2022a.

CRUZ, Rubia Campos Guimarães. **Lei e evangelho**: a relação que conduz o pensamento de Filipe Melanchthon. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora, 2022b.

EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988.

EGGOLD, Henry J. **The Third Use of the Law**. *The Springfielder*, v. 33, n. 1, p. 15–23, 1969.

ETZELMÜLLER, Gregor; TIETZ, Christiane. Moral Laws and Moral Skepticism. *In*: WELKER, Michael; ETZELMÜLLER, Gregor (ed.). **Concepts of Law in the Sciences, Legal Studies, and Theology**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. p. 311-317.

GRAYBILL, Gregory B. Captivity or Autonomy? Philipp Melanchthon's Theological Anthropology, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 54, n. 5, p. 460-477, 2011.

GRAYBILL, Gregory B. **Evangelical Free Will**: Philipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith. Oxford: Oxford University Press, 2010.

GROSS, Eduardo. A dimensão prática no pensamento de Melanchthon. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 60, n. 3, p. 752–764, set./dez. 2020.

GROSS, Eduardo. A filosofia teológica de Filipe Melanchthon: estudos contemporâneos, legado e relevância para a filosofia da religião. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 44, n. 140, p. 481-502, set./dez. 2017.

GROSS, Eduardo. A relação entre ética e religião em Filipe Melanchthon. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 26, n. 2, p. 122-139, jul./dez. 2023.

GROSS, Eduardo. Elementos filosófico-religiosos em torno da compreensão de liberdade em Melanchthon a partir da literatura secundária recente. **Estudos de Religião**, v. 34, n. 2, p. 71-100, maio/ago. 2020. ISSN Impresso: 0103-801X. ISSN Eletrônico: 2176-1078

GROSS, Eduardo. Introdução. *In*: MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici**: tópicos teológicos, de 1521. Edição crítica, bilingue. Editado e traduzido por Eduardo Gross. São Leopoldo: Sinodal, p. 9-28, 2018.

GROSS, Eduardo. O desenvolvimento da ideia teológica de liberdade da vontade em Filipe Melanchthon. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 62, n. 2, p. 293-309, jul./dez. 2022.

GROSS, Eduardo. O desenvolvimento da rejeição da propriedade comum dos bens nos *Commentarii in aliquot políticos libros Aristotelis* de Filipe Melanchthon. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, v. 11, n. 1, p. 17–34, 2024.

HÄGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. 6ª Edição. Porto Alegre: Editora Concórdia, 1999.

HEISER, James D. Introduction to the English Translation. *In*: MELANCHTHON, Philip. **Loci Communes Theologici (1535)**. Translated from the original Latin by Paul. A. Rydecki. Malone: Repristination Press, 2019.

KOLB, Robert. **Bound choice, election, and Wittenberg theological method: from Martin Luther to the Formula of Concord**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.

KOLB, Robert. Wittenberg's uses of law and gospel. **Lutheran Quarterly**, v. 37, p. 249-267, 2023.

KOLB, Robert; WENGERT, Timothy J. (Ed.). Formula of Concord (1577). *In*: _____. **The Book of Concord: the confessions of the Evangelical Lutheran Church**. Translated by Charles Arand et al. Minneapolis: Fortress Press, 2000. p. 481–660.

KUSUKAWA, Sachiko. **The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melancthon**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. **A Latin Dictionary: Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1879. Disponível em: <https://perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=libertas&la=la#lexicon>. Acesso em: 30 dez. 2025.

LINDBERG, Carter. **História da reforma**. Tradução Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 450 p, 2017.

LUND, Norman J. **Luther's "Third Use of the Law" and Melancthon's tertius usus legis in the Antinomian Controversy with Agricola (1537–1540)**. 1985. Thesis (Ph.D. in Theology) – University of St. Michael's College, Anaheim, California, July 1985.

MANSCHRECK, Clyde. Preface. *In*: MELANCHTHON, Philip. **Melancthon on Christian Doctrine – Loci Communes 1555**. Translated and edited by Clyde L. Manschreck. New York: Oxford University Press, 1965.

MAXCEY, Carl E. **Bona Opera: A study in the development of the doctrine in Philip Melancthon**. Chicago: Nieuwkoop, 1980.

MAYES, Benjamin T.G. Introduction. *In*: MELANCHTHON, Philip. **The Chief Theological Topics: Loci Praecipui Theologici 1559**. Translated by J. A.O Preus. Second English Edition, 2011.

MCMULLAN, J. Christian. **To Know the Spirit is to Know His Benefits**. 2021. Dissertation (PhD in Theology) – United Lutheran Seminary, 2021.

MCNEILL, John T. Natural law in the teaching of the Reformers. **The Journal of Religion**, v. 26, n. 3, p. 168–182, 1946.

MURRAY, Scott R. **Law, life, and the living God: the third use of the law in modern American Lutheranism**. St. Louis: Concordia Publishing House, 2002.

MURRAY, Scott R. **The Third Use of the Law in American Lutheranism: 1940 to the Present**. 1998. ___ f. Dissertation (Doctor of Philosophy in Theology) – New Orleans Baptist Theological Seminary, New Orleans, 1998.

OSSLUND, Richard. **Imputatio Iustitiae Christi, Liberum Arbitrium in Renatis, and Tertius Usus Legis in Melanchthon's Later Loci**. 1986. ___ f. Dissertation (Doctor of Theology) – Concordia Seminary, Saint Louis, 1986.

PETERSON, Charles William. **The Humanistic, Fideistic Philosophy of Philip Melanchthon (1497-1560)**. Dissertation (Doctor of Philosophy). Wisconsin: Marquette University, 2012.

POHLE, Joseph. **Merito**. In: Enciclopédia Católica. New York: Robert Appleton Company, 1911. Disponível em: <https://www.newadvent.org/cathen/10202b.htm>. Acesso em: 22 jul. 2025.

PREUS, Christian. Introduction. In: MELANCHTHON, Philip. **Commonplaces: Loci Communes 1521**. Translation, introduction and notes by Christian Preus. Saint Louis: Concordia, 2014.

PREUS, J. A. O. Preface. In: MELANCHTHON, Philip. **Loci Communes rerum theologicarum 1543**. Translation of the third Latin edition by J.A.O. Preus. St. Louis: Concordia Publishing House, 1992.

RIOS, Cesar Motta. As pessoas cristãs, a lei de Deus e a vida que se vive aqui: sobre o terceiro uso da lei conforme a Fórmula de Concórdia. **Revista Igreja Luterana**, v. 82, n. 2, 2021.

RYDECKI, Paul A. Translator's Note. In: MELANCHTHON, P. **Loci Communes Theologici (1535)**. Translated from the original Latin by Paul. A. Rydecki. Malone: Repristination Press, 2019.

SCAER, David P. Formula of Concord Article VI: The Third Use of the Law. **Concordia Theological Quarterly**, v. 42, n. 2, p. 145-156, apr. 1978.

SCHURB, Ken Ray. **Philip Melanchthon, the Formula of Concord, and the Third Use of the Law**. 2001. Dissertation (Doctor of Philosophy) – The Ohio State University, Columbus, 2001.

SHEIBLE, Heinz. **Melanchthon: uma biografia**. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

SINNER, Rudolf von. Apresentação. In: MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici: tópicos teológicos, de 1521**. Edição crítica, bilingue. Editado e traduzido por Eduardo Gross. São Leopoldo: Sinodal, 2018, p. 3-6.

STAHLHOEFER, Alexander de Bona. A distinção dos dois regimentos em Lutero: recepção na teologia luterana e implicações para a ética política. **Vox Scripturae**, v. 17, n. 1, p. 93-131, 2009. ISSN 0104-0073.

ULRICH, Claudete Beise; KLUG, João. Felipe Melanchthon (1497-1560): pedagogo da Reforma protestante, patrimônio da educação. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 8, n. 24, p. 149-170, 2016.

WENGERT, Timothy J. **Human freedom, Christian righteousness: Philip Melanchthon's exegetical dispute with Erasmus of Rotterdam**. New York: Oxford University Press, 1998.

WENGERT, Timothy J. **Law and gospel: Philip Melanchthon's debate with John Agricola of Eisleben over poenitentia**. Grand Rapids: Baker Books; Carlisle: Paternoster Press, 1997. E-book Kindle.

WILSON, Sarah Hinlicky. The law of God. **Lutheran Quarterly**, v. 27, p. 373-398, 2013.

WITTE JR., John. Laws in Reformation Theology and Modern Legal and Political Evolution. *In*: WELKER, Michael; ETZELMÜLLER, Gregor (ed.). **Concepts of Law in the Sciences, Legal Studies, and Theology**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. p. 227-238.

ZINDEL, Marcia Longen. Tomada de decisão e risco: a contribuição dos matemáticos e estatísticos. **Estadística y Sociedad**, México, v. 5, p. 5-30, 2018.

**APÊNDICE A – COMPARATIVO DAS TRÊS ÉPOCAS DOS *LOCI* DE
MELANCHTHON**

Primeira Época	Segunda Época	Terceira Época
PRIMA AETAS LOCORUM THEOLOGICORUM Ab ipso Melanthere editorum	SECUNDA AETAS LOCORUM THEOLOGICORUM Ab ipso Melanthere editorum	TERTIA AETAS LOCORUM THEOLOGICORUM Ab ipso Melanthere editorum
	Loci communes theologici recens collecti et recogniti a Phil. Melanthere	
Prolegomena specialia	Prolegomena	Prolegomena specialia
Phil. Mel. Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae		Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa recogniti, multisque in locis copiose illustrati per Phil. Melanthonem
Epistola nuncupatoria ad. Tilom. Plettenorum	Epistola nuncupatoria Mel. ad Henricum VIII. Angliae Regem	
	Epistola Mel. ad pios et studiosos scholasticos	Epistola Mel. ad pium lectorem
Loci communes seu Hipotyposes theologicae		
Prefatio	Prefatio	Praefatio
	I De Deo - Quod unus sit Deus - De tribus personis divinitatis - De Spiritu sancto	I De Deo - De tribus personis Divinitatis - De Filio - De Spiritu sancto
	II De creatione	II De Creatione
	III De causa peccati et de contingentia	III De causa peccati et de contingentia
De hominis viribus adeoque de libero arbitrio	IV De humanis viribus seu de libero arbitrio	IV De humanis viribus seu de libero arbitrio
De peccato - Unde peccatum originale - Vis peccati et fructus	V De peccato - De peccato originis - De poenis - De peccatis actualibus	V De peccato - De peccato originis - De peccato actualibus
De lege - De divinis legibus - De consiliis - De monachorum votis - De iudicialibus et ceremonialibus legibus	VI De lege divina - Divisio legum - Decalogus - De lege naturae - De usu legis divinae - De discrimine praeceptorum et	VI De lege divina - Divisio legum - Expositio decalogi - De lege naturae - De usu legis - De discrimine consiliorum et

- De humanis legibus	consiliorum - De paupertate - De castitate	praeceptorum - De vindicta - De paupertate - De castitate
De evangelio - De vi legis - De vi evangeli	VII De evangelio	VII De evangelio - Quare opus est evangeli promissione?
De gratia - De iustificatione et fide - De fidei efficacia	VIII De gratia et de iustificatione	VIII De gratia et de iustificatione - De vocabulo fidei - De vocabulo gratiae
	IX De bonis operibus - De promissionibus legalibus	IX De bonis operibus 1. Quae opera sunt [facienda]? 2. Quomodo possunt fieri bona opera? 3. Quomodo placent Deo bona opera? 4. Propter quas causas facienda sunt bona opera? - De praemiis 5. De discrimine peccatorum - De argumentis adversariorum
De caritate et spe		
	XI De discrimine peccati mortalis ac venialis	
	XIV De praedestinatione	
De discrimine Veteris ac Novi Testamenti - Item de abrogatione legis	X De discrimine Veteris et Novi Testamenti	X De discrimine Veteris et Novi Testamenti
De veteri ac novo homine		
De peccato mortali et quotidiano		XI De discrimine peccati mortalis et venialis
	XVII De spiritu et litera	
	XXIV De libertate christiana	
De signis		
De baptismo De poenitentia De privatis confessionibus De participatione mensae Domini	XIII De sacramentis - De sacramentorum numero - De baptismo - De coena Domini - De eucharistico sacrificio - De poenitentia - De peccato in Spiritum sanctum - De confessione - De satisfactione - De potestate ecclesiastica seu de clavibus	

De caritate		
	XII De ecclesia	XII De ecclesia - Contra Donatistas - De signis monstrantibus ecclesiam, quae alii notas nominant
		XII De sacramentis - De numero sacramentorum - Confirmatio - De unctione - De baptismo - De coena Domini - De sacrificio - De eucharistico sacrificio - De poenitentia - De contritione - De fide - De confessione - De praeceptis - De satisfactione
		XIV De praedestinatione
	XXI De traditionibus humanis	
	XXII De mortificatione	
	XXIII De scandalo	
	XV De regno Christi	XV De regno Christi
	XVI De resurrectione mortuorum	XVI De resurrectione mortuorum
		XVII De spiritu et littera
	XVIII De afflictionibus seu de cruce toleranda	XVIII De calamitatibus et de cruce, et de veris consolationibus
	XIX De oratione	XIX De invocatione Dei seu de precatione
De magistratibus	XX De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum - De politia ecclesiastica - De angelis	XX De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum
		XXI De ceremoniis humanis in ecclesia
		XXII De mortificatione carnis
De scandalo		XXIII De scandalo
		XXIV De libertate christiana
Appendix: Themata Phil. Mel. De duplici iustitia regimineque		

corporali et spiritual		
	Postfacio	
		Appendix 1
		Appendix 2
		Appendicula
(CR, 21, p. x-xii)	(CR, 21, p. xi-xiv)	(CR, 21, p. xiv-xvi)