

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**  
**MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Rubia Campos Guimarães Cruz**

**Lei e evangelho: a relação que conduz o pensamento de Filipe Melancthon**

**Juiz de Fora**

**2022**

**Rubia Campos Guimarães Cruz**

**Lei e evangelho: a relação que conduz o pensamento de Filipe Melancthon**

Dissertação 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 Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross.

**Juiz de Fora**

**2022**

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

Cruz, Rubia Campos Guimarães.  
Lei e evangelho : a relação que conduz o pensamento de Filipe Melanchthon / Rubia Campos Guimarães Cruz. -- 2022.  
199 f.

Orientador: Eduardo Gross  
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

1. Reforma Protestante. 2. Filipe Melanchthon. 3. Loci Theologici de 1521. 4. Lei. 5. Evangelho. I. Gross, Eduardo, orient. II. Título.

RÚBIA CAMPOS GUIMARÃES CRUZ

Lei e Evangelho - A relação que conduz o pensamento de Filipe Melanchthon

Dissertação  
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  
Mestre em CIÊNCIA DA  
RELIGIÃO. Área de  
concentração: Filosofia  
da Religião

Aprovada em 24 do mês de **fevereiro** do ano de **2022**

BANCA EXAMINADORA

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

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

**Prof. Dr.** Valério Guilherme Schapper  
Faculdades EST-RS

Juiz de Fora, 17/02/2022.



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Gross, Professor(a)**, em 08/03/2022, às 14:36, 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 **Valério Guilherme Schaper, Usuário Externo**, em 08/03/2022, às 16:53, 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/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **0684505** e o código CRC **3228404D**.

---

Para Deus, e para todos e todas que queiram compreender este aspecto da constituição teológica cristã, a saber, a relação entre lei e evangelho. É na efetivação desta relação que se realiza a salvação.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, motivo primário de tudo aquilo que sou e realizo. Dele, por Ele e para Ele são todas as coisas. Crescer em conhecimento é uma das oportunidades mais ricas que Ele tem me proporcionado. A graça Dele é a melhor coisa que eu poderia receber.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR-UFJF) por proporcionar um ambiente tão rico de pesquisa e estudo. Agradeço também a todos os professores e professoras que fizeram parte da minha jornada. Sem vocês nada disso seria possível. Agradeço especialmente ao meu orientador, professor Dr. Eduardo Gross, por todo o carinho, paciência e ensinamentos dispensados a mim. Obrigada pela oportunidade oferecida, ainda na graduação, no ano de 2018, de uma Iniciação Científica. Foi um divisor de águas na minha vida acadêmica e pessoal. Esta dissertação é fruto dessa iniciação. Nunca poderei expressar em palavras o quanto tenho aprendido e crescido por meio da sua orientação. Agradeço ainda à CAPES pelo financiamento da bolsa que me permitiu a realização desta pesquisa.

Agradeço à minha família, mais especificamente aos meus pais, Benevenuto Cruz e Shirley Guimarães, por investirem na minha educação e sempre me apoiarem em todas as áreas da minha vida. Agradeço à minha irmã Renata e ao meu cunhado Jonas por todo o apoio e por me permitirem fazer da casa deles uma biblioteca pessoal nos momentos em que eu mais precisava me concentrar. Agradeço ao meu irmão Rodrigo por sempre se animar com cada conquista acadêmica e me incentivar a continuar estudando. Agradeço à minha tia Miriam e à minha prima Bárbara por toda a diversão proporcionada nos momentos mais estressantes. Agradeço ainda ao meu namorado, e futuro noivo, Leandro, por estar ao meu lado, orando por mim e sempre me encorajando a ir além.

Agradeço, ademais, à minha psicóloga, Carla Correa, por cada sessão em que me ouviu falar sobre a pesquisa e o mestrado. Seus conselhos foram fundamentais nesta jornada. Agradeço também ao Lydsson Agostinho, meu professor de latim e revisor desta dissertação. Além de excelente professor, você sempre me ajuda nas dúvidas acadêmicas. Aprendo muito com você.

Agradeço às minhas amigas da UFJF, Giovanna Sarto, Mara Bontempo e Rita Suriane. É leve dividir a jornada com vocês. Por fim, agradeço à minha comunidade de fé, a Igreja Metodista Central (IMC-JF). Esse povo de coração aquecido é um pilar fundamental na minha caminhada. Não citarei nomes, mas agradeço a todos e todas que dia após dia estão ao meu lado, ouvindo as dificuldades e contribuindo com as soluções. Como diria Ernest Hemingway,

“mais do que a própria guerra, o que importa é os que estão ao meu lado nas trincheiras”. A  
vocês, meu muito obrigada.



*Gratia dei sum id quod sum et gratia eius  
in me vacua non fuit (I Co 15.10).*

“Pela graça de Deus, sou o que sou,  
e sua graça para comigo não foi vazia.”

## RESUMO

Esta dissertação tem como foco analisar a relação entre lei e evangelho no pensamento de Filipe Melanchthon (1497-1560), a partir da obra *Loci Theologici*, de 1521. Melanchthon foi um humanista e também um reformador, que esteve ao lado de Lutero (1483-1546) durante toda a Reforma Protestante (século XVI). Seus *Loci Theologici* representam a primeira descrição sistemática da teologia da Reforma, sendo também de caráter muito importante no pensamento do autor. Em Melanchthon, lei e evangelho existem em uma íntima relação. Nesse sentido, busca-se compreender, a partir do texto dos *Loci* de 1521, o tipo de relação existente entre esses conceitos. A hipótese aqui defendida é a de que lei e evangelho, no pensamento de Melanchthon, existem em uma relação de interdependência, além de também constituírem uma importante chave hermenêutica. A metodologia é de cunho bibliográfico, partindo da análise do texto fundamental do autor, os *Loci Theologici*, de 1521. Conta-se tanto com a tradução para o português feita por Eduardo Gross (2018) quanto com o texto original, contido no volume 21 do *Corpus Reformatorum*. Além disso, recorre-se a outros textos primários do autor e a comentadores, que ajudam a clarear a relação entre os conceitos lei e evangelho. Espera-se por meio desta pesquisa resgatar a figura de Melanchthon, que ficou às sombras se comparada à de Lutero (principalmente no ambiente acadêmico brasileiro). Deseja-se também empreender uma análise sóbria e crítica dos conceitos religiosos que contribuíram para a construção do pensamento do autor, seja no âmbito da religião, seja no âmbito filosófico.

**Palavras-chave:** Reforma Protestante. Filipe Melanchthon. *Loci Theologici* de 1521. Lei. Evangelho.

## ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the relationship between the law and the gospel in Philip Melanchthon's (1497-1560) thought, through his *Loci Theologici* of 1521. Melanchthon was a humanist and also a reformer, which was at the side of Luther (1483-1546) during all of the Protestant Reformation (16th century). His *Loci Theologici* represented the first systematic description of the Reform's theology; they were also very important in the author's thought. In Melanchthon, law and gospel exist in an intimate relationship. In that sense, we seek to understand, through the text of the *Loci* of 1521, the existing relationship between these concepts. The hypothesis defended here is that law and gospel, in Melanchthon's thought, exist in an interdependent relationship. They also constitute an important hermeneutic key. The methodology is of a bibliographical nature, based on the analysis of the author's primary text, the *Loci Theologici* of 1521. We rely on both the translation to Portuguese, written by Eduardo Gross (2018), and the original text contained in Volume 21 of the *Corpus Reformatorum*. We also resort to other important texts from the author and from commentators, which help to clarify the relationship between the concepts of law and gospel. Through this research, we hope to rescue Melanchthon's figure, that was left in the shadows in comparison with Luther (especially in Brazil's academic environment). We also intend to conduct a sober and critical analysis of the religious concepts which contributed to the establishment of the author's thought, whether in the religious domain or in the philosophical domain.

**Keywords:** Protestant Reformation. Philip Melanchthon. *Loci Theologici* of 1521. Law. Gospel.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>2</b>	<b>PRESSUPOSTOS DA ELABORAÇÃO SOBRE LEI E EVANGELHO EM MELANCHTHON</b> .....	17
2.1	A PERSPECTIVA HUMANISTA .....	17
2.1.1	<b>Crítica à especulação escolástica</b> .....	23
2.1.2	<b>Valorização da dimensão prática do pensamento</b> .....	27
2.1.3	<b>Valorização da dimensão da linguagem</b> .....	35
2.1.4	<b>Valorização da história</b> .....	37
2.1.5	<b>Valorização da filosofia natural</b> .....	39
2.2	APROPRIAÇÃO DA METODOLOGIA DOS <i>LOCI</i> (AGRÍCOLA E ERASMO) .....	44
2.2.1	<b>O termo <i>loci</i> e sua origem</b> .....	44
2.2.1.1	<i>Aristóteles (384 a.C – 322 a.C)</i> .....	46
2.2.1.2	<i>Cícero (106 a.C – 43 a.C)</i> .....	51
2.2.1.3	<i>Boécio (480-524 ou 525)</i> .....	55
2.2.2	<b>Rodolfo Agrícola (1444–85)</b> .....	59
2.2.3	<b>Erasmus de Rotterdam (?1469–1536)</b> .....	63
2.2.4	<b>Os <i>loci</i> em Melanchthon</b> .....	67
2.3	APROPRIAÇÃO DA CONCEPÇÃO DE LEI E EVANGELHO DE LUTERO .....	72
2.3.1	<b>Humanista e também reformador religioso: a influência de Lutero</b> .....	73
2.3.2	<b>Martinho Lutero (1483-1546)</b> .....	77
2.3.3	<b>Os conceitos de lei e evangelho em Lutero</b> .....	78
2.3.4	<b>Melanchthon e a herança dos conceitos lei e evangelho de Lutero</b> .....	83
2.3.5	<b>Lei e evangelho no pensamento de Lutero e Melanchthon: pontos em comum</b> .....	85
<b>3</b>	<b>LEI E EVANGELHO NOS <i>LOCIDE</i> 1521</b> .....	89
3.1	LEI .....	91
3.1.1	<b>Leis naturais</b> .....	94
3.1.2	<b>Leis divinas</b> .....	95
3.1.2.1	<i>Conselhos</i> .....	100
3.1.2.2	<i>Votos dos monges</i> .....	102

3.1.2.3	<i>Leis jurisdicionais e cerimoniais</i> .....	104
<b>3.1.3</b>	<b>Leis humanas</b> .....	106
3.1.3.1	<i>Leis civis</i> .....	107
3.1.3.2	<i>Leis pontificias</i> .....	108
<b>3.1.4</b>	<b>Sobre as três divisões da lei (naturais, divinas e humanas)</b> .....	114
3.2	EVANGELHO .....	116
<b>3.2.1</b>	<b>O que é o evangelho?</b> .....	116
<b>3.2.2</b>	<b>Graça</b> .....	118
<b>3.2.3</b>	<b>O poder da lei e o poder do evangelho</b> .....	120
3.3	UMA RELAÇÃO DE INTERDEPENDÊNCIA .....	130
<b>3.3.1</b>	<b>Relação lei e evangelho e a antropologia teológica</b> .....	135
<b>3.3.2</b>	<b>Relação lei e evangelho e a compreensão de Deus</b> .....	136
<b>3.3.3</b>	<b>Relação lei e evangelho conforme disposta nas Escrituras</b> .....	138
<b>4</b>	<b>LEI E EVANGELHO COMO CHAVE HERMENÊUTICA</b> .....	144
4.1	JUSTIFICAÇÃO E FÉ E AMOR .....	145
<b>4.1.1</b>	<b>Sobre a justificação e a fé</b> .....	146
4.1.1.1	<i>Fé</i> .....	147
4.1.1.2	<i>Justificação</i> .....	150
4.1.1.3	<i>Eficácia da fé</i> .....	155
4.1.1.4	<i>Lei e evangelho como chave hermenêutica para justificação e fé</i> .....	157
<b>4.1.2</b>	<b>Sobre o amor</b> .....	161
<b>4.1.3</b>	<b>Síntese do debate lei, evangelho e fé</b> .....	166
4.2	DISTINÇÃO ENTRE ANTIGO E NOVO TESTAMENTO .....	169
<b>4.2.1</b>	<b>Sobre o Antigo e o Novo Testamento</b> .....	170
<b>4.2.2</b>	<b>Lei e evangelho como chave hermenêutica para o Antigo e o Novo Testamento</b> .....	180
<b>4.2.3</b>	<b>Lei e evangelho em relação à filosofia</b> .....	182
4.2.3.1	<i>O evangelho e a filosofia</i> .....	184
4.2.3.2	<i>A lei e a filosofia</i> .....	185
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	194
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	197

## 1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como foco os conceitos lei e evangelho no pensamento de Filipe Melanchthon (1497-1560), os quais constituem o princípio fundamental na hermenêutica do autor. Em vista disso, visa-se compreender qual a relação existente entre esses conceitos nos *Loci Theologici* de 1521: relação de contradição, complemento ou dependência? Após isso, num segundo momento, o objetivo é mostrar que essa relação que existe entre lei e evangelho é o que sustenta o pensamento de Melanchthon a respeito de qualquer outro tema. É por isso, então, que ela deve ser considerada uma chave hermenêutica.

Melanchthon é uma figura do período da Reforma, que esteve ao lado de Lutero durante todo esse processo histórico. Ao mesmo tempo em que foi um reformador religioso, também foi um grande expoente do humanismo, um líder eclesiástico e um renovador do sistema educacional alemão. Ele formulou e escreveu alguns dos mais importantes documentos confessionais luteranos. Além disso, também foi um pensador multidisciplinar que escreveu e ensinou sobre filosofia, literatura, pedagogia, línguas clássicas e outras ciências.

Dentre as obras de Melanchthon, destacam-se os *Loci Theologici*, considerados como “a primeira descrição sistemática da teologia da Reforma” (SCHEIBLE, 2013, p. 33). Os *loci* são o gênero literário utilizado por Melanchthon nesse escrito. Eles representam o lugar da argumentação. Nesse sentido, Melanchthon, em sua obra, escolheu alguns tópicos que são como um índice que aponta para “os princípios fundamentais que a Bíblia revela como bases para a ciência teológica” (GROSS, 2018, p. 13). Ao longo do texto, ele desenvolve cada um desses *loci*. Mesmo que os *Loci Theologici* sejam uma obra teológica, constituem também um primeiro exercício de sistematização de uma tradição teológica nascente.

Nas suas preleções sobre a *Carta de Paulo aos Romanos*, Melanchthon se deu conta de que nessa obra Paulo apresenta uma estrutura que ele, como intérprete, deveria trazer à tona. A partir disso, então, em agosto de 1521, são publicados os *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (“Conceitos gerais dos elementos teológicos ou síntese da teologia”; SCHEIBLE, 2013, p. 149). Posteriormente, a obra recebe um título simplificado: *Loci praecipui theologici* (“Principais tópicos teológicos”; GROSS, 2018). A primeira edição da obra-mor foi publicada em fascículos de agosto a dezembro de 1521; essa primeira edição é a utilizada nesta dissertação.

É importante ter em mente que Melanchthon revisou e reescreveu essa obra várias vezes em latim e por isso, hoje, as datas de referência dos *Loci* são 1521, 1535 e o intervalo de 1543-

1559. Christian Preus (2014), em sua introdução à tradução dos *Loci* de 1521 para o inglês, fala brevemente sobre essas periodizações:

Os acadêmicos dividem as edições dos *Loci* de Melanchthon em três períodos. O primeiro vai da sua primeira publicação, traduzida neste volume, até sua primeira grande revisão em 1535. O segundo período inclui todas as edições desde a publicação em 1535 até sua última grande revisão em 1543. Essa versão final foi revisada e editada pela última vez em 1559, um ano antes da morte de Melanchthon. (PREUS, 2014, p. 24)<sup>1</sup>

Bretschneider, editor das obras em latim no século XIX, chamou esses conjuntos de *Aetates*, literalmente “idades” ou “períodos” (CR, 21). Sendo assim, existem muitas edições que são divididas ao longo desses anos, o que exige um grande trabalho de pesquisa especializada para a produção de edições críticas. Por essa razão, a maioria aceita a sugestão mais tradicional quanto à periodização das publicações das edições dos *Loci*. É válido pontuar aqui o que Preus (2014, p. 25) comenta sobre as edições. Segundo ele, quando Melanchthon terminou todas as suas revisões, os *Loci* estavam quatro vezes maiores do que os originais de 1521, o que representa a evolução no pensamento do autor durante o período da Reforma. Embora os *Loci* tenham sofrido contínuas mudanças, ainda assim a edição de 1521 representa uma obra completa de teologia bíblica.

Melanchthon, nos *Loci Theologici* de 1521, destaca a importância dos conceitos lei e evangelho para o cristianismo. E, tal qual Lutero, usa a relação entre esses conceitos como ilustração do que importa na teologia. Nesse âmbito, o evangelho é proclamado em contraste e em complementaridade com a lei, o que culmina na mensagem de aceitação do pecador exclusivamente pela fé, graças a Cristo. Assim, rejeitam-se todas as tentativas de se conseguir esse bem por mérito humano.

Sendo assim, partindo do princípio de que lei e evangelho são conceitos fundamentais na hermenêutica de Melanchthon, a problemática deste trabalho é a seguinte: como Filipe Melanchthon constitui a relação entre lei e evangelho nos *Loci Theologici* de 1521? A hipótese para essa questão é a de que, nos *Loci* de 1521, embora lei e evangelho pareçam opostos, em verdade constituem uma relação de interdependência. Mostrar a construção dessa relação no pensamento de Melanchthon, apontando para a interdependência entre elas, é o objetivo central

---

<sup>1</sup> “Scholars divide the editions of Melanchthon’s *Loci* into three periods. The first is from its first publication, translated in this volume, 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.” Todas as traduções acompanhadas do trecho na língua original em nota são nossas.

deste trabalho. Paralelamente, também se deseja, ainda, demonstrar que através dessa relação o autor desenvolve qualquer outro tema.

Para atingir esse objetivo, a presente pesquisa seguirá o seguinte percurso. No próximo capítulo, intitulado “Pressupostos da elaboração sobre lei e evangelho em Melanchthon”, busca-se trazer informações basilares acerca de Melanchthon, no sentido de ajudar o leitor a compreender quem foi ele e de onde herdou as bases que compõem seu pensamento. Nesse contexto, na seção 2.1, “A perspectiva humanista”, enfatiza-se que Melanchthon não foi apenas um reformador religioso, mas também um humanista. Em vista disso, observa-se que enquanto humanista ele foi alguém que fez uma “crítica à especulação escolástica” (2.1.1), valorizou a “dimensão prática do pensamento” (2.1.2), explorou a “dimensão da linguagem” (2.1.3), contextualizou a “história” (2.1.4) e elevou a “filosofia natural” (2.1.5).

Após esse momento, antes do aprofundamento no pensamento do autor, ainda é preciso compreender as bases a partir das quais Melanchthon desenvolveu seus *loci* (enquanto gênero literário), bem como o seu pensamento sobre lei e evangelho. Portanto, também a esses temas o capítulo se dedica. Para isso, a seção 2.2, “Apropriação da metodologia dos *Loci* (Agrícola e Erasmo)”, reconstrói a origem desse gênero literário utilizado por Melanchthon. A seção expõe como se desenvolveu a concepção de *loci* dentro do humanismo a partir de Aristóteles e como mais tarde os humanistas se apropriaram dela, particularmente Rodolfo Agrícola e Erasmo de Rotterdam. Com isso, almeja-se demonstrar que é via tais humanistas que Melanchthon se apropria do gênero, mas que também o modifica de acordo com seu próprio pensamento.

Já a seção 2.3, “Apropriação da concepção de lei e evangelho de Lutero”, tem como propósito reconstituir a origem do pensamento de Melanchthon a respeito dos conceitos lei e evangelho. Essa origem não poderia estar em outro lugar a não ser no pensamento de Lutero. Foi ele quem, no âmbito da Reforma, primeiro refletiu acerca desses conceitos e da relação entre eles. Nesse sentido, busca-se primeiro entender o que Lutero estabeleceu sobre lei e evangelho, para em seguida observar o que dessa relação foi apropriado por Melanchthon e utilizado à sua maneira.

O capítulo 3, intitulado “Lei e evangelho nos *Loci* de 1521”, se concentra na obra de Melanchthon em si e nesses dois conceitos. Almeja-se, portanto, estabelecer o que Melanchthon entende por “Lei” (3.1) e o que entende por “Evangelho” (3.2) a partir de uma análise dos *Loci* de 1521. Depois de bem definidos esses conceitos no autor é que será possível dar o próximo passo, que é a busca por compreender a relação que constrói entre esse par. Tal será o foco a seguir. Na seção 3.3, “Uma relação de interdependência”, tem-se o momento principal desta pesquisa: a demonstração de que lei e evangelho existem nesse tipo de relação. Inicialmente (e



isso ficará mais claro adiante), a impressão causada pela obra é a de que lei e evangelho existem em polos opostos e que não se misturam. Contudo, Melanchthon estabelece uma relação entre eles e, mais do que isso, uma relação tão forte que se dá de forma que um não pode ser pensado sem o outro. Na verdade, vai até além: um não pode existir sem o outro. Para evidenciar isso, a seção se dedica a uma análise adicional do texto dos *Loci* de 1521, agora em busca de entender como Melanchthon estabelece e constrói essa relação no seu escrito e, conseqüentemente no seu pensamento.

Por fim, o capítulo 4, “Lei e Evangelho como chave hermenêutica”, tem como propósito mostrar que, em Melanchthon, lei e evangelho não são apenas mais dois tópicos que o autor desenvolve. Ao contrário, lei e evangelho existem enquanto importante chave hermenêutica no pensamento de Melanchthon, sendo, portanto, elementos centrais e fundamentais. Em última instância, Melanchthon pensa e constrói qualquer outro tema a partir da relação de interdependência entre lei e evangelho. Para comprovar essa teoria, busca-se analisar outros temas: “Justificação e fé e amor” (4.1)” e “Distinção entre Antigo e Novo Testamento” (4.2). O foco é sistematizar o que o reformador entende a respeito desses temas e como eles estão conectados com seu o pensamento sobre lei e evangelho. Novamente, as questões são pontuadas a partir da análise do texto dos *Loci* de 1521. Após esse trajeto, a última seção discute um desdobramento posterior que ocorre no pensamento de Melanchthon, a partir da relação lei e evangelho. Assim, analisam-se os conceitos “Lei e Evangelho em relação com a filosofia” (4.3). Isso permitirá observar como essa chave hermenêutica funciona para a análise de temas para além daqueles que se encontram na Bíblia.

Esta é uma pesquisa de cunho bibliográfico. O trabalho parte da obra fundamental do autor, os *Loci Theologici*, mais especificamente a edição de 1521. São utilizadas tanto a tradução para o português, feita por Eduardo Gross no ano de 2018 (edição bilíngue latim/português), quanto o volume 21 do *Corpus Reformatorum*, que contém a obra no original latino<sup>2</sup>. Além das obras primárias do autor, a pesquisa ainda conta com importantes comentadores de Melanchthon. Dentre eles, no âmbito nacional destacam-se Eduardo Gross, Paulo Samuel Albrecht, Claudete Beise Ulrich e João Klug; já no âmbito internacional, Heinz

---

<sup>2</sup> A referência a citações dos *Loci Theologici* de 1521 se dará sob o seguinte modelo: MELANCHTHON, 2018, p. 31; CR, 21, 81. Assim, observa-se primeiramente onde a citação se encontra na tradução bilíngue de Eduardo Gross e, em segundo lugar, onde se encontra no *Corpus Reformatorum*, em latim, com a indicação do volume da edição e da coluna. Além disso, deve-se ter em conta que, quando esta dissertação usa o termo “tópico”, refere-se aos tópicos/ *loci* de Melanchthon – por exemplo, tópico/ *loci* da lei, tópico/ *loci* do evangelho. Quando o termo “ponto” é usado, a referência é a alguma seção da dissertação ou a alguma parte do pensamento de um comentador.

Scheible, Charles William Peterson, Timothy J. Wengert, Sachiko Kusukawa e Sandra Bihlmaier<sup>3</sup>.

Após esse trajeto, espera-se, primeiramente (e em consonância com outros esforços que já vêm sendo feitos), trazer a figura de Melanchthon para uma posição mais central no estudo acadêmico brasileiro, uma vez que as pesquisas sobre o autor são relativamente escassas, principalmente no Brasil. Ele foi uma figura importante no cenário da Reforma Protestante, e sua obra possui elevada relevância; contudo, ao longo da história, Melanchthon parece ter sido deixado um pouco de lado, muitas vezes sendo considerado somente o braço direito de Lutero.

Esta pesquisa, contudo, não busca apenas situá-lo num momento histórico como uma figura importante, contribuindo assim para uma nova historiografia da época da Reforma. O objetivo aqui é situá-lo dentro dos estudos religiosos no Brasil, pois esta investigação se dedica também a ampliar o conhecimento e o aprofundamento das ideias religiosas do autor. Em particular, deseja-se destacar como essas ideias foram importantes para a sociedade da época e para além do século XVI.

Este trabalho espera, ainda, expandir perspectivas quanto ao pensamento filosófico de Melanchthon, destacando o fato de que ele se origina em ideias e conceitos que inicialmente são religiosos. Ou seja, aponta-se que a reflexão de Melanchthon (mais especificamente dentro do tema lei e evangelho) contribuiu tanto para o desenvolvimento do pensamento religioso do autor quanto para o seu desenvolvimento filosófico. Por exemplo, espera-se que seja possível evidenciar, em alguma medida, que a relação entre lei e evangelho influencia seu pensamento e seus escritos também no que diz respeito a outros temas. Tudo isso, por fim, contribui para o seu desenvolvimento filosófico posterior, numa grande cadeia de pensamento.

Como contribuição maior, busca-se deixar clara a questão de que os conceitos religiosos são capazes de influenciar a construção de um pensamento filosófico e, por conseguinte, influenciar toda uma realidade social. Nesse sentido, a religião é um tema importante a ser estudado, uma vez que ela atua ativamente no âmbito público de uma sociedade, inclusive (e talvez principalmente) a brasileira. Conhecer as ideias religiosas e suas fontes pode nos ajudar

---

<sup>3</sup> Segue uma breve credencial desses autores: Eduardo Gross é professor doutor na Universidade Federal de Juiz de Fora, tradutor dos *Loci Theologici* de 1521 para o português; Paulo Samuel Albrecht é mestre em Teologia (PUC-Rio), e sua dissertação investigou a vida de Melanchthon; Claudete Beise Ulrich é doutora em Teologia (EST) com pós-doutorado em História (UFSC); João Klug é doutor em História (UFSC) com pós-doutorado pela Universidade Livre de Berlim (Alemanha); Heinz Scheible foi o fundador do Centro de Pesquisa Melanchthon em Heidelberg e recebeu o prêmio Melanchthon de Bretten em 1997; Charles William Peterson é Doutor em Filosofia pela Marquette University; Timothy J. Wengert é Professor Emérito de História da Reforma no Seminário Teológico Luterano da Filadélfia – USA; Sachiko Kusukawa é pesquisadora em Cambridge nas áreas de história da ciência, história cultural e intelectual e história do livro; Sandra Bihlmaier é Doutora em Filosofia.

a lidar com os desafios que nossa época nos coloca. Esta pesquisa anela, portanto, contribuir para a construção de um conhecimento sóbrio e crítico das ideias religiosas.

## 2 PRESSUPOSTOS DA ELABORAÇÃO SOBRE LEI E EVANGELHO EM MELANCHTHON

Este capítulo tem como foco apresentar as bases que compõem o pensamento de Melanchthon. Para isso, divide-se em três momentos. Primeiramente, busca-se trazer uma introdução à perspectiva humanista de Melanchthon. Ele, antes de ser um reformador religioso, foi um humanista, e continuou a ser ao longo da vida. Sendo assim, é importante entender as bases que compõem seu humanismo. Em seguida, explora-se a maneira como Melanchthon desenvolveu seus *loci*, gênero de escrita utilizado nos *Loci Theologici*. O desenvolvimento dos *loci*, enquanto método de escrita, remete a Aristóteles, tendo sido o gênero depois apropriado e modificado por várias figuras históricas. Mais especificamente, Melanchthon se apropriou desse gênero por intermédio de Rodolfo Agrícola e Erasmo de Rotterdam; em vista disso, esta dissertação recupera a linha de desenvolvimento que culmina nesses dois humanistas, para depois associá-la a Melanchthon. No terceiro momento deste capítulo, visa-se apontar que foi por intermédio de Lutero que Melanchthon se apropriou dos conceitos lei e evangelho. Nesse sentido, busca-se destacar o que Lutero entendia sobre esses conceitos, para em seguida apontar que Melanchthon herdou ambos dele. Por fim, destacam-se os pontos em comum entre lei e evangelho no pensamento de Lutero e no pensamento de Melanchthon.

### 2.1 A PERSPECTIVA HUMANISTA

Para entender o pensamento de Melanchthon, é importante, naturalmente, saber que ele foi um reformador. Em primeiro lugar, porém, é importante ter em mente que ele também foi um humanista – antes mesmo de se envolver nas questões da Reforma. São muitos os autores que reconhecem essa duplicidade no pensamento de Melanchthon. Gross (2017, p. 489), por exemplo, afirma que “Melanchthon viveu simultaneamente como reformador religioso e como humanista” e que “compreender seu pensamento exige levar em conta esta duplicidade”. Ficam claras aqui essas duas facetas de Melanchthon.

Observe-se o que dizem alguns outros autores. Kusakawa (1995) aponta que

por reputação e vocação, portanto, podemos ver um ‘humanista’ na figura de Melanchthon. Isso não quer dizer, no entanto, que ele era inteiramente indiferente às questões teológicas. Na verdade, ele acreditava firmemente que a clareza linguística era necessária para entender as verdades teológicas. (KUSUKAWA, 1995, p. 37)<sup>4</sup>

Essa mesma autora também reconhece que “é bem sabido que, com suas habilidades humanistas, Melanchthon ajudou Lutero a interpretar passagens gregas e o ajudou a apoiar a justificação pela fé somente como a verdadeira mensagem do Evangelho” (KUSUKAWA, 1999, p. xi)<sup>5</sup>. Wengert (2015, p. 317) segue a mesma linha de raciocínio, apontando que “ao longo de sua carreira, então, Melanchthon foi humanista e reformador ao mesmo tempo”<sup>6</sup>. Rieth (1997, p. 223) também pode ser lembrado nesse sentido, pois defende que “Filipe Melanchthon foi um professor muito popular”, além de afirmar que “não podemos deixar de ressaltar a impressionante versatilidade do reformador em diferentes disciplinas e o caráter multifacetado de sua obra” (p. 224). Albrecht (2013, p. 10) também traz uma contribuição importante quando coloca que Melanchthon, “com sua contribuição humanista e teológica, por gerações fez sentir enormemente a sua influência”. Por fim, é possível citar ainda Peterson (2012), que pontua:

Mas, enquanto Melanchthon pode ter se dedicado primeira e principalmente à Reforma Protestante, seu trabalho de modo algum se limita a tópicos explicitamente teológicos. Ele expressou sua dedicação ao trabalho da Reforma em parte atuando para reformar o sistema educacional da Alemanha no século XVI. Por todo esse trabalho, há muito tempo ele vem sendo chamado de *Praeceptor Germaniae*, “O mestre da escola da Alemanha”. (PETERSON, 2012, p. 11-12)<sup>7</sup>

Mas o que a categorização “humanista” realmente expressa? A princípio, os humanistas eram aqueles que desejavam a volta do clássico, do antigo. Seu lema era *ad fontes*, ou seja, um “retorno às fontes”. Eles tinham um “senso de que o antigo é melhor” (LINDBERG, 2017, p. 28) e, por isso, pregavam um resgate de tudo aquilo que era antigo, em todos os âmbitos.

---

<sup>4</sup> “For reputation and vocation, therefore, we may see a ‘humanist’ in the figure of Melanchthon. This is not to say, however, that he was entirely indifferent to theological issues. In fact, he strongly believed that linguistic clarity was necessary to understand theological truths.”

<sup>5</sup> “It is well known that with his humanist skills Melanchthon helped Luther to interpret Greek passages, and assisted him in supporting justification by faith alone as the true message of the Gospel.”

<sup>6</sup> “Throughout his career, then, Melanchthon was humanist and reformer at one and the same time.”

<sup>7</sup> “But while Melanchthon may have been first and foremost dedicated to the Protestant Reformation, his work is by no means limited to explicitly theological topics. He expressed his dedication to the work the Reformation in part by working to reform the educational system of Germany in the sixteenth century. For all of this work he has long been referred to as the praepceptor Germaniae ‘The schoolmaster of Germany’.”

O termo “humanismo” foi muito usado no Renascimento, tendo surgido primeiramente em alemão (*Humanismus*, como substantivo, e posteriormente, *humanistische*, como adjetivo), e depois em italiano (*umanista*). Ferrater Mora (1964, p. 875-878) define que o humanista era aquele que se consagrava às artes liberais, dentre as quais se incluíam a história, a poesia, a retórica, a gramática e a filosofia moral. Para esse autor, tal vertente renascentista não é uma tendência filosófica propriamente dita, e nem mesmo um novo estilo filosófico – tanto é que não existe um conjunto comum das ideias filosóficas dos autores dessa época. Mas também não se pode concluir que os humanistas renascentistas não tinham nenhuma relação com a filosofia. Para Ferrater Mora (1964), então, o humanismo renascentista não é uma filosofia e nem uma época filosófica, mas é, em parte, um dos elementos da atmosfera filosófica do final do século XIV e de parte dos séculos XV e XVI. E ele carrega em si várias tendências que seriam desenvolvidas posteriormente (como a integral, a socialista, a liberal, a existencialista e a científica, entre outras).

Abbangano (2003) também pontua algumas questões sobre o humanismo. O autor o vê como um aspecto fundamental do Renascimento, citando cinco bases que o compõem. A primeira diz respeito ao “reconhecimento da totalidade do homem” (ABBANGANO, 2003, p. 519); sua significação é que o homem é entendido como sendo formado por alma e corpo e que seu destino é viver no mundo e dominá-lo. A segunda base diz respeito ao “reconhecimento da historicidade do homem, dos vínculos do homem com seu passado, que por um lado, servem para uni-lo a esse passado e, por outro, para distingui-lo dele” (ABBANGANO, 2003, p. 519); aqui está incluída a grande admiração pela antiguidade. A terceira é o “reconhecimento do valor humano das letras clássicas” (ABBANGANO, 2003, p. 519); nesse âmbito se define que as artes eram as disciplinas que formavam o homem (hoje essas são as disciplinas humanísticas). A quarta base é o “reconhecimento da naturalidade do homem” (ABBANGANO, 2003, p. 519); ou seja, o homem é um ser natural e, portanto, o conhecimento da sua natureza é indispensável. Por fim, Abbangano estabelece ainda que o humanismo também pode ser visto como “toda filosofia que tome o homem como medida das coisas” (ABBANGANO, 2003, p. 519).

A última das acepções de Abbangano (2003) não se aplica a Melanchthon. Nosso humanista também não se encaixa no primeiro sentido citado por ele. Portanto, após essas definições, tem-se que Melanchthon, enquanto humanista, encaixava-se em três das cinco acepções citadas por Abbangano: valorizava os estudos clássicos, o conhecimento das línguas e a filosofia natural. Pode-se acrescentar a ele, ainda, a crítica à especulação escolástica.

Ao chegar à Universidade de Wittenberg, na posse do cargo de professor de grego, em 25 de agosto de 1518, Melanchthon proferiu um discurso intitulado *De corrigendis*

*adulescentiae studiis* (SCHEIBLE, 2013, p. 31), que Ulrich e Klug (2016, p. 153) traduzem como “Melhoria da educação para os jovens”. Esse discurso é importante no sentido de que nele Melanchthon “se apresenta como paladino da Renascença” (SCHEIBLE, 2013, p. 31), o que demonstra que ele era alguém que carregava consigo os ideais do humanismo renascentista.

Não é apenas a apresentação, porém; todo o seu discurso revela esse caráter humanista, uma vez que, como Kusukawa (1995, p. 37) aponta, “foi proferido por um homem cujo conhecimento se embasava principalmente nas áreas de literatura e línguas clássicas”<sup>8</sup>. A autora faz, ainda, mais algumas pontuações importantes acerca do discurso: ele foi recitado em latim e se constituía como um chamado para o “renascimento das musas” (KUSUKAWA, 1995, p. 37). Nele, Melanchthon remontou a linha histórica do aprendizado, falou sobre a negligência dos estudos de grego, apontou como os escolásticos poluíram a verdadeira dialética e acentuou a importância da gramática, da dialética, da retórica, da história e da filosofia (englobando aqui o conhecimento da natureza e da conduta) no ensino.

Em suma, “Melanchthon afirmou que a eliminação do ensino bárbaro e a restauração do aprendizado puro só eram possíveis através dos estudos gregos, que ele havia ido ensinar” (KUSUKAWA, 1995, p. 38)<sup>9</sup>. Ainda segundo essa autora, “foi uma típica palestra humanista, enfatizando a necessidade de purgar os antigos autores de comentários bárbaros através de sólidos estudos linguísticos e clássicos. Melanchthon destacou assim a importância da sua profissão de ensinar grego e literatura clássica” (KUSUKAWA, 1995, p. 38)<sup>10</sup>. Scheible (2013, p. 31), também reconhecendo a importância e a solidez desse discurso, afirma: “a linguagem era perfeita, a estrutura e as ideias convincentes, a forma da apresentação era cativante. Assim que ele abria a boca, as pessoas esqueciam o vulto quase pueril do baixinho magricela” (SCHEIBLE, 2013, p. 31).

A partir desse discurso, é possível perceber ainda, como defendem Ulrich e Klug (2016), que Melanchthon, enquanto humanista, era alguém que acreditava que a educação precisava ser continuamente melhorada. Sendo assim, se empenhou para isso. Ele introduziu na Alemanha e em parte da Europa uma reforma escolar e universitária. No que diz respeito à reforma universitária, ainda no mesmo discurso ele pontuou que a educação dos jovens deveria ser

---

<sup>8</sup> “Was delivered by a man whose expertise lay primarily in the area of classical literature and languages.”

<sup>9</sup> “Melanchthon claimed that elimination of barbaric teaching and restoration of pure learning were only possible through Greek studies, which he had come to teach.”

<sup>10</sup> “It was a typical humanist lecture stressing the need to purge the ancient authors of barbaric commentaries through sound linguistic and classical studies. Melanchthon thus stressed the importance of his profession of teaching Greek and classical literature.”

melhorada. Nesse sentido, defendeu o estudo das línguas clássicas (hebraico e grego), o estudo da história, das ciências naturais e das matemáticas. Scheible (2013, p. 38) mostra que, quando Melanchthon foi reitor, no inverno de 1523/24, promoveu um novo regulamento de estudos, que visava desenvolver as habilidades linguísticas, e implementou um currículo estruturado e individual para cada aluno; também estabeleceu uma nova norma de conduta geral para os estudantes.

Com relação à reforma escolar proposta por Melanchthon, Ulrich e Klug (2016) deixam claro que o reformador e humanista acreditava que as crianças deveriam passar por uma preparação maior antes de ingressarem no estudo universitário. Partindo desse pressuposto, Melanchthon então formatou as escolas dividindo-as em três classes, sendo que cada uma contava com uma especificidade de ensino. Essas reformas foram divulgadas em vários principados, e Melanchthon sempre era convidado a opinar. Outro ponto importante observado por esses autores é a “casa de Filipe Melanchthon e Katharina Krapp” (ULRICH e KLUG, 2016, p. 157-158), a escola doméstica. Melanchthon acolheu vários estudantes em sua casa, fazendo dela um ambiente onde mestre e alunos viviam juntos. Ali o dia tinha uma moldura completamente voltada para o ensino. A casa se tornou uma espécie de escola privada, com o caráter de uma “escola humanístico-reformatória” (ULRICH e KLUG, 2016, p. 158).

Outra atitude de Melanchthon, que representa de forma muito emblemática seus ideais humanistas, foi a produção de inúmeros escritos sobre vários âmbitos do conhecimento:

Como escritor, Melanchthon não se restringiu ao campo da teologia. Escreveu compêndios para serem usados em várias disciplinas filosóficas, e também um comentário sobre Aristóteles. Entre outras coisas, publicou *Philosophia moralis* (ética filosófica), *De anima* (psicologia), além de uma exposição sobre dialética. Em virtude destes escritos, a contribuição de Melanchthon foi de significado decisivo para todo o campo da educação universitária em círculos protestantes por muito tempo. (HÄGGLUND, 1999, p. 211)

Os escritos citados acima são apenas uma amostra, pois Melanchthon escreveu diversas outras obras. Entretanto, todos os seus trabalhos e aulas apontam diretamente para o seu caráter humanista. Wengert (2015) traz uma amostra disso ao relatar que:

O compromisso de Melanchthon com o ensino das humanidades continuou ao longo de toda a sua carreira: do seu discurso de abertura em 1518 às centenas de orações escritas ao longo de sua vida; dos seus trabalhos iniciais sobre retórica (1519 e 1521) e dialética (1520) aos trabalhos posteriores sobre os mesmos assuntos; do seu primeiro poema em homenagem a Erasmo às centenas de poemas gregos e latinos que produziu ao longo da vida; das palestras e anotações sobre Cícero, Aristóteles e Platão ao trabalho com uma



variedade de figuras menos conhecidas; da revisão dos currículos de arte em Wittenberg e depois de teologia (1533) ao esforço para estabelecer uma escola de latim em Nuremberg (1525). Mais do que isso, Melanchthon lecionou não apenas sobre tópicos estabelecidos, mas introduziu novos, especialmente palestras sobre história, através das quais transformou a crônica do estudioso de Berlim, Johann Carion, em uma história mundial completa (o *Chronicon Carionis*), chegando a Carlos Magno antes de sua morte. Seu estilo latino sem adornos, livre de ablativos absolutos e ordens de palavra complexas, era propício para os estudantes, de modo que as salas de aula de Wittenberg ficaram cheias deles. Seu interesse por direito e medicina, além de teologia e arte, o marcava como um verdadeiro homem renascentista. Até seu fascínio e uso da astrologia, hoje por vezes confundido com superstição, revelava uma inclinação científica, pois (como muitos dos seus contemporâneos) ele insistia que (seguindo Galeno) as estrelas influenciavam a saúde humana e que uma leitura correta delas constituía um aspecto da providência de Deus para alertar as pessoas a evitar certas coisas (como navegar no Mar do Norte), de modo a protegê-las. (WENGERT, 2015, p. 317)<sup>11</sup>

Kusukawa (1999) também pontua, acerca da variedade de seus escritos:

Ele escreveu livros didáticos sobre a maioria dos temas do currículo de artes: gramática latina e grega, retórica, dialética, filosofia moral e filosofia natural. Quanto aos temas sobre os quais não escreveu, como geometria, aritmética, astronomia e astrologia, contribuiu com prefácios elogiosos a livros de outros. Para uso em sala de aula, editou e comentou textos de vários autores clássicos, como Cícero, Demóstenes, Virgílio, Ovídio, Hesíodo e Ptolomeu. Esses textos e livros didáticos foram usados até o século XVII, e ele treinou e inspirou um grande número de alunos que, por sua vez, passaram a mensagem de seu professor para a próxima geração. (KUSUKAWA, 1999, p. xi)<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> “Melanchthon’s commitment to teaching the humanities continued throughout his career: from his opening address in 1518 to hundreds of orations penned throughout his lifetime; from his initial works on rhetoric (1519 and 1521) and dialectic (1520) to later works on the same subjects; from his earliest poem honoring Erasmus to the hundreds of Greek and Latin poems he produced throughout his life; from lectures and annotations on Cicero, Aristotle and Plato to work on a host of lesser-known figures; from his revising of Wittenberg’s curricula in the arts and later in theology (1533) to his work in establishing a Latin school in Nuremberg (1525). More than that, Melanchthon lectured not only on established topics but introduced new ones, especially lectures on his-tory, through which he transformed the chronicle of the Berlin scholar, Johann Carion, into a full-blown world history (the *Chronicon Carionis*), reaching Charlemagne before his death.<sup>16</sup> His unadorned Latin style, shorn of ablative absolutes and complex word order, recommended itself to students, so that Wittenberg’s lecture halls overflowed with students. His interest in law and medicine, in addition to theology and the arts, marked him as truly a Renaissance man. Even his fascination and use of astrology, today sometimes misconstrued as superstition, revealed a scientific bent, since (like many of his contemporaries) he insisted that (following Galen) the stars influenced human health and that a correcting reading of them constituted an aspect of God’s providence in warning people to avoid certain things (such as sailing on the North Sea) in order to protect them.”

<sup>12</sup> “He wrote textbooks on most of the subjects in the arts curriculum: Latin and Greek grammar, rhetoric, dialectics, moral philosophy and natural philosophy. For subjects on which he did not write, such as geometry, arithmetic, astronomy and astrology, he wrote commendatory prefaces to textbooks by others. For classroom use, he edited and commented upon texts of numerous classical authors such as Cicero, Demosthenes, Virgil, Ovid, Hesiod and Ptolemy. These texts and textbooks were used well into the

Por fim, no âmbito religioso, também se pode perceber que Melanchthon não deixou de expressar suas colocações humanistas. Por exemplo, “Melanchthon caracterizou a Reforma como a era em que Deus estava chamando a Igreja de volta às origens” (FERGUSON, 1948, p. 52 *apud* LINDBERG, 2017, p. 28). Portanto, era tempo de olhar para trás e perceber aquilo que deveria ser resgatado e também modificado na teologia e na história da Igreja. É nesse sentido que seus *Loci praecipui theologici* (“Principais tópicos teológicos”; GROSS, 2018) irão se apresentar. Esse texto carrega consigo “a volta às fontes originais do cristianismo encontradas na Bíblia”, que vem a ser, por sua vez, “a forma particular dessa síntese entre a formação humanista e a proposta de reforma da igreja” (GROSS, 2018, p. 11). Antes de empreender um aprofundamento nesse âmbito da religião, contudo, é necessário tratar agora de algumas das principais características que fizeram de Melanchthon um humanista.

### 2.1.1 Crítica à especulação escolástica

Antes de se entender a crítica propriamente dita, é preciso estabelecer o que foi a escolástica em si. Nesse sentido, Hägglund (1999) afirma que:

Dentro do contexto da história do dogma, o termo escolástica refere-se à teologia que tomou forma nas universidades ocidentais, principiando em meados do século XI, alcançando seu apogeu no século XIII, e deteriorando na Baixa Idade Média, sendo finalmente destruída pelo humanismo e pela Reforma. (HÄGGLUND, 1999, p. 139)

Foram dois os fatores que contribuíram para o desenvolvimento da escolástica: “a renovação da igreja, de um lado, que se expressiu na reforma monástica (cf. a reforma de Cluny, por exemplo), e por outro lado, a crescente associação com a educação filosófica da época” (HÄGGLUND, 1999, p. 140). Hägglund (1999) ainda acrescenta que a escolástica empregava um tipo muito específico de método filosófico:

Os escolásticos empregaram o sistema dialético herdado da antiguidade e introduzido na filosofia ensinada nas escolas e nas universidades que floresceram na Idade Média sob a proteção da igreja e dos mosteiros. A abordagem escolástica aos problemas desenvolveu-se quando os teólogos começaram a sujeitar o material tradicional a tratamento dialético independente. Além da Escritura e da tradição, as posições adotadas pelos vários mestres («doutores») também chegaram a desempenhar papel de destaque. Outras pessoas comentaram seus escritos, em torno dos quais se

---

seventeenth century, and he trained and inspired a vast number of students who in their turn passed on the message of their teacher to the next generation.”

formaram escolas separadas, e um sistema sucedia o anterior. O método dialético gradualmente conduziu à divisão infinita dos problemas teológicos; a especulação foi levada sempre avante, até às minúcias periféricas. (HÄGGLUND, 1999, p. 139)

Ou seja, fazia-se uso do método dialético e sujeitava-se o material tradicional a esse método. Muitas escolas foram surgindo em torno dos comentários, e com isso houve uma divisão sem fim dos problemas teológicos. Por causa disso, num âmbito crítico, “expressões como «escolástica» e «escolasticismo» são frequentemente usadas para designar uma espécie de teologia formalista e estéril” (HÄGGLUND, 1999, p. 139). Mas isso não é de todo verdadeiro; o próprio Hägglund (1999, p. 139) aponta que, por mais que a escolástica tenha se degenerado em alguns pontos, também possuía uma abundância de ideias e observações que se desenvolveram por meio de um discernimento lógico.

“A avaliação habitual da escolástica frequentemente é influenciada pela crítica do humanismo e da Reforma”, diz ainda Hägglund (1999, p. 139). Por causa desse tom crítico, os leitores atuais podem pensar que a escolástica era uma escola completamente uniforme em seu pensamento. Mas Hägglund (1999) demonstra que ela possuía diferentes escolas e variados desenvolvimentos: “A escolástica foi uma maneira independente de lidar com a tradição teológica herdada do passado” (HÄGGLUND, 1999, p. 142). Sendo assim, em sua fase inicial<sup>13</sup>, ela expunha a teologia de uma nova forma, através da filosofia. A fase seguinte, segundo Hägglund (1999) conhecida como Alta Escolástica<sup>14</sup>, é importante, pois foi o momento em que a disciplina teve o seu apogeu, durante o século XIII. Foi o avanço da ciência e da erudição que permitiu isso. O ponto mais importante do período é que nessa época a filosofia platônica e a aristotélica se tornaram acessíveis, por meio de comentadores como Averróis e Avicena, o que contribuiu muito para o desenvolvimento doutrinário. É nessa fase, então, que “a adaptação racional tornou-se mais independente em relação a fé”, sendo que “a cosmovisão metafísica chegou a constituir a base de toda a exposição teológica” (HÄGGLUND, 1999, p. 152).

---

<sup>13</sup> Muitos foram os pensadores que podemos encaixar nesse período, como Anselmo de Cantuária (m. 1109), Pedro Abelardo (m. 1142), Hugo e Ricardo de S. Vítor e Pedro Lombardo (m. 1160) (HÄGGLUND, 1999).

<sup>14</sup> Pensadores dessa fase incluem Alexandre de Hales (m. 1245), Boaventura (m. 1274), Alberto Magno (m. 1280), Tomás de Aquino (m. 1274) e Duns Scotus (m. 1308) (HÄGGLUND, 1999).

O ocamismo<sup>15</sup> é o que vem representar a fase final da escolástica. Hägglund (1999, p. 169-170) também comenta sobre essa fase. Nesse momento surgiu o nominalismo da Baixa Idade Média. Os representantes dessa fase combatiam toda linha de pensamento da escolástica anterior, mas, mesmo contestando muitos princípios, perpetuaram a tradição e contribuíram para a reorganização dialética do material teológico. Esse grupo tinha um profundo interesse pela filosofia e tratava suas questões periféricas de maneira exaustiva, além de reservarem especial atenção para a relação entre filosofia e teologia. Para eles, a lógica era a ciência básica, e a metafísica deveria ser abolida. Apesar de uma certa tendência em direção ao mais empírico, o ocamismo conduziu a uma forma mais abstrata de especulação do que os realistas.

Por fim, Hägglund conclui sua exposição acerca da escolástica da seguinte forma:

A Reforma Protestante não foi simplesmente uma continuação da oposição da Baixa Idade Média à Igreja Católica Romana. Foi, antes, uma renovação de natureza muito mais profunda e de consequências bem maiores. Mas isto não quer dizer de maneira alguma que surgiu como revolta completamente inesperada; tinha suas raízes profundas nos desenvolvimentos da Idade Média. (HÄGGLUND, 1999, p. 173)

É partir dessa breve e introdutória explicação sobre a escolástica que se chega agora à época da Reforma, central para este trabalho. A Reforma, através de Lutero e Melanchthon, ao se manifestar, critica alguns âmbitos do pensamento escolástico (principalmente a metafísica, seu ponto essencial, já rejeitado pelo nominalismo ocamista e pelo humanismo). Seria muito extenso elencar todos os pontos de contenda e, portanto, faz-se aqui, a partir de agora, um recorte da crítica de Melanchthon à essa forma específica de se pensar e fazer teologia.

Como já visto, e Preus (2014, p. 20-21) reforça, a escolástica foi um movimento que enfatizava a articulação da doutrina cristã com a dialética, a lógica e a dedução. Ela aplicava a lógica aristotélica e as categorias platônicas para desenvolver o seu sistema de teologia cristã. Foi esse o movimento que dominou as universidades da Europa. Entretanto, a partir do século XVI, tanto os humanistas quanto Lutero passaram a condenar esse tipo de pensamento dominante. Os primeiros condenavam a esterilidade escolástica, e Lutero condenou o tipo de teologia que a Escolástica pregava.

Melanchthon, nos *Locis* de 1521, de acordo com Preus (2014), tece uma crítica a alguns teólogos escolásticos específicos, mas também ao método escolástico em geral. O primeiro

---

<sup>15</sup> O principal representante dessa fase foi “Guilherme de Occam (professor em Oxford [...] faleceu em 1349). Entre seus muitos seguidores destacam-se Pedro d’Ailly (m. 1420, cardeal, ativo nos concílios de reforma) e Gabriel Biel (m. 1495, professor em Tübingen)” (HÄGGLUND, 1999, p. 169).

escolástico criticado pelo reformador é Pedro Lombardo (1100-60), que escreveu uma obra (*Sentenças*) para organizar o ensino cristão principalmente através de citações de Agostinho e de outros Pais da Igreja. Nisso está a principal crítica de Melanchthon contra Lombardo: para o reformador, o escolástico citava os Pais da Igreja no lugar de citar as Escrituras, o que era um grande erro. Melanchthon também criticou Tomás de Aquino (1225-1274), pois ele citava Aristóteles como se estivesse citando a própria Escritura e, dessa forma, articulou a doutrina cristã com base em categorias aristotélicas. Outro escolástico criticado foi Gabriel Biel (1420-1495), que enfatizou o livre-arbítrio como um poder do homem para cumprir a Lei de Deus, mesmo sem o Espírito Santo. A isso Melanchthon se opôs veementemente, tanto como humanista quanto como defensor da teologia luterana.

É importante, ainda, pontuar a crítica que ambos os reformadores fizeram a Aristóteles. Segundo Kusukawa (1999), Lutero dirigiu um ataque específico a Aristóteles. Ele criticava o uso que os escolásticos fizeram do filósofo na teologia, que causou a percepção de que “a razão humana, por si, só poderia escrutinizar os modos essenciais da divindade” (KUSUKAWA, 1999, p. xvi)<sup>16</sup>. Para essa autora, Melanchthon, seguindo Lutero, também apoiou que o ensino de Aristóteles fosse abolido da Universidade de Wittenberg. “Circunstâncias históricas, no entanto, forçaram Melanchthon a reavaliar a importância de Aristóteles” (KUSUKAWA, 1999, p. xvii)<sup>17</sup>. De acordo com Kusukawa (1999), alguns eventos – como os motins de Wittenberg em 1521 e 1522; a disputa com os profetas de Zwickau, liderados por Thomas Müntzer, que pregava mensagens tidas como sediciosas por Melanchthon; e o surgimento dos anabatistas (cujos movimentos reivindicavam acesso especial ao Espírito Santo e impunham interpretações arbitrárias sobre a Bíblia) –, segundo os reformadores, estavam colocando em xeque o evangelho. E, para Melanchthon, era a educação pobre, bem como a confusão de filosofia com teologia, que estavam na raiz do problema.

Foi por causa disso, então, que ele “voltou-se para a filosofia aristotélica em busca de uma solução para o problema dos radicais evangélicos. Ele precisava estabelecer a distinção entre verdades teológicas e verdades alcançáveis apenas pela razão humana” (KUSUKAWA, 1999, p. xvii)<sup>18</sup>. Para ele, tanto crentes quanto não crentes tinham que obedecer à autoridade civil. “Para esse fim, Melanchthon encontraria na filosofia de Aristóteles, especialmente em sua

---

<sup>16</sup> “Human reason on its own could scrutinise essential modes of the divinity.”

<sup>17</sup> “Historical circumstances, however, forced Melanchthon to re-evaluate the importance of Aristotle.”

<sup>18</sup> “Turned to Aristotelian philosophy for a solution to the problem of the evangelical radicals. He needed to establish the distinction between theological truths and truths attainable through human reason alone.”

teleologia, uma ferramenta poderosa” (KUSUKAWA, 1999, p. xvii)<sup>19</sup>. Portanto, segundo Kusukawa (1999), Melanchthon recorreu a Aristóteles para defender a causa de Lutero.

Na obra analisada nesta pesquisa, no entanto, é muito comum ver as críticas de Melanchthon à escolástica. Tome-se uma citação como exemplo: “[...] por fim a disciplina cristã degenerou em bobagens escolásticas, das quais duvidas que haja mais ímpias ou estultas” (MELANCHTHON, 1521, p. 35). Aqui pode-se perceber que ele aponta a “escolástica” num âmbito geral, sem especificar o autor a quem tece a crítica. São as notas de Preus (2014), em sua tradução dos *Loci Theologici* de 1521, que servem como fonte para que seja possível entender as indicações a respeito de qual autor Melanchthon está criticando em seus diferentes apontamentos da escolástica.

O que é certo, porém, é que, Melanchthon, enquanto humanista e reformador, de fato faz uma extensa crítica à escolástica, defendendo a Escritura em sua singularidade. Essa crítica à escolástica é um pressuposto importante que é preciso ter em mente ao se lerem os *Loci Theologici* de 1521. O próprio Gross (2018) reconhece isso, ao pontuar que os *Loci* de 1521 representam **“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”** (GROSS, 2018, p. 11, grifo nosso).

### 2.1.2 Valorização da dimensão prática do pensamento

Pensar na dimensão prática do pensamento de Melanchthon é pensar na contramão daquilo que o senso comum tem como “prática”, num sentido imediatista e tecnicista. Gross (2020a, p. 752) revela que o “viés prático humanista” carrega consigo o “princípio para a crítica da Escolástica”. Nesse sentido, ele define o que vem a ser a dimensão prática do pensamento de Melanchthon da seguinte maneira:

[...] a apresentação da dimensão prática do pensamento de Melanchthon que segue diz respeito ao que Westhelle chama de práxis: **a dimensão prática que, primeiro, integra o próprio processo reflexivo e, segundo, enfatiza o aspecto discursivo e dialogal**. Não está em exame, pois, a dimensão prática no sentido poiético, significativa na atividade de Melanchthon no âmbito dos estudos humanísticos literários e enquanto efetivador de projetos de reestruturação educacional. (GROSS, 2020a, p. 753, grifo nosso)

---

<sup>19</sup> “To this end, Melanchthon was to find Aristotle's philosophy, especially his teleology, a powerful tool.”

Falar de prática no pensamento de Melanchthon, então, é falar tanto de uma dimensão do processo reflexivo quanto de uma dimensão poiética (no sentido de estudos humanísticos que vão guiar uma reestruturação da educação, como também é sabido que Melanchthon fez). Nesse texto, Gross (2020a) trata da primeira dimensão, ou seja, de uma prática que guia o processo reflexivo, enfatizando o aspecto discursivo e dialogal; uma prática que critica a percepção meramente especulativa do pensamento medieval (restrita apenas a dialética e lógica), trazendo para o debate a ética e a política – “a dimensão da ação discursiva pública” (GROSS, 2020a, p. 753). Igualmente esse é o sentido que se deseja abordar aqui, por ser o que ecoa mais diretamente as necessidades desta pesquisa.

Ainda nesse sentido, Gross (2020a, p. 754) aponta que é exatamente em vista dessa “orientação prática do pensamento” que Melanchthon se preocupa “com o aprofundamento da relação entre dialética e prática”. É preciso, então, haver um equilíbrio entre ambas para que a orientação prática seja bem-sucedida:

Caso a dialética seja desligada do âmbito prático, suas reflexões levam a quimeras e obscurecimento, daí a importância de sua relação com a retórica. Correspondentemente, a retórica degenera em mero falatório, caso ela deixe de considerar junto com a sua função prática o rigor reflexivo da dialética. (GROSS, 2020a, p. 754)

Aqui, Gross (2020a) traz a apresentação de Siegfried Wiedenhofer, teólogo católico romano, a qual indica que Melanchthon avalia a tradição anterior, revelando com isso a “importância da perspectiva humanista e sua crítica à especulação rumo à valorização do aspecto prático. Nesse sentido, mostram-se como pontos importantes os exemplos da preocupação com a ética e com o âmbito jurídico” (GROSS, 2020a, p. 754). Mas o que é claro nesse sentido é que a dimensão prática não diminui a importância do rigor cognitivo (ou seja, a certeza no processo do conhecimento é fundamental).

Também é importante o que Gross (2020a) apresenta sobre Frank, filósofo alemão, curador da Melanchthonhaus e diretor da European Melanchthon Academy. Para este autor, a dialética é importante no pensamento de Melanchthon em conjunto com a retórica, de modo que se aponta para uma “correlação entre reflexão e prática” (GROSS, 2020a, p. 755). Sendo assim, Frank aponta que Melanchthon sempre manteve a relação de integração entre essas artes. Por outro lado, um acento que recaía sobre a retórica vai se modificando, e uma ênfase crescente é aplicada na dimensão lógica (dialética), para que ambas cheguem ao equilíbrio. Ou seja, “a preocupação prática com a reflexão não se reduz simplesmente a uma retoricização da filosofia,

uma vez que a dialética continua fundamental para manter o caráter rigoroso da argumentação” (GROSS, 2020a, p. 756). Dessa forma, o fundamental apontado por Gross (2020a) é

[...] a mudança de paradigma filosófico em relação ao que se desenvolvia na Escolástica. Em lugar de uma filosofia do ser como a desenvolvida então, em consonância com o ambiente humanista em geral, Melanchthon privilegia uma filosofia prática em que a abordagem principal se dá em torno da linguagem e da história. Essa é a base a partir da qual a ética ganhará relevância. (GROSS, 2020a, p. 756)

Gross (2020a) cita diversos autores que contribuem para o entendimento da dimensão prática no pensamento de Melanchthon. Para os fins desta pesquisa, o importante é deixar claro que pensar em Melanchthon como um autor que valoriza a dimensão prática do pensamento não é pensar a partir do linguajar do senso comum, como se todo pensamento fosse puramente para um fim prático e imediatista. Quando se tem em mente a dimensão prática, se está pensando na filosofia ética (filosofia prática) e na política dentro do pensamento do autor, bem como na dimensão linguística e pedagógica. Com esse raciocínio, Melanchthon visava criticar a dimensão meramente especulativa do pensamento medieval (aquela que repousava na metafísica e na valorização da lógica). Ele criticava um pensamento puramente dialético. Não que rejeitasse esse âmbito, mas buscava um equilíbrio na forma de pensar. Nesse sentido, o pensamento não deve ser meramente especulativo, mas deve servir também, em algum âmbito, para a vida cotidiana. Com isso, Melanchthon construiu a dimensão prática do seu pensamento por meio da relação entre retórica e dialética.

Sobre essa relação, entre retórica e dialética, enquanto base para a dimensão prática do pensamento de Melanchthon, Bihlmaier (2018) disserta com clareza. Na mesma época em que Erasmo e Agrícola estavam escrevendo, Melanchthon começou também a escrever seus livros sobre retórica e dialética (MACK, 2011, p. 104 *apud* BIHLMAIER, 2018, p. 125). De acordo com Bihlmaier, os trabalhos de Melanchthon, assim como os de seus predecessores, Rodolfo Agrícola e Lorenzo Valla, “criticam especialmente os complexos elementos linguísticos e formalistas da prática didática tradicional-escolástica”<sup>20</sup> (BIHLMAIER, 2018, p. 126).

Visando, então, a uma dialética que fosse humanista, os pensadores dessa época rejeitaram uma abordagem formalista de argumentação e desenvolveram um método particular de construção da argumentação. Nesse sentido, Bihlmaier (2018, p. 127) aponta, ainda, que eles buscaram uma teoria da argumentação centrada na persuasão do argumento, nos afetos do

---

<sup>20</sup> “Criticize especially the complex linguistic and formalistic elements of the scholastic-traditional didactic practice.”



ouvinte e na eloquência do falante (esta, por sua vez, está moldada nas funções técnicas da argumentação retórica). Conforme a autora nos mostra,

essa abordagem é bem-recebida pela maioria dos humanistas, que se concentram na funcionalidade e utilidade da linguagem e dão menos atenção aos seus mecanismos imutáveis. Os humanistas querem aproximar o conhecimento prudencial da lógica e vincular o juízo particular aos preceitos universais, querem ensinar sobre a vida ativa e inculcar preceitos morais. (BIHLMAIER, 2018, p. 126)<sup>21</sup>

Portanto, os humanistas desejavam um equilíbrio entre dialética (lógica) e retórica, de modo a ensinar sobre uma vida que é ativa e não meramente especulativa. Conforme Bihlmaier (2018) aponta, então, segundo Oskar Kristeller, importante estudioso do humanismo renascentista, eles passaram a aplicar a retórica à argumentação dialética. Isso foi feito por muitos deles, incluindo Rodolfo Agrícola, Lorenzo Valla e, obviamente, Filipe Melanchthon (que herdou algo de cada um desses pensadores). Destaca-se que Melanchthon combinou retórica e dialética e que elaborou recursos para um método de ensino pedagógico e sistemático, chamado *Rhetorikdialektik* (BIHLMAIER, 2018, p. 128).

Bihlmaier (2018) aponta, continuando, que Melanchthon, tal como Agrícola e Valla, também empregou uma postura construtivista em relação ao papel desempenhado pela linguagem em fornecer significado. Para fazer isso, teceu uma grande crítica contra as consequências de uma metafísica carregada, atacando, assim, a linguagem escolástica (imersa, segundo ele, na ausência de bom senso). Para Melanchthon, e também para os humanistas citados, a linguagem, conforme usada pelos filósofos escolásticos, perdeu sua função de ensino. Então, os humanistas desenvolveram, a partir da retórica e da dialética, “um método de argumentação de senso comum e treinamento pedagógico. Esse método leva em conta o clássico, ou seja, o emprego original dos termos, e ressalta uma abordagem não especulativa, descritiva e experiencial dos problemas” (BIHLMAIER, 2018, p. 129)<sup>22</sup>.

Com base, então, na palestra inaugural de Melanchthon em Wittenberg no ano de 1518, a autora conceitua o que para ele são a dialética, a gramática e a retórica:

---

<sup>21</sup> “This approach is welcomed by most of the Humanists, who focus on the functionality and usefulness of language and give less attention to its immutable mechanisms. The Humanists want to draw prudential knowledge closer to logic and link particular judgment to universal precepts, want to teach about the active life and to inculcate moral precepts.”

<sup>22</sup> “A method of common-sensical argumentation and pedagogical training. This method takes heed of the classic, i.e. original employment of the terms, and underscores a non-speculative, descriptive and experiential approach to problems.”

A dialética ensina o significado e a divisão do discurso e representa o passo básico na educação dos jovens. A gramática ensina as letras, o significado das palavras, ela compõe regras para elas ou mostra, por meio de exemplos, o que deve ser seguido. Depois ela dota a mente da capacidade de julgar, para que ela reconheça o começo, o fim e as conexões entre as coisas, para que possa manter todas as lições armazenadas para cada possível questão de debate. A retórica fornece os meios de agarrar o ouvinte e persuadi-lo além de qualquer dúvida. Todas essas funções pertencem ao campo que alguns chamam de dialética e outros chamam de retórica. As únicas diferenças encontram-se nas escolhas de terminologia do autor; o método que revelam é o mesmo. (CR 11, 18-19 *apud* BIHLMAIER, 2018, p. 131)<sup>23</sup>

Melanchthon herdou e aplicou uma interpretação metódica dos textos, conforme Bihlmaier (2018, p. 133) destaca. Ele buscou se fiar às técnicas de análise textual, à argumentação persuasiva, à composição textual e à indagação científica, buscando o esclarecimento e a análise do discurso no âmbito da compreensão e da produção. Isso é o que confronta a abordagem artificial, complexa e até mesmo muito especializada dos escolásticos. Para Melanchthon, um texto pode ser reduzido ao seu argumento essencial, o que equivale a revelar o propósito do autor para o leitor. E é esse um dos focos da interpretação dialética e retórica.

Bihlmaier (2018) ressalta também que são muitos os autores/ comentadores, como Kee Meerhoff, Joachim Knappe e Peter Mack, que apontam para a estreita conexão entre retórica e dialética em Melanchthon – como o próprio Gross (2020a) revelou em seu texto analisado anteriormente. O humanista e reformador insistiu na assistência mútua desses dois sujeitos: “a dialética é uma base essencial para a retórica e mostra à retórica como investigar um assunto e informar uma audiência. A retórica ensina a técnica de persuadir e comover o público” (MACK, 2011, p. 108 *apud* BIHLMAIER, 2018, p. 134)<sup>24</sup>.

O que Melanchthon fez, portanto, foi substituir toda uma tradição pedagógica por outra: a do pensamento escolástico pela do humanista prático. Para isso, ele, segundo Bihlmaier (2018), investigou criticamente as pressuposições em busca de uma maneira apropriada de executar a interpretação textual; um método apropriado de ensino, aprendizagem e debate. Seu

---

<sup>23</sup> “Dialectic teaches the meaning and the division of speech and represents the basic step in the education of the young. Grammar teaches the letters, the meaning of words, she composes rules for them or shows by means of example what is to be followed. Afterwards she endows the mind with the judging capacity, so it can recognize the beginning, the end and the connections between things, in order than it can keep all the lessons stored for every possible question of debate. Rhetoric provides the means of taking hold of the hearer and persuading him beyond doubt. These functions all belong to the field which some call dialectic and others call rhetoric. The only differences are to be found in the author's choices of terminology, the method they reveal is the same.”

<sup>24</sup> “Dialectic is an essential foundation for rhetoric, and shows rhetoric how to investigate a subject and inform an audience. Rhetoric teaches the technique of persuading and moving the audience.”

maior desejo era prover regras de leitura, análise e composição de textos para um público, confrontado com um material textual construído em torno dessas regras. E é isso que faz, segundo Bihlmaier (2018), em seu livro *De Rhetorica*, e todos os seus outros livros sobre o assunto seguem as bases estabelecidas nele.

Melanchthon investiu nesse projeto porque, para ele, a filosofia de sua época estava em um estado deplorável, e de igual forma estava o método de ensino das escolas. A filosofia estava parecendo, para ele, uma coleção de disciplinas confusas e não aprendidas. E essa realidade se instaurou no momento em que “o hábito da instrução retórica cessou e a dialética assumiu a tarefa da retórica (de julgamento e debate) e ocultou sua utilidade real” (BIHLMAIER, 2018, p. 136)<sup>25</sup>. Melanchthon, em verdade, valorizava a dialética, mas rejeitava o uso que seus contemporâneos (mais especificamente os escolásticos) vinham fazendo dela. Por isso, uma mudança se fazia necessária. E essa mudança deveria colocar dialética e retórica lado a lado:

Melanchthon afirma que a dialética e a retórica tratam do mesmo assunto; elas diferem apenas na maneira como esse assunto é apresentado: de um lado, a dialética ensina de acordo com regras específicas, enquanto a retórica é empregada para mover o ouvinte de acordo com as mesmas regras. (BIHLMAIER, 2018, p. 137)<sup>26</sup>

Essa compreensão das funções, segundo Bihlmaier (2018), era diferente da visão tradicional, principalmente aquela difundida pelos pensadores escolásticos.

Por fim, embora Melanchthon atribua propósitos diferentes à dialética e à retórica, insistiu que ambas deveriam ser ensinadas juntas. Ele considerava as duas como instrumentos que deveriam ser adquiridos para a compreensão adequada das obras antigas e para o desenvolvimento das suas próprias composições. O que ele desejava, então, era introduzir um método de ensino e aprendizagem estruturado em torno da análise textual, algo que saísse meramente do âmbito especulativo.

Tem-se, então, conforme mostrado ainda por Bihlmaier (2018), que Melanchthon desenvolveu um projeto no qual identificou a filosofia com as artes liberais<sup>27</sup>; a elas adicionou

---

<sup>25</sup> “The habit of rhetorical instruction has ceased and dialectic took over the task of rhetoric (of judgment and de-bate) and concealed its actual usefulness”.

<sup>26</sup> “Melanchthon claims that dialectic and rhetoric deal with the same subject matter, they differ only in the manner in which this matter is presented: on the one side dialectic teaches according to specific rules, while rhetoric is employed to move the listener according to the same rules.”

<sup>27</sup> Disciplinas da época. Scheible (2013) relata que na Idade Média os estudos superiores eram divididos em dois níveis. O primeiro nível universitário era chamado de “faculdade das artes”; já no segundo nível, das faculdades mais elevadas, 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. Elas eram em número de sete, formuladas pelo autor da Antiguidade Tardia Marciano Capela. Essas sete artes eram

história e poesia, conhecimento natural (física, medicina, botânica, meteorologia e astronomia) e filosofia moral (ética, lei, política e assuntos teológicos). A partir disso, o foco do seu projeto passou a ser “a reforma das artes da linguagem, consistindo em elaborar uma dialética e uma retórica que se concentrem na utilidade e na prática da fala comum e se apoiem em procedimentos racionais descritos como endêmicos à mente humana” (BIHLMAIER, 2018, p. 248)<sup>28</sup>. Dessa forma, Melanchthon fez com que o emprego das artes da linguagem se espalhasse por todos os ramos do conhecimento (e isso tudo só se deu a partir da reforma da dialética e da retórica). Seu objetivo foi, grosso modo, pegar o conhecimento universal e empregá-lo na esfera dos negócios comuns. Isso também revela “a convicção de Melanchthon de que os vários campos do saber estão ligados, por um lado, por um único método ou ordem que se estende a todos eles e, por outro, pela sua utilidade para a vida humana, que só podem exercer se forem interpretados como inter-relacionados” (BIHLMAIER, 2018, p. 248)<sup>29</sup>.

Sobre esses dois aspectos, Bihlmaier (2018) pontua que, enquanto o primeiro se alicerça na racionalidade fundamental da mente humana e na capacidade do homem de elaborar suas implicações teóricas, o segundo é atribuído ao juízo prudencial do homem, e sua prática artística ou científica, entendida como uma responsabilidade a ser exercida na esfera pública. A autora, então, conclui: “acredito que a reforma das artes da linguagem de Melanchthon tenha uma abordagem pragmática e prática, mas também rigorosa, da filosofia (baseada no conhecimento definido), em prol do aprimoramento e da disseminação do conhecimento e da vida humanos” (BIHLMAIER, 2018, p. 248)<sup>30</sup>.

Em 1536, Melanchthon escreveria um discurso sobre a filosofia, e Bihlmaier (2018) o aponta como um exemplo de tudo que já vinha sendo dito. Nesse discurso, segundo ela, o reformador enfatizou a importância do aprendizado da filosofia para a teologia, “ou, nas palavras de Melanchthon, ‘para a igreja’ e para o estado (*ad Rempublicam utilitas*)”

---

divididas em *trivium* (3) – composto pelas disciplinas de lógica, gramática e retórica, e *quadrivium* (4) – composto pela aritmética, geometria, música e astronomia. Melanchthon, enquanto humanista e reformador educacional, não desejava eliminar essas disciplinas. Contudo, seu programa reformador visava acrescentar disciplinas. “Essa é a tímida contribuição do humanista Melanchthon a uma doutrina das ciências que, de resto, já tinha uma longa tradição” (SCHLEIBLE, 2013, p. 26).

<sup>28</sup> “Reform of the language arts consists in working out a dialectic and a rhetoric which focus on the usefulness and practice of ordinary speech and rely on rational procedures described as endemic to the human mind.”

<sup>29</sup> “[...] Melanchthon’s conviction that the various fields of knowledge are connected on the one hand by a single method or order which extends to all of them and on the other hand by their usefulness for human life, which they can only exert if they are interpreted as interrelated.”

<sup>30</sup> “I believe that Melanchthon’s reform of the language arts has a pragmatic and practical, yet rigorous approach to philosophy (on grounded on certain knowledge), for the sake of the improvement and spread of human knowledge and life.”

(BIHLMAIER, 2018, p. 248)<sup>31</sup>. Esse discurso, então, revela como a igreja necessitava da educação liberal.

Para Melanchthon, conforme Bihlmaier (2018, p. 248) coloca, a doutrina teológica estava em queda na época da sua vida, devido ao mau uso que as pessoas faziam da própria filosofia. Os estudiosos do período tinham substituído o estudo dos antigos por um método imprudente de comentar e filosofar. Portanto, havia uma falta de método apropriado ou ordem de raciocínio, e isso era visto por Melanchthon como resultado da má compreensão das obras antigas e da substituição dos estudos por sistemas que se concentram em problemas metafísicos. E esses sistemas, por sua vez, confundem a maneira de se lerem e como se interpretarem as obras filosóficas, bem como a maneira de se falar e de se ensinar. Era dessa forma que os “sofismas” estavam se estendendo ao entendimento geral das coisas; e era desse modo, igualmente, que as Escrituras estavam sendo interpretadas. Para corrigir isso, era necessário um método dialético apropriado, uma compreensão correta das leis da gramática e também um vasto e variado conhecimento das coisas. E o método e a aquisição do conhecimento não poderiam, na visão de Melanchthon, ser separados do processo de aprendizagem e transmissão do conhecimento.

Assim, Melanchthon distinguiu três componentes principais da erudição (ou do que ele acredita ser a verdadeira filosofia) acima: (1) aquisição do método, (2) aquisição da capacidade de formar uma oração, (3) aquisição de um conhecimento filosófico vasto e variado. (3) representa a base para (1) e (2). (1) é usado para adquirir e esclarecer mais de (3), e (2) é usado para apresentar (3) após ter sido estruturado por (1). (BIHLMAIER, 2018, p. 251)<sup>32</sup>

Assim, para Bihlmaier (2018), Melanchthon reiterou a necessidade de adquirir tanto o método dialético quanto o método retórico de disposição para conectar o que está espalhado e lançar luz sobre o que é obscuro.

Como pôde ser visto, portanto, a valorização da dimensão prática da formação em Melanchthon se contrapõe, sobretudo, a uma concepção puramente especulativa dessa formação. Melanchthon, por meio da relação entre retórica e dialética, oferece uma contraposição à perspectiva metafísica/ especulativa e à sobrevalorização da lógica. Nesse

---

<sup>31</sup> “Or in Melanchthon’s words, ‘for the church’ and for the state (ad Rempublicam utilitas).”

<sup>32</sup> “So, Melanchthon distinguished three main components of erudition (or what he believes to be true philosophy) above: (1) acquisition of method, (2) acquisition of the capacity to form an oration, (3) acquisition of a vast and varied philosophical knowledge. (3) represents the basis for (1) and (2). (1) is used in acquiring and clarifying more of (3), and (2) is used in presenting (3) after it has been structured by (1).”

sentido, vai contra as preocupações imediatistas, em prol da melhoria da difusão do conhecimento humano e da vida.

### 2.1.3 Valorização da dimensão da linguagem

Como visto na seção anterior, a perspectiva prática traz implicações para toda a obra de Melanchthon, de forma que ele elabora o seu pensamento com uma finalidade pedagógica. É nesse sentido que os temas da linguagem, da história e da filosofia natural também devem ser trabalhados, pois, no pensamento do autor, eles “visam promover uma formação humanista” (GROSS, 2020a, p. 763). A linguagem “demonstra a interconexão do modelo pedagógico com a perspectiva retórica” (GROSS, 2020a, p. 763). Portanto, é preciso dedicar um espaço para a reflexão sobre ela.

É possível ter uma ideia do lugar que a linguagem ocupa no pensamento de Melanchthon também por meio das *Orationes Philippi Melanthonis* (CR, 11), algumas traduzidas por Kusakawa em *Orations On Philosophy and Education* (1999). Em particular, é relevante o discurso *De studio linguarum* (CR, 11, 231)/ *On the study of languages* (1533)/ “Sobre o estudo das línguas” (MELANCHTHON, 1999, p. 29). Nesse discurso, Melanchthon destaca a importância das línguas e mostra que muitas coisas dependem desse conhecimento – inclusive a própria filosofia, que só pode ser desenvolvida com o devido domínio das diferentes línguas. No intuito de motivar os jovens a se dedicarem a esses estudos, diz ele:

Na verdade, não escolhi esse assunto com base em algum desejo de novidade, nem propus que, na minha idade, pudesse lidar satisfatoriamente com um novo assunto. No entanto, a necessidade pública impele não só a mim, mas também a todos os homens de bem, a despertar e estimular os jovens, tanto quanto pudermos, ao estudo das línguas. (MELANCHTHON, 1999, p. 29)<sup>33</sup>

Aqui, Melanchthon deixa claro que todos os jovens devem se dedicar a esses estudos. E, quando fala em línguas, está se referindo, mais especificamente, a latim, grego e hebraico. Isso porque as diferentes profissões dependiam dessas línguas, consideradas as línguas-mães, nas quais estão a fundamentação de tudo. Como exemplo, ele cita aqui as artes elevadas. Começando pela teologia, Melanchthon aponta que as suas fontes estão escritas em grego e hebraico. Por fim, cita ainda o exemplo da medicina e do direito, e ressalta o quanto as línguas

---

<sup>33</sup> “In fact, I have not chosen this subject out of a desire for novelty, nor did I propose that, at my age, I could deal satisfactorily with a new subject. However, public necessity urges not only me but also all good men to rouse and stir up the young, as much as we all can, to the study of languages.”

clássicas também são referências para esses estudos. Logo, haveria uma grande utilidade no conhecimento das línguas. Como conclusão, afirma: “A partir disso, pode-se facilmente julgar que o conhecimento de línguas não é um dom trivial ou banal de Deus. Que impiedade, que crime, rejeitar tal dom, cuja utilidade é tão óbvia, e rejeitá-lo novamente e expulsá-lo depois de ter sido trazido a essas nações pela providência divina!” (MELANCHTHON, 1999, p. 36)<sup>34</sup>

Portanto, saber as línguas, na concepção de Melanchthon, não é algo mundano, mas sim um presente de Deus. Essa conotação evidencia o quanto ele vê importância nas línguas, e o quão fundamental considera o seu papel para todo o resto. Mas, além de pensar na importância das línguas para os estudos e para as diferentes profissões, também é preciso ter em mente que o estudo das línguas caminha lado a lado com o ideal humanista e com o Renascimento em geral, ambos tão importantes para Melanchthon. Como já discutido, o lema desse momento histórico era *ad fontes*, ou seja, retorno às fontes (LINDBERG, 2017, p. 28). Então, se o objetivo é um retorno às fontes da cultura antiga, o estudo das línguas clássicas (latim, grego e hebraico) é um pressuposto, para que seja possível o acesso tanto ao texto bíblico quanto aos textos clássicos em geral. “Sem o estudo e o aperfeiçoamento da linguagem, o conhecimento sofre uma decadência” (GROSS, 2020a, p. 762). Portanto, um retorno a essas línguas é basilar, por ser “fundamental para a constituição da sociedade humana e para a compreensão do mundo” (GROSS, 2020a, p. 762).

É nesse sentido que Gross (2020b) reforça a forte dedicação de Melanchthon no relacionamento com essas línguas. Diz ele:

As línguas clássicas foram um dos campos de forte dedicação de Melanchthon. Foi como professor de grego que ele foi inicialmente contratado pela Universidade de Wittenberg. Publicou uma gramática de grego e uma de latim, além de outras obras sobre linguagem e retórica. Traduziu e editou várias obras clássicas antigas, assim como também contribuiu na tarefa de tradução da Bíblia para o alemão por Lutero. A afirmação da importância do estudo linguístico em seu discurso sobre o estudo de línguas o comprova. Portanto, é fácil compreender quão necessário é apreender perfeitamente a natureza do discurso, o que ninguém pode alcançar sem um conhecimento de línguas ou sem a prática da eloquência (CR 11: 232 16). (GROSS, 2020b, p. 102)

Não resta dúvida de que Melanchthon, enquanto humanista e professor, se empenhou fortemente para o ensino e difusão das línguas clássicas, chegando até a escrever gramáticas

---

<sup>34</sup> “One can judge easily from this that the knowledge of languages is not a trivial or commonplace gift from God. What impiety, what a crime, to spurn such a gift, the usefulness of which is so obvious, and to reject it again and expel it after it has been brought to these nations by divine providence!”

em grego e latim, além de traduzir e editar obras antigas. Para ele, todo o conhecimento humano dependia da boa compreensão das línguas, e por isso fazia o que estava ao seu alcance para resgatar essa dimensão da linguagem.

Outro ponto que Gross (2020b) aponta dentro desse âmbito da valorização da linguagem é a importância da retórica no pensamento de Melanchthon. Nesse caso, é importante ter em mente que a retórica não é somente um adorno da linguagem, mas sim algo importante no processo de interpretação:

Seu entendimento da disciplina da retórica era de que os conhecimentos que ela veiculava eram essenciais no processo interpretativo, sendo o domínio de suas regras fundamental para a tarefa de compreender corretamente a intenção dos textos. Estudar a arte retórica permite reconhecer nas expressões alheias as distinções sutis necessárias para a boa compreensão. Assim, exercitar-se na disciplina da retórica significa um exercício intelectual, um aprimoramento das próprias faculdades. [...] A valorização humanista da disciplina da retórica também se manifesta na busca pelo conhecimento da auto-expressão e do auto-exame. Expressar-se pressupõe conhecimento linguístico capaz de manifestar sutilezas. (GROSS, 2020b, p. 103)

A retórica é uma base necessária para o domínio da linguagem, pois auxilia tanto no processo interpretativo (compreensão dos textos) quanto no discurso, na eloquência e na expressividade do indivíduo. Desse modo, recuperar as artes da linguagem é uma condição para o aprimoramento do conhecimento, bem como para a formação humana, como coloca Gross (2020a, p. 762). Ambos só são alcançados por meio do retorno às fontes, e esse retorno se dá por intermédio das línguas originais. Daí vem a insistência e a dedicação de Melanchthon para com o estudo e o ensino das línguas clássicas. O objetivo não é um aprendizado vazio, ou meramente prático, mas um aprendizado para resgate do conhecimento humano, o que, por sua vez, culmina numa formação mais completa.

#### **2.1.4 Valorização da história**

O humanismo no pensamento de Melanchthon se manifesta pela sua elevada apreciação da cultura, particularmente da retomada da produção cultural da Antiguidade. Para ele, isso implica na harmonia das diversas disciplinas e na necessidade de pensar a realização humana enquanto uma conjunção de saberes. (GROSS, 2020b, p. 101)

Essa citação de Gross (2020b) nos auxilia na reflexão sobre a valorização da história no pensamento de Melanchthon. Aqui, a história é valorizada de acordo com a visão humanista,



que entendia que a Antiguidade tinha muitos bons ensinamentos, e por isso deveria ser retomada. Essa valorização da história também tem relação com a dimensão prática do pensamento do autor. Ou seja, é preciso conhecer a história para que ela seja usada como fonte para a educação moral, uma educação que eleve a humanidade.

Sob essa perspectiva, Melanchthon, bem como outros humanistas, buscava retomar a produção cultural da Antiguidade, por entender que a formação humana é uma conjunção de todos os saberes já produzidos. Nesse contexto, é válido lembrar a segunda base do humanismo estabelecida por Abbagnano (2003), que se relacionava com o “reconhecimento da historicidade do homem, dos vínculos do homem com seu passado, que por um lado, servem para uni-lo a esse passado e, por outro, para distingui-lo dele” (ABBANGANO, 2003, p. 519). Esse retorno ao passado, portanto, é necessário, tanto para aprender com ele, quanto para ir além.

Essa grande valorização da história ocorre, também, em decorrência da valorização do *ad fontes*, já discutido previamente. Sob tal maneira de encarar a realidade, era forte o “senso de que o antigo é melhor” (LINDBERG, 2017, p. 28). Logo, era preciso retomar o pensamento antigo, buscar a contextualização histórica e aprender com ela. Nesse sentido, os “humanistas aspiravam e lutavam pelo renascimento (Renascença) clássico e antigo da linguagem, educação, ciência, arte e igreja” (LINDBERG, 2017, p. 28). Eles buscavam as ideias primárias em todos esses âmbitos, em busca de um retorno às origens.

Nessa busca por uma retomada de algo importante considerado perdido, verifica-se que Melanchthon enfatizava o respeito às autoridades de cada domínio de conhecimento. Por exemplo, enquanto reformador, ele aplica uma ênfase considerável na autoridade das Escrituras como base de fé. Em suas palavras, “o que for proposto que não esteja na Escritura não deve ser considerado como artigo de fé” (MELANCHTHON, *Loci Communes* – 1522, CR 21:131 *apud* THOMPSON, 2017, p. 145). Em outras palavras, sendo ela a base da fé, a Bíblia era a autoridade principal a ser retomada. Além disso, nas *Orationes Philippi Melanthonis* (CR, 11), também é notável o quanto Melanchthon valorizava as diferentes autoridades de cada âmbito. Por exemplo, no livro encontram-se discursos sobre Homero, Cícero, Platão, Aristóteles, Galeno, Avicena, Rodolfo Agrícola, João Regiomontano e Erasmo de Rotterdam. Tendo essa realidade em mente, Gross (2020b, p. 120) conclui que, em Melanchthon, “conhecer as produções supremas da cultura humana eleva o espírito humano e o torna cultivado”. Esta é a real importância da sua busca por um resgate histórico.

### 2.1.5 Valorização da filosofia natural

A última faceta presente no humanismo de Melanchthon é a valorização da filosofia natural. Refletir acerca da filosofia natural, assim como acerca da linguagem e da história, é uma extensão da dimensão prática que Melanchthon carrega. A filosofia natural também tem sua utilidade na vida prática como um todo, daí a importância de se refletir sobre ela. É isso que se vê no discurso sobre a filosofia natural nas já citadas *Orationes Philippi Melanthonis* (CR, 11). Nelas, Melanchthon deixa claro o porquê de se ensinar a respeito dessa área: “portanto, os primórdios da filosofia natural são ensinados não apenas para fins de conhecimento ou prazer, mas para que possam ser úteis para muitos aspectos da vida” (MELANCHTHON, 1999, p. 134)<sup>35</sup>. Ela é o ponto de partida para muitas artes; por meio dela se cuida da saúde (que é uma pequena parte da medicina), se aborda grande parte das disputas éticas, e até mesmo os negócios civis podem ganhar com tal ciência. Também pode fortalecer os sentimentos dignos sobre Deus e sobre a providência.

Sabe-se, então, que a filosofia natural tem seu lugar e sua utilidade na vida. Entretanto, é necessário entender, antes de qualquer outra coisa, o que o próprio Melanchthon tinha em mente quando se referia à filosofia natural. Um escrito que auxilia grandemente nessa questão é o *Initia doctrinae physicae* (“Inícios da doutrina da física”, 1549). O livro é um comentário de Melanchthon sobre a física de Aristóteles, abarcando temas como o homem e a natureza. Ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, não foi possível obter acesso a esse escrito, mas, por meio de um estudo de Bihlmaier (2018), pode-se conhecer as ideias de Melanchthon sobre o significado e o propósito da filosofia natural.

Para ele, “o homem foi feito para a contemplação da natureza, que lhe proporciona um prazer particular” (BIHLMAIER, 2018, p. 271)<sup>36</sup>; por isso, “o conhecimento natural pode ser considerado essencialmente útil tanto para a dimensão orgânica quanto para a dimensão temperamental do ser humano” (BIHLMAIER, 2018, p. 271)<sup>37</sup>; uma terceira ponderação a ser considerada é a de que “o conhecimento da natureza fornece um conhecimento profundo das causas e da extensão da liberdade de que o homem desfruta muito além das conexões causais

---

<sup>35</sup> “Therefore the beginnings of natural philosophy are taught not only for the purpose of knowledge or pleasure, but in order that they may be of use for many aspects of life.”

<sup>36</sup> “Man has been made for contemplation of nature, which provides him with particular pleasure.”

<sup>37</sup> “Natural knowledge can be deemed as essentially useful both for the organic as well as for the temperamental dimension of the human being.”

naturais que determinam o funcionamento do cosmos” (BIHLMAIER, 2018, p. 272)<sup>38</sup>; como quarto ponto, “a física fornece o conhecimento com o qual muito pode ser esclarecido na doutrina da Igreja” (BIHLMAIER, 2018, p. 272)<sup>39</sup>; e, enfim, “a física é a arte que fortalece a Fé em Deus e em Sua providência, por meio da contemplação de seu desígnio” (BIHLMAIER, 2018, p. 272)<sup>40</sup>.

Observa-se, então, que a filosofia natural nada mais é do que a parte da filosofia que lida com o conhecimento natural e a própria natureza, com o cosmos, as primeiras causas, com o mundo natural e material; ela é o princípio das ciências naturais. Desenvolvendo o pensamento, após apresentar o que vem a ser a filosofia natural, Bihlmaier (2018) acrescenta ainda que, para Melanchthon, seu método é o conhecimento tomado da experiência. Nesse sentido, a autora diz: “Melanchthon atribui a maior parte do conhecimento acumulado na física à busca de causas por meio de interpretações de sinais e efeitos; portanto, conhecimento retirado da experiência” (BIHLMAIER, 2018, p. 272)<sup>41</sup>.

A filosofia natural já era um ensino estabelecido nas universidades do século XVI, mas o entendimento de Melanchthon era diferente da visão tradicional da época. Como resultado, essa disciplina passou por uma significativa transformação nas mãos do humanista e reformador. Quem mapeia essa transformação é Sachiko Kusukawa (1995). Ela revela que a filosofia natural de Melanchthon refletia questões de sua fé. É justamente aí que se encontra a diferença da sua abordagem:

Um “humanista cristão” não precisava, por exemplo, escrever sobre filosofia natural usando Aristóteles ou Galeno como Melanchthon fez. Nem mesmo era imperativo que um “humanista cristão” sequer escrevesse sobre filosofia natural. No entanto, Melanchthon escreveu sobre filosofia natural de uma maneira diferente de seus predecessores, e o fez baseando-se em escritos de autores clássicos como Platão, Aristóteles, Galeno, Ptolomeu e Cícero. (KUSUKAWA, 1995, p. 3)<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> “The knowledge of nature provides a thorough knowledge of causes and of the extent of liberty that man enjoys over and above the natural causal connections which determine the functioning of the cosmos.”

<sup>39</sup> “Physics provides the knowledge with which much can be cleared up in the doctrine of the Church.”

<sup>40</sup> “Physics is the art which strengthens the Faith in God and His providence, by means of the contemplation of his design.”

<sup>41</sup> “Melanchthon attributes most of the knowledge gathered in physics to the search for causes by interpretations of signs and effects, thus, knowledge taken from experience.”

<sup>42</sup> “A ‘Christian humanist’ did not, for instance, need to write about natural philosophy using Aristotle or Galen in the way that Melanchthon did. Nor was it imperative for a ‘Christian humanist’ to write about natural philosophy at all. Yet Melanchthon did write about natural philosophy in a way which was different from his predecessors, and he did so by building on writings of classical authors such as Plato, Aristotle, Galen, Ptolemy and Cicero.”

O que Melanchthon fez, portanto, foi revisitar autores que escreveram sobre filosofia natural, seguindo-os em alguns pontos e modificando-os em outros. Segundo Kusukawa (1995), ele fez isso a partir de seu contexto imediato, buscando tornar sua filosofia natural compatível com uma visão luterana. “Ou seja, Melanchthon transformou a filosofia natural tradicional em uma filosofia natural nova e diferente dos seus predecessores, porque acreditava em uma fé que também era nova e diferente” (KUSUKAWA, 1995, p. 4)<sup>43</sup>. Em suma, o argumento central de Kusukawa (1995), portanto, é o de que a filosofia natural de Melanchthon era luterana:

Melanchthon viu na filosofia natural uma resposta poderosa a questões que ele acreditava estarem comprometendo seriamente a causa de Lutero; reinterpretou autores clássicos e contemporâneos segundo os princípios luteranos; e fez da filosofia natural parte integrante de uma pedagogia que visava estabelecer e consolidar a mensagem de Lutero. Essa compreensão da filosofia natural nos permite ver pela primeira vez como campos de estudo díspares como anatomia humana, astrologia, matemática, geografia e botânica formaram uma unidade em Wittenberg para alcançar um único objetivo: o conhecimento da Providência de Deus neste mundo. (KUSUKAWA, 1995, p. 4)<sup>44</sup>

Com essa reinterpretação dos clássicos por meio dos princípios luteranos, Melanchthon possibilitou que a filosofia natural estabelecesse e consolidasse a mensagem de Lutero. Ele fez com que os diferentes campos de estudo apontassem para uma única causa: o conhecimento da Providência de Deus no mundo. A Providência de Deus ser conhecida/ descoberta por meio da filosofia natural já era algo comum em Wittenberg; a novidade em Melanchthon, segundo Kusukawa (1995), foi ele aplicar conceitos luteranos a ela. O sistema escolástico acreditava que por meio da lógica era possível um conhecimento racional sobre Deus. “Daí que argumentos filosóficos naturais fossem usados legitimamente para provar, elucidar e defender pontos teológicos” (KUSUKAWA, 1995, p. 201)<sup>45</sup>. Mas Lutero negava o conhecimento racional humano como suporte para a teologia. A razão humana não poderia afirmar verdades teológicas.

---

<sup>43</sup> “That is, Melanchthon transformed traditional natural philosophy into a natural philosophy new and different from its predecessors because he believed in a faith which was also new and different.”

<sup>44</sup> “Melanchthon saw in natural philosophy a potent response to issues which he believed to be seriously jeopardizing Luther's cause; he reinterpreted classical and contemporary authors along Lutheran principles; and he made natural philosophy an integral part of a pedagogy which was aimed at establishing and consolidating Luther's message. This understanding of natural philosophy enables us to see for the first time how disparate fields of study such as human anatomy, astrology, mathematics, geography and botany all formed a unity at Wittenberg in achieving a single goal: the knowledge of the Providence of God in this world.”

<sup>45</sup> “Hence natural philosophical arguments were legitimately used to prove, elucidate and maintain theological points.”

Portanto, esse tipo de filosofia natural foi rejeitado por ele (bem como por Lutero), uma vez que não poderia ensinar a mensagem do evangelho.

A filosofia natural de Melanchthon era o conhecimento da lei, que oferecia a base teórica para sua filosofia moral e obediência civil. Foi por meio desse princípio que ele reinterpretou os livros de Aristóteles sobre a natureza. Sua filosofia natural era também conhecimento da lei, no sentido de que ensinava sobre a Providência de Deus.

A natureza era um teatro no qual a Providência de Deus se desdobrava, mas essa Providência só era discernível através da fé luterana, não através da fé católica romana ou zwingliana. Ser capaz de glorificar a Providência de Deus pressupunha a negação da justiça das obras. Que essa Providência de Deus fosse visível através da Criação era devido à convicção luterana de que a espiritualidade estava nas coisas materiais. Que a Providência de Deus devesse ser vista era devido ao fato de que a filosofia natural era ensinada em uma universidade onde uma compreensão correta do ensino da Igreja tinha que ser alcançada de forma unívoca. Em vez de resolver questões sistematicamente por meio de distinções lógicas, definições e silogismos, Melanchthon procedeu fornecendo definições de *loci* pré-selecionados e pré-ordenados, a fim de ensinar efetivamente o desígnio providencial de Deus neste mundo físico. (KUSUKAWA, 1995, p. 202)<sup>46</sup>

Dessa forma, a filosofia natural de Melanchthon se baseava na defesa de que Deus criou e sustentava tudo que existe universo físico. E, segundo ele, isso poderia ser visto por meio da fé luterana, que em seus princípios contava com a lei como lugar para o seu desenvolvimento do conhecimento (embora isso fosse, em grande medida, uma interpretação particular de Melanchthon), insistia na negação da justiça pelas obras (o que permitia contemplar a Deus) e carregava a convicção de que a espiritualidade reside no material e de que a providência de Deus pode ser vista. Nesse sentido, é importante ter em mente que a filosofia de Melanchthon nunca provava racionalmente princípios centrais da teologia luterana; estes eram sempre introduzidos com base nas Escrituras. “A filosofia natural de Melanchthon ofereceu argumentos

---

<sup>46</sup> “Nature was a theatre in which God's Providence unfolded, but this Providence was only discernible through Lutheran faith, not through Roman Catholic or Zwinglian faith. To be able to glorify the Providence of God presupposed denial of works righteousness. That this Providence of God was visible through this Creation was due to the Lutheran conviction that spirituality lay in material things. That the Providence of God ought to be seen was due to the fact that natural philosophy was taught in a university where a correct understanding of the teaching of the Church had to be reached univocally. Instead of systematically resolving questions by logical distinctions, definitions and syllogisms, Melanchthon proceeded by providing definitions of pre-selected and pre-ordered loci, in order effectively to teach the Providential design of God in this physical world.”

*a posteriori* para confirmar um único ponto sobre a divindade, o de que Deus criou e sustenta tudo neste universo físico com desígnio providencial” (KUSUKAWA, 1995, p. 202)<sup>47</sup>.

Outra questão específica que Kusakawa (1995, p. 202) elenca sobre a filosofia natural de Melanchthon é que ele a usava como defesa para a causa de Lutero, uma vez que ela fornecia um poderoso argumento contra a desobediência civil. Sendo assim, ele colocou a ética e a legislação civil em relação com os desígnios divinos. É possível observar aqui a importância prática que Melanchthon trouxe à reflexão desse tema. Ele transformou o escopo da filosofia natural, orientando-a para um valor cívico e ético. Agora, então, ela poderia contribuir para defender a fé, apoiando um valor cristão e também humano. Portanto, ele trouxe um aspecto moralizante para a sua filosofia natural.

É possível perceber, assim, a especificidade e a singularidade de Melanchthon em escrever sobre a filosofia natural levando em conta a sua fé. Kusakawa (1995, p. 203) afirma que ele leu a Bíblia de uma maneira particular e escreveu numa linguagem bíblica, mais do que numa linguagem da ciência moderna. Melanchthon não foi, porém, um filósofo natural; contudo, a valorizou de maneira significativa e singular, de uma forma unicamente sua, enraizada em sua fé<sup>48</sup>. Demonstrando que essa área do conhecimento era também um assunto

---

<sup>47</sup> “Melanchthon's natural philosophy offered a posteriori arguments in order to confirm a single point about the divinity, that God created and sustains everything in this physical universe with Providential design.”

<sup>48</sup> Neste trabalho, recorreu-se principalmente a duas autoras para fundamentar a reflexão sobre a filosofia natural em Melanchthon: Sachiko Kusakawa (1995) e Sandra Bihlmaier (2018). Em seu trabalho, Kusakawa (1995) defende que a filosofia natural tinha uma agenda na obra do reformador e humanista: mostrar que existe uma ordem no mundo e, a partir disso, evidenciar a providência de Deus por meio de princípios luteranos. Bihlmaier (2018) concorda que havia essa agenda, mas não por completo. Para ela, o trabalho de Melanchthon não foi meramente escolher tópicos aleatórios da filosofia natural para ensinar aos jovens a filosofia luterana, mas sim ia muito além disso. Com certeza Melanchthon ensinou a filosofia luterana por meio da filosofia natural, mas o que ele fez, de fato, foi reinterpretar noções aristotélicas a partir de uma determinada doutrina de análise e organização textual. Foi assim que Melanchthon levantou os conceitos-chave sobre esse tema específico (da filosofia natural). Na interpretação de Bihlmaier (2018), Kusakawa (1995) não enxerga as doutrinas sobre dialética e retórica empregadas no tema, que são exatamente as responsáveis pela análise, interpretação, apresentação e organização dos principais conceitos. Ou seja, a compreensão adequada dos fatos físicos seria, nesse sentido, facilitada por conhecimentos básicos de gramática, dialética e retórica. Dessa forma, o uso dos diferentes campos do conhecimento, fundamentado em explicações variadas, é o meio pelo qual o filósofo natural pode fornecer explicações e interpretações capazes de atender aos requisitos de um conhecimento útil para a contemplação dos desígnios divinos e para os ensinamentos da Igreja. O que Melanchthon traz, segundo Bihlmaier (2018), é um método correto de leitura dos textos, para uma correta leitura do cosmos. Tudo deve ser lido, portanto, de uma maneira dialético-retórica, segundo a autora. A presente pesquisa não pretende se posicionar sobre a questão levantada pelas autoras, uma vez que ela escapa ao objetivo do trabalho; ademais, não há subsídios teóricos suficientes para tal disponíveis. Apontamos essa questão apenas a título de contextualização das visões particulares das autoras que contribuem para a pesquisa.

útil para a vida humana, Melanchthon argumentou convincentemente que ela não apenas refletia a ordem do mundo, mas também a possibilidade de se perceber a Providência Divina.

O que se pode extrair de toda essa discussão é que Melanchthon foi, realmente, um humanista, que criticou a escolástica, que valorizou a dimensão prática do pensamento, a dimensão da linguagem, a história e, por fim, a filosofia natural. Essas informações são importantes, pois são constituintes do pensamento do autor. Devem, logo, ser mantidas em mente ao se pensar e discutir a teologia de Melanchthon, pois constituem um relevante pano de fundo.

## 2.2 APROPRIAÇÃO DA METODOLOGIA DOS *LOCI* (AGRÍCOLA E ERASMO)

Antes de adentrar de forma mais específica no conteúdo dos *Loci Theologici* de 1521 de Melanchthon, é preciso compreender que os *loci* são um gênero literário, ou seja, carregam suas próprias especificidades. Melanchthon não desenvolveu os *loci* e nem foi um precursor desse tipo de escrita. A linha histórica nos mostra que ele se apropriou dessa metodologia a partir de Rodolfo Agrícola e Erasmo de Rotterdam.

De posse desse conhecimento, neste ponto, o foco será dedicado a uma discussão acerca dessa metodologia utilizada por Melanchthon. Para isso, inicialmente faz-se uma discussão acerca do termo, bem como aponta-se sua origem. Em seguida, passa-se a uma busca por compreender como Rodolfo Agrícola e Erasmo de Rotterdam usavam os *loci*. Por fim, essas discussões culminam no apontamento de como e em que medida o humanista e reformador se apropriou desse método de escrita, em particular do uso específico feito por Agrícola e Erasmo.

### 2.2.1 O termo *loci* e sua origem

Antes de qualquer discussão sobre os *loci* enquanto gênero literário e didático, faz-se necessária uma introdução ao termo em si, seu significado e sua origem. Peterson (2012, p. 206) aponta que tanto a palavra grega *topos* quanto a palavra *loci*, sua equivalente em latim, remontam ao significado de “lugar”. Sendo assim, quando falamos em *topoi* (no grego), *loci* ou *loci communes* (no latim), *tópicos* (no português) e *commonplace* (no inglês), estamos nos referindo a esse lugar da argumentação. Um tópico representa, portanto, como Peterson (2012, p. 211) discute, o ponto de partida por meio do qual o argumento se desenvolverá. Ou seja, um *locus* é a sede no sentido de ser uma “região” ou título sob o qual, ou dentro do qual, pode-se encontrar os principais pontos de ensino de um tema.

É um trabalho extenso e difícil mostrar a origem dessa metodologia. Ela não se encontra nem somente em Agrícola, nem somente em Erasmo, mas deriva de Aristóteles e de sua *Tópica*, como Gross (2018, p. 12) pontua. Nessa mesma linha, Peterson (2012, p. 206) demonstra que, antes da apropriação mais direta de Agrícola e Erasmo, quatro etapas foram importantes no desenvolvimento que Melanchthon deu ao uso dos tópicos ou *loci*. Os tópicos possuem questões peculiares tanto nos pré-socráticos quanto no Renascimento, tanto em Erasmo quanto em Aristóteles, tanto na tradição retórica romana quanto em Boécio (2012, p. 206-208). E Melanchthon acessou, incorporou e adaptou elementos de cada um deles até certo ponto. Logo, o tratamento de seus *loci* também reflete, em alguma medida, todos esses modelos: o pré-socrático, o aristotélico, o ciceroniano e o boeciano.

Peterson (2012, p. 206-207) comenta esses quatro modelos, ainda que de forma breve. Para os pré-socráticos, a palavra “tópico” se referia a um tema, imagem ou conceito sobre o qual se desejava falar. Já a concepção de *topoi* em Aristóteles traz uma expansão dessa ideia. E, em vez de consistir em figuras literárias cativantes, os *topoi* funcionam como um processo de inferência, usados para auxiliar na descoberta de conexões subjacentes. “No raciocínio dialético aristotélico, o uso desses *topoi* produziria proposições não controversas, mas diferentes das absolutamente certas, ou seja, *endoxa*” (PETERSON, 2012, p. 207)<sup>49</sup>. Eles eram, portanto, tipos de proposições, que, quando usadas em um silogismo, determinavam que fosse um de natureza dialética, e não uma demonstração. O uso dos *loci* foi limitado por Aristóteles ao discurso persuasivo (a argumentação dialética usada dentro da retórica).

Já em Cícero, segundo Peterson (2012, p. 207), os *loci* forneciam a base mais confiável para qualquer forma de argumentação, o que representa um contraponto a Aristóteles. Ao mesmo tempo, porém, ele concordava com o estagirita na defesa de que os *topoi* pertenciam ao domínio da retórica. Por fim, para Boécio (2012, p. 208-209), era a dialética que se ocupava principalmente dos tópicos. Porém, ao contrário de Cícero, Boécio reconhecia dois tipos de tópicos, os chamados de “proposições máximas” e os chamados de “diferenças”. Os primeiros se referem às generalizações que são evidentemente verdadeiras. Já os segundos se referem às diferenças que dividem a proposição máxima em seus gêneros e espécies, essencialmente classificando-as em grupos.

Em certa medida, Bihlmaier (2018) dialoga com essas colocações de Peterson (2012), pois, em seu trabalho, a autora recupera essa linha que vai de Aristóteles a Boécio. O tema dos

---

<sup>49</sup> “In Aristotelian dialectical reasoning the use of these *topoi* would yield non-controversial but other-than absolutely certain propositions, that is, *endoxa*.”



*loci* em todos esses autores é um assunto extremamente complexo e extenso, o que impede que seja empreendida uma investigação completa sobre ele neste trabalho; todavia, será feita uma exposição breve do pensamento desses em relação aos *loci*, com o foco nos aspectos que se tornarão posteriormente relevantes para a abordagem de Melanchthon.

### 2.2.1.1 Aristóteles (384 a.C – 322 a.C)

Primeiramente, sobre Aristóteles, Bihlmaier (2018, p. 54) comenta acerca das obras *Tópicos*, *Retórica* e *Analíticos Posteriores*; segundo a autora, a obra *Tópicos* oferece os conjuntos de procedimentos que garantem o sucesso na argumentação dialética. Esta dissertação se focará na discussão promovida por Bihlmaier (2018) no ponto 2.3.1 do seu texto, “Argumentação dialética” (*Dialectical argumentation*). Isso porque é ali que se inicia a contemplação da tópica de Aristóteles.

A tópica de Aristóteles é considerada hoje como uma teoria informal da argumentação que descreve a estrutura do debate Acadêmico (BIHLMAIER, 2018, p. 54). Nesse sentido, a argumentação está toda baseada na dialética, sendo semelhante a uma batalha em que as partes dos argumentos estão imersas: “uma interação dinâmica de engenhosidade, perícia e rapidez garantem o sucesso de um argumento, não implicando necessariamente sua finalização última” (BIHLMAIER, 2018, p. 54-55)<sup>50</sup>.

A dialética, portanto, é uma arte geral de argumentação que se baseia na relação entre os termos e revela as possíveis conexões entre eles (BIHLMAIER, 2018, p. 57). Ela, então, detém grande valia no campo filosófico, pois aumenta as chances de o indivíduo distinguir a falsidade da verdade, além de fornecer um método para lidar com os primeiros princípios, alcançados por meio de opiniões geralmente aceitas. Ainda de acordo com a autora (2018, p. 55), a obra *Tópicos* de Aristóteles se dividia em oito livros, sendo que o primeiro e o último continham as diretrizes para o uso dos esquemas de argumentação listados nos livros de dois a sete. Sendo assim, *Tópicos* foi escrita com o propósito de descobrir um método de argumentação “por meio do qual poderemos raciocinar a partir de opiniões geralmente aceitas sobre qualquer problema colocado diante de nós e deveremos nós mesmos, ao sustentar um

---

<sup>50</sup> “A dynamic interplay of ingenuity, expertise and swiftness guarantees the successful outcome of an argument, not necessarily implying its ultimate finalization.”

argumento, evitar dizer qualquer coisa autocontraditória” (*Top.*:100a18-22 *apud* BIHLMAIER, 2018, p. 55)<sup>51</sup>.

Para Aristóteles, conforme relatado pela autora, isso poderia ser feito ao se focar na predicação (nas diferentes maneiras de se dizer as coisas). Nesse sentido, cada tipo de predicado comporia uma categoria específica que expressa uma “essência ou qualidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação e paixão” (BIHLMAIER, 2018, p. 55)<sup>52</sup>. Assim, a junção de todos os predicados relacionados garante ao dialético um bom argumento.

Munidos dessa forma, os parceiros de debates seriam capazes de trabalhar com proposições dialéticas e de resolver problemas dialéticos, os quais, segundo Bihlmaier (2018, p. 56), são para Aristóteles os dois pontos iniciais da argumentação dialética. A proposição dialética, portanto, diz respeito a uma questão que está de acordo com a opinião sustentada por todos. Já o problema dialético diz respeito a um assunto de investigação abordado, sobre o qual não se tem uma opinião, ou se a tem de forma contrária à dos sábios. Abarcando essas duas partes, o dialético argumenta a partir das proposições e abordando os problemas.

Em vista disso, segundo Aristóteles, vão existir três classes de proposições e problemas dialéticos: éticos, físicos e biológicos. “As proposições éticas são proposições como: deve-se antes obedecer aos pais ou às leis se estiverem em desacordo? As proposições lógicas são como as seguintes: o conhecimento dos contrários é o mesmo ou não? As proposições físicas são do tipo: o universo é ou não é?” (*Top.*:105b20-105b32. *apud* BIHLMAIER, 2018, p. 56)<sup>53</sup>. A natureza dialética permite abordar qualquer problema de qualquer ordem, levando em conta as visões comuns acerca de cada um. Dessa forma, as proposições, por meio de um processo indutivo (do mais geral para o mais específico), sempre se enquadrarão em classes, a depender do assunto abordado.

Dito isso, observa-se, então, conforme apontado pela autora, que os meios para se adquirir uma abundância de predicados, através dos quais seja possível investigar um problema dialético e encontrar premissas que a favor ou contra as proposições, são: “(1) o dialético deve munir-se de proposições, (2) ser capaz de distinguir em quantos sentidos uma determinada expressão é usada, (3) descobrir as diferenças (entre as expressões usadas) e (4) ser capaz de

---

<sup>51</sup> “By which shall able to reason from generally accepted opinions about any problem set before us and shall ourselves, when sustaining an argument, avoid saying anything self-contradictory.”

<sup>52</sup> “[...] essence, quantity, quality, relation, place, time, position, state, action, passion”.

<sup>53</sup> “Ethical propositions are such propositions as: should one rather obey parents or the laws if they are at variance? Logical propositions are such as the following: is knowledge of contraries the same or not? Physical propositions are of the type of: Is the universe or not?”

investigar suas semelhanças” (*Top.*:105a20-26. *apud* BIHLMAIER, 2018, p. 57)<sup>54</sup>. É assim que o dialético reage ao problema exposto e argumenta, enquanto o oponente pode responder sim ou não à sua argumentação, construindo o seu próprio argumento.

Acerca dessa busca por argumentos, Bihlmaier (2018, p. 58) afirma que Aristóteles lista mais de quatrocentos exemplos. Ele também cita outros critérios classificatórios, como: “maior e menor, opostos e contrários, desejável ou preferível” (BIHLMAIER, 2018, p. 58)<sup>55</sup>. Essa lista estabelecida por Aristóteles não determina a estratégia a ser usada, mas é, antes disso, apenas uma tentativa de facilitar o ponto de partida do debate.

A partir dessa introdução, Aristóteles avança para a noção de *topos* (BIHLMAIER, 2018, p. 58). Ele não aborda o conceito nesse momento, mas o usa assim que começa a oferecer exemplos dos procedimentos que o bom dialético deve seguir. É somente no seu oitavo livro, o qual espelha o primeiro, que Aristóteles introduz a comparação com o *mnemonic topoi* – também conhecidos como *lugares*, *tópicos* e *loci*, segundo Bihlmaier (2018, p. 58).

Dentro dessa organização, os livros de dois a sete contêm exemplos por meio dos quais é possível desenvolver uma noção do que significam os *topoi*. Bihlmaier (2018, p. 58-59) cita alguns e, a partir deles, expõe que Aristóteles segue um padrão ao ilustrar os seus *topoi*. Veja-se um exemplo do livro dois:

Um lugar comum é verificar se o seu oponente atribuiu como acidente algo que pertence a alguma outra forma. Esse erro geralmente é cometido em relação aos gêneros, por exemplo, se alguém disser que o branco é uma cor, pois o branco não é uma cor, mas a cor é seu gênero. [...] Pois um predicado tirado de um gênero nunca é aplicado a uma espécie em uma forma verbal derivada, mas todos os predicados inequivocamente de sua espécie; para a espécie tomar o nome e a descrição dos gêneros. (*Ibid.*: 109<sup>a</sup>34-109<sup>b</sup>9 *apud* BIHLMAIER, 2018, p. 59)<sup>56</sup>

Sendo assim, observa-se que Aristóteles começa com a indicação de um caminho a ser seguido: enquanto o oponente expõe sua proposição, é necessário verificar se alguma falha foi cometida na predicação (pois elas ocorrem e podem ser rastreadas em qualquer parte do

---

<sup>54</sup> “(1) the dialectician must provide himself with propositions, (2) be able to distinguish in how many senses a particular expression is used, (3) discover differences (between expressions used) and (4) be able to investigate their similarities.”

<sup>55</sup> [...] like, “greater and less”, “opposites and contraries” or “the desirable and the preferable”.

<sup>56</sup> “One commonplace is to look whether your opponent has assigned as an accident something which belongs in some other way. This mistake is usually committed in respect of genera, for example, if someone should say that white happens to be a color, for white does not happen to be a color, but color is its genus. [...] For a predicate taken from a genus is never applied to a species in a derived verbal form, but all predicated unequivocally of their species; for the species take the name and the description of the genera.”

processo de argumentação). Existirá, portanto, segundo Bihlmaier (2018, p. 59), a parte do tópico que permite encontrar falhas no argumento do oponente (chamada de “estratégia” por Eleonore Stump). E existirá também o oposto da estratégia, o tópico de princípio, que embasa o contra-argumento. Para Bihlmaier (2018, p. 59), os tópicos são constituídos por essas duas partes, que devem ser vistas como essenciais.

Existe muita discussão entre os estudiosos sobre a natureza e a definição de tópico. Aqui, parece suficiente para a autora observar que Aristóteles

[...] escreveu uma exposição sobre argumentação dialética e ofereceu o conjunto necessário de regras que o dialético imerso no debate acadêmico deve dominar se quiser participar dele. Essas regras se baseiam na visão de Aristóteles sobre proposições e predicções e na sua crença de que uma intuição acerca de como as palavras e expressões são usadas de maneira geral pode prover o ponto de partida para investigar todas as utilizações possíveis dessas expressões. Assim, a reflexão de Aristóteles sobre a fala e sobre os padrões gerais em que argumentamos ou discursamos dando “razões” determinou a investigação elaborada sobre a esses padrões e a seus pressupostos. Aristóteles incitou seus alunos a manter os predicáveis e as categorias como princípios orientadores de como os predicados são afirmados sobre sujeitos e ligados a outros sujeitos e a outros predicados. (BIHLMAIER, 2018, p. 60)<sup>57</sup>

Bihlmaier (2018, p. 62) conclui essa exposição sobre o pensamento de Aristóteles pontuando que, para ele, qualquer que seja o propósito – debate, investigação, prática –, é aconselhável reunir argumentos gerais estruturados, pois, mesmo que sejam poucos, serão úteis (em especial devido à sua universalidade). De acordo com Aristóteles, as partes principais dos tópicos precisam ser lembradas e listadas para uso posterior em argumentação dialética, filosófica ou retórica.

Antes de finalizar este ponto sobre Aristóteles, é importante a reflexão que Bihlmaier (2018, p. 64) traz sobre o discurso persuasivo, no ponto 2.3.3 de seu trabalho. Nesse ponto, ela revela que, embora a dialética seja um instrumento muito útil em Aristóteles, especialmente para fins de argumentação, a retórica não deixa de ser contemplada, pois também é útil para

---

<sup>57</sup> “[...] has written an exposition on dialectical argumentation and has given the necessary set of rules which the dialectician immersed in Academic debate should master if he is to partake in it. These rules rest on Aristotle's view of propositions and predication and his belief that an insight regarding how words and expressions are generally used can provide the starting point for inquiring into all possible utilizations of these expressions. Thus, Aristotle's reflection on speech and on the general patterns in which we argue or discourse by giving ‘reasons’ determined the elaborate inquiry into these patterns and their presuppositions, Aristotle urged his students to keep to the predicable and categories as guiding principles of how predicates are stated about subjects and connected to other subjects and to other predicates.”

encontrar argumentos: “[...] a retórica descobre ‘os meios de persuasão reais e aparentes assim como pertence à dialética descobrir o silogismo real e aparente’” (*Top.*:1344b18-19. *apud* BIHLMAIER, 2018, p. 65)<sup>58</sup>.

A retórica é uma contraparte da dialética que trata das provas, tanto das que pertencem à própria arte, quanto das que vêm de fora – é uma espécie de demonstração. Ela se centra nas provas artificiais, nos argumentos retóricos e nas provas fornecidas pela fala (BIHLMAIER, 2018, p. 65). Para ser bem-sucedida, pressupõe conhecimentos pertencentes a outras ciências, principalmente à ética e à política. Ou seja, a retórica é, então, um desdobramento da dialética, pois emprega esquemas argumentativos semelhantes aos trabalhados na *Tópica*. Mas também emprega formas particulares de argumentação indutiva e dedutiva. Em suma, “[...] a dialética parte de proposições ou problemas que são questões controversas, a retórica lida com coisas que são colocadas em deliberação, principalmente opiniões gerais dos ouvintes, que ‘são incapazes de assumir uma visão geral de muitas etapas, ou seguir uma longa cadeia de argumentos’” (BIHLMAIER, 2018, p. 66)<sup>59</sup>. Nesse sentido, a autora aponta (2018, p. 66) que a partir daqui a situação do debate muda. Não é mais uma argumentação entre dois dialéticos treinados, mas sim o discurso de um falante diante de uma audiência. Para que isso seja possível, Aristóteles fornece exemplos de materiais que devem ser levados em conta por esse locutor, incluindo informações históricas e políticas.

Já quanto aos componentes da argumentação retórica, embora sejam semelhantes aos da dialética, possuem características particulares: “a função do exemplo está ligada à da indução, com a diferença de que a relação estabelecida não é da parte com o todo ou do todo com a parte, mas da parte com a parte (inferir algo de um caso conhecido para aplicar em outro que lhe é semelhante)” (*Ret.*, 1357a31-34 *apud* BIHLMAIER, 2018, p. 66)<sup>60</sup>. O importante nesse ponto é que os silogismos retóricos são baseados nos tópicos comuns, que podem ser aplicados às diferentes ciências. Nesse sentido, é significativo o que a autora enfatiza (2018, p. 67): que a retórica lida principalmente com tópicos especiais, de forma que o falante argumenta por meio de exemplos, por sua vez ancorados em máximas – declarações que lidam com o objeto das ações humanas. As máximas não tratam de todas as coisas, em geral; focam-se nos assuntos

---

<sup>58</sup> “[...] rhetoric discovers ‘the real and apparent means of persuasion just as it belongs to dialectic to discover the real and the apparent syllogism’.”

<sup>59</sup> “[...] dialectic starts from propositions or problems which are matters of controversy, rhetoric deals with things which are put under deliberation, mostly general opinions of the hearers, who ‘are unable to take a general view of many stages, or to follow a lengthy chain of argument’.”

<sup>60</sup> “[...] function of the example is linked to that of induction, with the difference that the relation established is not of part to whole or whole to part, but of part to part (inferring something from a well-known case to another which is similar to it).”

que dizem respeito às vidas humanas e circunstâncias. Elas são estabelecidas como frases comumente conhecidas e aceitas.

Percebe-se, portanto, que Aristóteles define seu método de argumentação por meio da dialética, arte que revela as conexões entre os termos. De acordo com ele, para uma boa argumentação era necessário reunir todos os predicados, sendo que os dois pontos iniciais desse tipo de argumentação são a proposição e o problema dialético (pontos esses que vão guiar os argumentos). É nesse sentido que surge em seu pensamento a noção de *topos*, meio que o filósofo utiliza para dar exemplos de procedimentos que o bom dialético deve seguir.

Por fim, além da dialética, a retórica também tem o seu papel na busca por argumentos. E é isso que Bihlmaier (2018) expõe na parte final da sua discussão. No pensamento de Aristóteles, a retórica é uma contraparte da dialética, cuja função é lidar com as provas fornecidas pela fala, empregando suas formas particulares de argumentação. O ponto mais importante é que a retórica sempre estará atrelada a outras ciências.

#### 2.2.1.2 Cícero (106 a.C – 43 a.C)

Bihlmaier (2018, p. 73) também aborda o pensamento de Cícero, no ponto 2.4 do seu estudo, intitulado *Cícero: on words and things* (“Cícero: sobre palavras e coisas”). Ela destaca que Marco Túlio Cícero promoveu a sua própria interpretação da retórica e da dialética de Aristóteles. Para apresentar o pensamento de Cícero, a autora recorre a duas das suas obras, *Tópica* e *Sobre o orador*. Sua exposição sobre Cícero se foca na compreensão que ele tinha dos tópicos e da retórica. Segundo Bihlmaier (2018, p. 74), o pensamento de Cícero era voltado para a construção de uma boa argumentação, visando tanto aquela necessária para o discurso público quanto aquela necessária à formação do próprio orador. Dessa forma, ele buscava construir um conhecimento útil, que contribuísse para o bem-estar do próximo.

Nas obras de Aristóteles, segundo Bihlmaier (2018, p. 75), a memória não era abordada de forma explícita, mas sim implícita, pois era considerada necessária para um bom raciocínio. Isso fica claro em sua retórica, pois era fundamental que o dialético se lembrasse das suas premissas para poder utilizá-las. Além disso, para Aristóteles, a memória também era essencial para o raciocínio científico. Contudo, havia limitações com relação à memória diante da argumentação dialética e da retórica, “especialmente por causa de sua dependência da agudeza

do pensamento e da lembrança de longas e complexas cadeias de dedução” (BIHLMAIER, 2018, p. 76)<sup>61</sup>.

Sendo assim, enquanto Aristóteles insistia menos na mnemotécnica, Cícero, de acordo com Bihlmaier (2018), em seus tópicos e em sua retórica, enfatizava o papel da memória para a argumentação habilidosa. Mas memória, para ele,

[...] não se preocupa apenas com o aprendizado de cor de símbolos para tópicos específicos ou certos exemplos e preceitos que são dados pelo mestre de retórica para facilitar a memorização de argumentos. A memória é central para a aquisição de conhecimentos que, juntamente com a prática da imitação e da tradução, sobretudo por meio da palavra escrita, constituem a melhor formação para o orador [...]. (BIHLMAIER, 2018, p. 76)<sup>62</sup>

Cícero enfatiza, então, a questão da memória (2018, p. 77), mas, paralelamente, oferece uma exposição das regras de argumentação. Para isso, imita a dialética grega e a usa como um instrumento útil para a retórica. O resultado é que em sua introdução da *Tópica*, ele reitera o papel da memória no discurso argumentativo, transformando-a num condutor na obra.

A partir disso, Bihlmaier (2018, p. 77) aponta que Cícero faz uma reinterpretação da doutrina dialética de Aristóteles. Na leitura de Aristóteles feita por Cícero, a argumentação teria dois ramos: um preocupado com a *inventio* (“descoberta”/ “invenção”) e outro preocupado com o *iudicium* (“julgamento”) de sua validade. Para Cícero, Aristóteles foi o fundador de ambos.

Nesse sentido, Bihlmaier (2018, p. 77) aponta que Aristóteles desenvolveu a dialética por meio da prática do debate acadêmico. Tendo feito isso, usou-a com a intenção de mostrar que, além da observação e do conhecimento das coisas, uma série de técnicas eram necessárias para o dialético, focadas nas maneiras de se lidar com tipos específicos de argumentos. É assim, portanto, que a dialética passa a ser utilizada para a construção de argumentos. Para isso, ele ensinou diversas técnicas. Sobre isso a autora comenta:

Sua intenção era chamar a atenção para o fato de que além da engenhosidade aliada à observação e um vasto conhecimento das coisas (que confere ao dialético a capacidade de apreender semelhanças, diferenças, ambiguidades, equívocos), várias técnicas podem ser elencadas em relação às várias maneiras pelas quais se pode lidar com tipos específicos de argumentos. Vão desde estratégias específicas, como “se se afirma um acidente que tem um contrário,

<sup>61</sup> “Especially because of its dependency on acuteness of thought and the remembrance of lengthy and complex chains of deduction.”

<sup>62</sup> “[...] is not only concerned with the learning by heart of symbols for specific topics or certain examples and precepts that are given by the teacher of rhetoric to facilitate the memorizing of arguments. Memory is central for the acquisition of knowledge which, together with the practice of imitation and translation, especially by means of written word, constitute the best training for the orator [...].”

deve-se ver se o que admite o acidente admite também o seu contrário”, a outras mais gerais, como “se não tem material para argumentar contra a tese, você deve procurar argumentos tirados da realidade ou das definições geralmente aceitas do assunto em discussão”. (*Top.*:113a35-36; *Top.*:111b13-15 *apud* BIHLMAIER, 2018, p. 77-78)<sup>63</sup>

Essas estratégias são, então, acompanhadas pelos princípios (proposições gerais) que revelam uma estrutura geral subjacente ao argumento. Segundo Bihlmaier (2018), essas duas partes de um tópico, em Aristóteles, pertencem uma à outra. Entretanto, feito esse trajeto por Aristóteles, Cícero vem e caminha num sentido diferente, oferecendo um método de encontrar a prioridade lógica dos argumentos, separando-os de suas origens performáticas. Para Bihlmaier (2018), enquanto Aristóteles se esforça para retratar a dinâmica do debate dialético, Cícero tem uma exposição estática e visual, em que uma coleção de símbolos é fornecida como um índice:

[...] os tópicos elencados por Aristóteles em livros sobre as estratégias tópicas são “encenados”, por assim dizer, em uma narrativa de pergunta e resposta. Cícero se afasta claramente desse quadro ao dedicar sua *Tópica* aos “lugares” dos argumentos, que já devem ser conhecidos e lembrados se algum argumento tiver que ser rastreado, e devem ser conhecidos independentemente das proposições ou casos que possam surgir nos debates (especialmente no debate no tribunal, que Cícero tem em mente aqui). (BIHLMAIER, 2018, p. 76)<sup>64</sup>

A grande questão aqui, como a autora deixa claro, é que para rastrear um argumento é preciso conhecer os lugares ou tópicos; estes, segundo Aristóteles, são as regiões ou as sedes de onde os argumentos são extraídos. “Assim, podemos definir um tópico como a região de um argumento e um argumento como um curso de raciocínio (*rationem*) que estabelece firmemente um assunto sobre o qual há alguma dúvida” (*Top.*: I, 7-8. *apud* BIHLMAIER, 2018, p. 78)<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> “His intention was to draw attention to the fact that apart from ingenuity coupled with observation and a vast knowledge of things (which bestows on the dialectician the ability to grasp similarities, differences, ambiguities, equivocations), a number of techniques can be listed regarding various ways in which one can tackle specific types of arguments. They go from specific strategies like: ‘if an accident which has a contrary is asserted, you must look whether what admits of the accident admits also of its contrary’ to more general ones like: ‘if you have not a supply of material for arguing against the thesis, you should look for arguments taken from the real or the generally accepted definitions of the subject under discussion’.”

<sup>64</sup> “[...] the topics listed by Aristotle in books on the topical strategies are ‘staged’, as it were, in a narrative of question and response. Cicero clearly departs from this framework by dedicating his *Topica* to the ‘places’ of arguments, which should already be known and remembered if any arguments have to be tracked down, and they should be known independently of the propositions or cases that might arise in debates (especially in the court-room debate, which Cicero has in mind here).”

<sup>65</sup> “Accordingly we may define a topic as the region of an argument and an argument as a course of reasoning (*rationem*) which firmly establishes a matter about which there is some doubt.”



Entretanto, neste ponto, Cícero separa a *inventio* (método de encontrar os argumentos apropriados) do *iudicium* (julgamento) (método de testar os argumentos) (BIHLMAIER, 2018, p. 78). Com isso, ele se diferencia dos tópicos aristotélicos, deixando claro que a dialética mudou em sua época. Mais uma vez, Bihlmaier (2018) elucida:

A dialética – o método de raciocinar a partir de opiniões geralmente aceitas sobre qualquer problema colocado diante de nós sem autocontradição – é agora identificada com toda a gama de métodos de argumentação (Cícero não distingue em sua *Topica* entre argumentação dialética, científica e erística, nem restringe a parte inventiva à dialética como uma arte preocupada com o raciocínio não científico), e os tópicos são vistos como seu “material”. (BIHLMAIER, 2018, p. 79)<sup>66</sup>

Na perspectiva de Cícero, os tópicos sofreram uma negligência. Sendo assim, torna-se imperativo abordá-los. Ele não almeja explicar o que é um tópico; avança diretamente para a enumeração dos tópicos, que traduziu em latim como *loci*, “lugares” (BIHLMAIER, 2018, p. 79). Os argumentos, então, estão incluídos nos lugares, os quais Cícero divide em dois: os inerentes à natureza do assunto discutido e os que são trazidos de fora desses que são inerentes ao assunto. No que diz respeito a esse segundo tipo, pode ser derivado do todo, das partes, do significado e das coisas relacionados ao assunto. Quanto a esses que pertencem às coisas relacionadas, ele faz uma diferenciação entre os argumentos que podem ser “dos tópicos dos conjugados, outros do gênero, espécie, semelhança, diferença, contrários, antecedentes, consequências, contradições, causa, efeito e comparação com eventos de maior, menor ou igual importância” (BIHLMAIER, 2018, p. 79)<sup>67</sup>.

Para Cícero, esses são os tópicos que devem ser conhecidos caso alguém queira fornecer argumentos adequados a um debate. Segundo Bihlmaier (2018), ele primeiro apresenta exemplos para cada tópico que enumera e depois explora detalhes, já que os tópicos possuem subdivisões. Sua lista, que representa os *loci* como sedes de argumentos, é uma forma, segundo a autora, de traduzir os esquemas de argumentação aristotélicos. Bihlmaier (2018, p. 79) arremata:

---

<sup>66</sup> “Dialectic — the method of reasoning from generally accepted opinion about any problem set before us without self-contradiction — is now identified with the entire range of methods of argumentation (Cicero does not distinguish in his *Topica* between dialectical, scientific and eristical argumentation, nor does he restrict the inventive part to dialectic as an art concerned with non-scientific reasoning) and the topics are seen as their ‘material’.”

<sup>67</sup> “Topics of conjugates, others from genus, species, similarity, difference, contraries, antecedents, consequents, contradictions, cause, effect and comparison with events of greater, less or equal importance.”

Cícero parece pegar os *loci* onde Aristóteles havia concluído: no estabelecimento de uma regra (princípio) geral. Enquanto Aristóteles dá indicações de onde procurar possíveis contra-argumentos e como alcançar, assim, um princípio geral que possa tornar mais clara a linha de argumentação, Cícero retira desse princípio um conceito que considera representativo e o transforma em tópico.<sup>68</sup>

O que fica claro para a autora é que Cícero tenta oferecer uma lista de tópicos como um índice, que deve ser mantido em mente e lembrado toda vez que surge um problema. A título de ilustração, ela traz alguns exemplos dos tópicos de Cícero (cf. 2018, p. 80-82). Por fim, encerra mostrando que a conclusão da obra de Cícero envolve a defesa de que as partes do discurso recebem a ajuda dos tópicos. Com isso, sua obra abarcou os temas moldados nas necessidades e na prática do orador.

### 2.2.1.3 Boécio (480-524 ou 525)

O terceiro pensador explorado por Bihlmaier (2018, p. 88) é Anício Mânlio Severino Boécio. De imediato, a autora aponta que foi por meio de Boécio que a compreensão de Cícero da dialética e dos tópicos atingiram a Idade Média: “foi Boécio quem, além de influenciar a agenda filosófica no período anterior ao advento das primeiras universidades (durante o Renascimento do século XII), dominou a maneira como os tópicos de Aristóteles foram interpretados até o final da Idade Média e ao longo de vários trabalhos sobre o assunto no Renascimento” (SCHULTHESS & IMBACH, 1996, 79. KAYLOR & PHILLIPS, 2012 *apud* BIHLMAIER, 2018, p. 89)<sup>69</sup>. As obras de Boécio relevantes nesse aspecto são seus comentários sobre a *Tópica* de Cícero e seu tratado *De differentiis topicis* (um tratado sobre a natureza e o uso do *locus*).

Num primeiro momento, Bihlmaier (2018, p. 90) discorre sobre o comentário de Boécio acerca da *Tópica* de Cícero. Esses comentários, segundo ela, fornecem um material útil sobre o que é a dialética, como ela pode ser subdividida e por que essas divisões são relevantes para as muitas formas de argumentação possíveis. O que Boécio faz com isso é situar sua

---

<sup>68</sup> “Cicero seems to pick up the loci where Aristotle had concluded: at the establishment of a general rule (principle). While Aristotle gives indication of where to look for possible counter arguments and how to achieve thereby a general principle that might make the line of argumentation clearer, Cicero picks up from this principle one concept which he deems representative and turns it into a topic.”

<sup>69</sup> “It was Boethius who, besides influencing the philosophical agenda in the period before the appearance of the first universities (during the Renaissance of the twelfth century), maintained a hold on the way Aristotle's Topics was interpreted until the end of the Middle Ages and throughout various works on this subject in the Renaissance.”

investigação das formas de raciocínio em um contexto de reflexão filosófica. Nesse sentido, a reflexão vai depender do julgamento correto do que é certo ou errado, uma vez que a filosofia se preocupa com a contemplação da verdade. Sendo assim, para chegar até essas verdades, supõe-se que a razão deve estar habituada a um exercício ordenado e apropriado. Dessa forma, a razão está a cargo da ciência e da ética, pondera ela. Quando Boécio fala sobre os pensadores que discutiram extensivamente as formas de raciocínio, tem em mente os peripatéticos. Nas palavras de Bihlmaier (2018, p. 90):

De acordo com Boécio, eles chamaram a disciplina que lida com essas formas apropriadas de raciocínio de “lógica” (*logicen appelaverunt*), que inclui tanto a parte da descoberta quanto a parte do julgamento. Os estoicos haviam considerado apenas a última, desenvolvendo muitas regras e chamando a disciplina de “dialética”. Platão chamou de dialética o método de dividir o gênero em suas espécies e reunir o muito em um único gênero.

Diante disso, Boécio escreve, segundo Bihlmaier (2018), que, por um lado, existe uma divisão tríplice da lógica (definição, divisão e dedução), e por outro existe uma partição subordinada à dedução, que consiste em deduções necessárias, críveis e falsas (argumentação). “De acordo com essa classificação, afirma Boécio, Aristóteles define dialética como ‘a habilidade de dedução que usa o que é prontamente crível’ (*facultatem per probabilia colligendi*)” (BIHLMAIER, 2018, p. 91)<sup>70</sup>. É notório que Boécio, por meio da definição da lógica como a arte da *inventio* (descoberta/ invenção) e do *iudicium* (julgamento), assume a divisão ciceroniana da lógica. Até mesmo o termo ciceroniano para “dialética” é usado na sequência dos comentários de Boécio. Esse termo carrega ao seu lado, também, a tradução de Boécio de “lógica”. “Isso significa que o conceito de dialética boeciano é inclusivo: integra tanto a dimensão de definição e divisão quanto a doutrina aristotélica das várias formas de dedução” (BIHLMAIER, 2018, p. 91)<sup>71</sup>. Isso, por seu turno, espelha a visão estoico-ciceroniana sobre a arte da dialética, um uso este que persistirá no tempo.

Em seguida, Bihlmaier (2018, p. 91) ressalta que Boécio apresentou uma elaboração sobre a relação entre *inventio* e as formas de *iudicium*. A *inventio* seria a base para todas as outras partes da lógica, uma vez que sem ela não haveria definição, partição ou dedução. Assim, a matéria do *iudicium* será, então, a descoberta e as diferenças sobrepostas. Se a lógica é dividida em três partes, a *inventio* é central em cada uma delas. Então, para Boécio,

<sup>70</sup> “According to this classification, Boethius claims, Aristotle defines dialectic ‘the skill of deduction which uses what is readily believable’ (*facultatem per probabilia colligendi*).”

<sup>71</sup> “This means that the concept of Boethian dialectic is inclusive: it integrates both the dimension of definition and division and the Aristotelian doctrine of the various forms of deduction.”

[...] a descoberta faz parte de todo elemento de lógica ou dialética que pode ser divisivo, definitivo ou dedutivo. A divisão e a definição consistem em descobrir de um assunto em mãos suas partes constitutivas ou essenciais. A descoberta de um argumento é um passo necessário no processo de dedução, que é posteriormente usado numa cadeia dedutiva e testado em sua adequação ao silogismo em questão (se atende às condições para um argumento necessário, provável ou sofisticado). (BIHLMAIER, 2018, p. 92)<sup>72</sup>

A partir disso, a *inventio* terá duas etapas: descoberta do argumento e descoberta do argumento para uma dedução específica. E também o *iudicium* terá duas etapas: primeiro investigará a veracidade do próprio argumento e depois a consistência da dedução. Portanto, a lógica, ou a arte de discorrer com cuidado (definição de Boécio tomada de Cícero), é dividida em duas partes: a parte inventiva e a parte julgadora.

Tendo tais pontos sido estabelecidos, Bihlmaier (2018, p. 93) destaca que Boécio se baseia em Aristóteles para atribuir a cada parte da lógica um assunto especial. Para ele, a parte da lógica que ensina uma série de ferramentas para a descoberta é chamada de tópicos. Já a parte que trata das junções das proposições é chamada de analíticos anteriores. A parte que aborda a *inventio* e discute os argumentos necessários para as deduções é chamada de analíticos posteriores. Por fim, a parte que discute os falsos argumentos é chamada de refutações. Segundo Bihlmaier (2018), essa maneira de Boécio de enxergar as formas de raciocínio de Aristóteles, identificando-as com a lógica, com a arte do discurso e com a dialética, exerceu uma grande influência sobre os demais estudiosos:

Pelo que escreve nas ICT [*In Ciceronis Topica*], Boécio acredita que há uma arte que fornece técnicas de descoberta que são os Tópicos e uma arte que lida com descobertas e determina quais delas são argumentos necessários – Os Analíticos Posteriores. Boécio não diz que a Análise Posterior é uma arte de descoberta de argumentos necessários, mas diz que ela mesma lida com descobertas. Se essas descobertas são aquelas tratadas nos Tópicos ou se essas descobertas dizem respeito a outros elementos não discursivos (como impressões sensoriais e intuições) preocupará filósofos posteriores, que tentarão separar a lógica dos processos de cognição e do reino das coisas. (BIHLMAIER, 2018, p. 91)<sup>73</sup>

<sup>72</sup> [...] discovery is a part of every element of logic or dialectic which can be divisive, definitive or deductive. Division and definition consists in discovering from a matter at hand its constitutive or its essential parts. The discovery of an argument is a necessary step in the process of deduction which is afterwards used in a deductive chain and tested on its appropriateness for the syllogism at hand (whether it suffices the conditions for a necessary, probable or sophistical argument).”

<sup>73</sup> “From what he writes in the ICT, Boethius believes that, there is an art which supplies techniques of discovery which is the Topics and an art which deals with discoveries and determines which of them are necessary arguments – The Posterior Analytics. Boethius does not say the Posterior Analytics is an art of discovery of necessary arguments but does say it itself deals with discoveries. Whether these

A afirmação de Boécio de que a função de um tópico é ajudar a encontrar um intermediário/ argumento para os dois termos de uma questão pode caminhar em dois sentidos: ou os tópicos são necessários para validar todo tipo de argumento, ou os tópicos estão subordinados às formas definidas na lógica formal dos Analíticos Anteriores.

Após toda essa exposição, Bihlmaier (2018, p. 93) destaca que Boécio define o curso para as formulações posteriores. Ele desenvolve uma noção de tópico que se tornará comum nos livros didáticos da Renascença e da Idade Média. Seu conceito de *locus* induz ao renascimento de antigas tradições tópicas e retóricas. O que Boécio fez foi se concentrar nas estratégias necessárias para encontrar argumentos para raciocínios prováveis. E fez isso através de Cícero, que estava preocupado em revelar “uma arte que facilita encontrar argumentos no sentido de razões que produzem crença com relação a algo que está sob dúvida” (BIHLMAIER, 2018, p. 94)<sup>74</sup>.

A partir dessa discussão acerca de Aristóteles, Cícero e Boécio, percebe-se que, no que diz respeito a esse método de escrita, o ponto de partida foi Aristóteles, por meio de sua tópica. Ele baseou toda a argumentação na dialética, focando-se num método para a argumentação. Nesse sentido, para uma boa argumentação era preciso reunir todos os predicados que poderiam ser relacionados. Os pontos iniciais da argumentação dialética são, portanto, a proposição dialética e o problema dialético. Foi em meio a essa questão da argumentação que ele introduziu a noção de *topos*, que é constituído por estratégia e princípio. Além da dialética, para Aristóteles, a retórica também é útil para encontrar argumentos.

Em seguida, foi visto que o pensamento de Cícero sobre o tema ocorreu mediante uma interpretação que ele fez da retórica e da dialética de Aristóteles. Cícero focou na argumentação para o discurso ao público e também para o próprio orador. E enfatizou o papel da memória para a argumentação habilidosa, fazendo dela um condutor para a boa argumentação. Em sua reinterpretação da doutrina dialética de Aristóteles, Cícero colocou em destaque também o papel da *inventio* (descoberta/ invenção) e do *iudicium* (julgamento). A novidade em Cícero é que ele ofereceu um método para encontrar a prioridade lógica dos argumentos, separando-os de suas origens performáticas. É em Cícero que os tópicos passam a ser vistos como os lugares dos argumentos; eles são, portanto, o material da argumentação.

---

discoveries are those handled in the Topics or these discoveries concern other non-discursive elements (such as sense- impressions and intuitions) will preoccupy later philosophers, who will try to separate logic from the processes of cognition and the realm of things.”

<sup>74</sup> “An art which facilitates finding arguments in the sense of reasons that produce belief regarding something which is in doubt.”

Por fim, analisando Boécio, foi possível perceber que foi com ele que a compreensão da dialética e dos tópicos de Cícero chegaram à Idade Média de maneira significativa. Boécio, por meio da definição da lógica como a arte da *inventio* e do *iudicium*, assumiu a divisão ciceroniana da lógica. Mediante isso, apresentou uma elaboração sobre a relação entre *inventio* e as formas de *iudicium*; é a partir disso que se torna possível a descoberta do argumento. E, segundo ele, a parte que ensinava as ferramentas necessárias para a descoberta era exatamente a chamada de tópicos. Portanto, esses três autores formam a base através da qual o tema dos tópicos se desenvolveu.

Exposto esse breve panorama, pode-se avançar agora para o objetivo maior do debate, que é resgatar o pensamento de Agrícola e Erasmo a respeito dessa metodologia – ambos os autores herdam essa concepção dos tópicos que vem desde Aristóteles. Essa reconstituição permitirá, em seguida, demonstrar que foi a partir deles que Melanchthon fez essa apropriação metodológica (embora também a tenha modificado em algum nível). Scheible (2013) destaca esse fato ao afirmar que:

Sobre os *Loci* e sua utilização Melanchthon manifestou-se pela primeira vez em sua *Retórica* de 1519, quando ainda não se encontrava sob a influência de Lutero. Ali ele se reportava à obra *Epistola de ratione studii*, de Rudolf Agrícola, bem como ao compêndio de retórica de Erasmo, *De duplici copia verborum ac rerum* [O duplo estoque de palavras e objetos]. Fora publicada quando Melanchthon tinha 15 anos; sem dúvida, ele conheceu essa obra muito cedo. (SCHEIBLE, 2013, p. 147)

Assim, busca-se agora as contribuições que ambos, Agrícola e Erasmo, trouxeram para o pensamento de Melanchthon nesse assunto.

### 2.2.2 Rodolfo Agrícola (1444–85)

Agrícola é alguém de suma importância quando se pensa na apropriação metodológica dos *loci*. Conforme Mack (2011, p. 56) demonstra, ele foi um humanista relevante que refletiu sobre a escrita no século XV, bem como sobre a retórica, sendo colocado na época ao lado de autores como Aristóteles, Cícero e Quintiliano:

A obra de Agrícola é notável pela maneira como ele usou textos literários latinos para mostrar como a dialética contribui para todos os aspectos da persuasão. Ele colocou os tópicos da invenção no centro da sua obra, mas analisou a natureza de cada tópico de uma maneira nova e mostrou, através da

análise de exemplos, como os escritores usavam os argumentos e outros materiais que os tópicos geram. (MACK, 2011, p. 56)<sup>75</sup>

Como é possível perceber, ele foi alguém que se debruçou sobre a questão dos tópicos, buscando analisá-los à sua maneira.

Ainda segundo Mack (2011), Agrícola, um grande conhecedor tanto da lógica aristotélica quanto da tradição retórica, explorou grandemente a relação entre exposição e argumentação. Além disso, “muitas das inovações de Erasmo, Melanchthon e Ramus se desenvolvem a partir da contribuição de Agrícola” (MACK, 2011, p. 56)<sup>76</sup>. Decerto, a maior contribuição de Agrícola foi a obra *De inventione dialectica* (“Sobre a dialética da invenção”). A importância desse estudo não pode ser subestimada, uma vez que indivíduos como Sturm, Latomo e Melanchthon beberam dessa fonte, se apropriando em alguma medida do pensamento ali exposto. Inicialmente essa obra circulou apenas entre os amigos de Agrícola, o que fez com que demorasse mais de trinta anos para que a primeira edição finalmente chegasse ao público, em 1515 (posteriormente muitas outras edições surgiram). A obra é constituída de três partes, mas apenas a primeira nos interessa diretamente, pois é a que trata dos tópicos da *inventio*, cruciais para o gênero literário em questão. Para essa primeira parte, bem como para os tópicos em si, Agrícola usou como base as versões dos tópicos de Cícero, Quintiliano e Boécio.

Para Agrícola, a gramática, a retórica e a dialética são recursos da língua. A gramática está preocupada com a correção, a retórica com atrair a atenção e a dialética com o ensino de uma forma convincente de falar. Já os tópicos vão auxiliar o orador a cativar seu público. O orador precisa organizar seu material para que seja possível agradar ao público, fazendo com que seu discurso seja entendido. E os tópicos, por meio do uso de princípios lógicos, possibilitam essa organização. Além disso, são eles também que facilitam a exposição dos argumentos. Sob a constituição de Agrícola, a tarefa que anteriormente pertencia à retórica agora passa a pertencer à invenção dialética, cuja intenção é se preocupar “com todo o processo de pensar através da questão, encontrar os argumentos, expressá-los como argumentação ou

---

<sup>75</sup> “Agricola’s work is notable for the way he used Latin literary texts to show how dialectic contributes to all aspects of persuasion. He placed the topics of invention at the centre of his work but he analysed the nature of each topic in a new way and showed through analysis of examples how writers have used the arguments and other material the topics generate.”

<sup>76</sup> “Many of the innovations of Erasmus, Melanchthon, and Ramus develop from Agricola’s contribution.”

exposição, elaborar maneiras de comover e agradar o público e organizar todos os materiais reunidos em uma estrutura adequada à tarefa e ao público” (MACK, 2011, p. 61)<sup>77</sup>.

Sendo assim, como Mack (2011) destaca, a tarefa de pensar sobre o que dizer cabe à invenção dialética, e é isso que será ensinado por Agrícola. Com isso, ele acaba por questionar as definições que os livros de retórica davam como certas, mostrando que as tarefas que antes pertenciam somente à retórica devem ser somadas à invenção dialética. É a invenção dialética que passa então a se preocupar com o processo de pensar e encontrar os argumentos. O que resta à retórica é o estilo, os tropos e as figuras. É nesse sentido que ele afirma a primazia dos tópicos de invenção.

Mack lança o foco, em seguida, sobre a contribuição de Agrícola para com os tópicos: “primeiro, em sua explicação clara e explícita da lógica dos tópicos e do método prático de usá-los; segundo, em suas adições à lista de tópicos que herdou de Cícero e Boécio; e terceiro, em suas investigações originais de vários dos tópicos” (MACK, 2011, p. 62)<sup>78</sup>. Para Agrícola, os tópicos são responsáveis por ajudar as pessoas a encontrar as conexões necessárias para que se possa construir um argumento. É muito mais fácil refletir sobre algo quando se pode pensar em todas as diferentes conexões existentes sobre o assunto. E “esses tipos de conexões são os tópicos” (MACK, 2011, p. 62)<sup>79</sup>, na visão dele. Eles apontam para os argumentos, conforme Mack (2011) revela, ou seja, os argumentos estão dentro dos tópicos.

Sendo assim, para treinar seus leitores, Agrícola fazia um exercício de descrição de tópicos, ou seja, ele buscava refletir sobre uma questão particular através de todas as suas conexões. O seguinte exemplo trazido por Mack (2011, p. 62) esclarece: “se precisarmos desenvolver argumentos sobre ‘um filósofo’, podemos examinar a definição de filósofo e seu gênero, espécie, causas, efeitos e outros tópicos”<sup>80</sup>. Ou seja, pensa-se um assunto particular (aqui, o filósofo) a partir das suas conexões possíveis (sua definição, gênero, espécie etc.). A partir disso, é possível encontrar o argumento adequado para provar uma proposição. Portanto, “o exercício de fazer descrições tópicas treina o aluno para examinar todos os aspectos de ambos os termos de uma proposição, a fim de encontrar possíveis argumentos de apoio”

---

<sup>77</sup> “With the whole process of thinking through the question, finding the arguments, expressing them as argumentation or exposition, working out ways to move and please the audience, and arranging all the materials assembled into a structure suited to the task and the audience.”

<sup>78</sup> “First in his clear and explicit explanation of the rationale of the topics and the practical method of using them, second in his additions to the list of topics he inherited from Cicero and Boethius, and third in his original investigations of several of the topics.”

<sup>79</sup> “These kinds of connections are the topics.”

<sup>80</sup> “If we need to make arguments about ‘a philosopher’, we may examine the definition of philosopher, and its genus, species, causes, effects, and other topics.”



(MACK, 2011, p. 62)<sup>81</sup>. Agrícola usou os tópicos de Cícero e Boécio para fazer sua própria lista, excluindo a redundância e buscando coerência e integridade.

Mack (2011, p. 62) aponta que os tópicos de Agrícola são divididos em internos (que estão dentro ou ao redor da questão) e externos (que foram associados necessariamente ou sem necessidade). Assim, os tópicos de Agrícola são organizados em grupos, começando com os pontos que fazem parte da identidade do elemento, e por isso são fundamentais, e terminando com os pontos que são opostos. Ele os organiza assim para incutir ordem e lógica na lista dos seus títulos.

É nessa parte, para Mack (2011), que Agrícola vai além dos seus antecessores. Cícero estava concentrado nos tipos de argumentos feitos a partir de cada tópico. Já Boécio adicionava máximas para garantir as inferências em cada um. Mas, para Agrícola, o leitor precisava entender a natureza de cada relação entre os tópicos, para fazer o melhor uso dos argumentos. “Assim, enquanto os escritores anteriores se concentram nos argumentos que podem ser extraídos da definição de algo, Agrícola discute as maneiras pelas quais as definições são construídas” (MACK, 2011, p. 64)<sup>82</sup>.

Algo importante que Mack (2011, p. 72-73) aborda ainda sobre Agrícola é que ele delineou uma técnica de leitura dialética, que visava aumentar a familiaridade dos leitores com os tópicos. A leitura dialética se baseia na identificação dos tópicos dos quais um autor derivou um determinado argumento e na reconstrução de cadeias de argumentos subjacentes à passagem de um texto. Ou seja, para se descobrir a estrutura argumentativa de um texto, basta identificar a questão principal a ser abordada e investigar como uma passagem específica do argumento contribui para isso. Juntamente com essa forma de leitura, Agrícola também descreve a técnica para compilar um livro de tópicos (*commonplace book*). Para essa composição, cada página deveria ser encabeçada pela denominação de um assunto específico (por exemplo, amizade, justiça etc.) e, enquanto o aluno lia textos em latim, copiava frases ou sequências relacionadas a cada tópico na página apropriada.

O que chama a atenção é que essa mesma descrição da escrita de um texto de tópicos (ou lugar-comum, *commonplace*) foi posteriormente também utilizada por Erasmo e Melanchthon. A década de 1520 representa o período em que a obra de Agrícola teve mais sucesso, exatamente por causa das reformas que Erasmo e seus seguidores promoveram nas

---

<sup>81</sup> “The exercise of making topical descriptions trains the student to look into all aspects of both terms of a proposition in order to find possible supporting arguments.”

<sup>82</sup> “So while earlier writers concentrate on the arguments which can be drawn from the definition of something, Agricola discusses the ways in which definitions are constructed.”

escolas de gramática e no ensino da retórica. Agrícola, por todo o seu trabalho, foi considerado, por um grupo de professores, “um heroico pioneiro do humanismo do norte” (MACK, 2011, p. 74)<sup>83</sup>.

O pioneirismo de Agrícola foi possível graças ao seu profundo entendimento de retórica, da lógica e da literatura latina, que lhe permitiram compreender de maneira inovadora um processo de composição da escrita. Foi ele quem primeiro se debruçou cuidadosamente sobre os tópicos de invenção, abrindo o caminho para os autores posteriores. Ele não somente fez um exercício de descrição dos tópicos, mostrando o que são (ou seja, a maneira de organizar o material, crucial para uma boa exposição e argumentação) e explorando sua lógica (dividindo-os em internos e externos, visando pensar o particular via suas conexões), mas também delineou uma técnica de leitura dialética (ao que auxiliou os leitores a compreenderem os tópicos). Por fim, ainda descreveu a técnica de compilação de um livro de tópicos. De fato, ele foi cuidadoso e meticoloso ao pensar sobre o tema, e por isso se consagrou como uma autoridade no assunto.

### 2.2.3 Erasmo de Rotterdam (?1469–1536)

Outro autor de extrema importância quando se pensa sobre a apropriação dos *loci* foi Erasmo, intelectual europeu do início do século XVI que desfrutou de enorme sucesso como escritor de livros didáticos e obras de referência. Mack (2011, p. 76) aponta que dentre seus trabalhos iniciais e mais importantes estão o *De copia* (um livro de retórica), o *De conscribendis epistolis* (um manual para escrita de cartas), os *Colloquia* (uma coleção que incluía diálogos latinos para os alunos) e as *Adagia* (uma coleção de provérbios). De acordo com Mack (2011), Erasmo foi alguém que “contribuiu para o desenvolvimento da retórica renascentista” (MACK, 2011, p. 76)<sup>84</sup>. Seu livro *De copia* foi fundamental nesse sentido, pois “combinou uma compreensão dos tropos e figuras com o conhecimento de uma ampla gama de autores e uma adaptação precisa das técnicas dialéticas, definiu e estabeleceu a centralidade da amplificação para os próximos oitenta anos” (MACK, 2011, p. 76)<sup>85</sup>; ou seja, foi um trabalho de extrema importância para a época e para a posteridade. Muitos “componentes da escrita” (MACK, 2011, p. 76)<sup>86</sup> receberam, através dele, uma nova importância.

---

<sup>83</sup> “An heroic pioneer of northern humanism.”

<sup>84</sup> “Contributed to the development of renaissance rhetoric.”

<sup>85</sup> “Combined an understanding of the tropes and figures with knowledge of a wide range of authors and an acute adaptation of dialectical techniques, defined and established the centrality of amplification for the next eighty years.”

<sup>86</sup> “Components of writing.”

Um ponto destacado por Mack (2011, p. 78) é que Erasmo também publicou uma tradução latina do *Novo Testamento*, acompanhada pelo texto grego em 1516. Inicialmente ele foi alguém que concordava em certa medida com as queixas de Lutero contra a igreja, bem como com as tentativas de reforma. Mais tarde, porém, se distanciou das posições de Lutero, e acabou por entrar em uma controvérsia com o reformador sobre a liberdade da vontade.

Os escritos de Erasmo oferecem diferentes novidades com relação à escrita aos leitores, mas foi o *De copia* que se consolidou de maneira especial, fornecendo “um novo método de enriquecer todos os tipos de escrita” (MACK, 2011, p. 80)<sup>87</sup>. Nesse livro, Erasmo tomava uma frase ou uma ideia e a tornava mais impressionante. Mack (2011, p. 80) recupera que *copia* significa “abundância”, originando-se aí a lógica da obra. Tanto em Cícero quanto em Quintiliano, *copia* era um termo que dizia respeito ao sucesso na invenção de material; já para Agrícola (que Erasmo chegou a conhecer na escola de Alexandre Hégio, provavelmente em 1484; MACK 2011, p. 77), *copia* envolvia entrar nos detalhes sobre as causas, argumentos e provas, dizendo a mesma coisa de formas diferentes.

Conforme Mack (2011, p. 81), Erasmo foi quem primeiro devotou um livro inteiro a esse assunto. Ele dividiu o *De copia* em duas partes: cópia de palavras, em que apresenta vinte métodos diferentes para variar a maneira como uma frase é expressa; e cópia de coisas, em que investiga o material adicional implícito em uma frase ou situação. “*De copia* é extremamente focado e prático, fornecendo uma gama de métodos bem explicados de variação de um texto pré-existente, juntamente com exemplos da prática de variação e coleções de expressões alternativas para muitas frases muito usadas” (MACK, 2011, p. 81)<sup>88</sup>. Para que isso fosse possível, Erasmo se baseou em diferentes aspectos da retórica e da dialética. Em termos gerais, Mack (2011, p. 86) defende que o livro um é mais voltado para a retórica, com conselhos sobre estilo e dicção; já o livro dois é mais voltado para a invenção tópica e a dialética. Além disso, no livro dois é apresentada uma breve lista dos tópicos de invenção segundo Erasmo, os quais remetem às discussões mais completas vistas em Aristóteles, Boécio, Cícero e Quintiliano.

Para Erasmo, a metodologia de *copia* apresentava algumas vantagens: o exercício de variação das frases ajudava os alunos a adquirirem um estilo, a evitar a repetição, a se expressarem com uma variedade de formas tal que o público ficaria encantado; isso além da grande ajuda que seria comentar sobre os autores, traduzindo e escrevendo poesia, o que

---

<sup>87</sup> “A new method of enriching all types of writing.”

<sup>88</sup> “De copia is extremely focused and practical, providing a range of well explained methods of varying a pre-existing text, together with examples of the practice of variation and collections of alternative expressions for many much-used phrases.”

contribuiria para a elevação da eloquência do aluno. Por isso, ele descreve, no início do livro, exercícios para a prática da cópia (ou seja, após a memorização da teoria, os alunos deveriam criar frases e expressá-las de maneiras variadas, tantas quanto fosse possível). Isso levava os alunos a tratarem um mesmo argumento de diferentes maneiras.

O trabalho de Erasmo contém uma seção em que é descrito o método para se compor um livro de tópicos comuns (“método de composição de livros comuns”; MACK, 2011, p. 86)<sup>89</sup>. Para ele, qualquer tipo de leitura pode fornecer os elementos necessários para essa escrita. Ele demonstra como exemplos particulares podem ser usados como suporte para diferentes tipos de argumentos (e, por isso, podem ser inseridos mais de uma vez no livro). “Ele ilustra o processo de reunir material de diferentes lugares tomando o tema da mutabilidade e encontrando exemplos na poesia, na ciência, na história, na comédia, na tragédia e nas fábulas gregas e romanas” (MACK, 2011, p. 86)<sup>90</sup>.

Através de Mack (2011), ainda é possível observar que em outros dois trabalhos Erasmo também contempla a questão da argumentação e a dos tópicos. No livro *De conscribendis epistolis* (“Sobre a escrita de cartas”), ele combina conselhos sobre os pontos importantes para a escrita de cartas, junto com alguns resumos de doutrinas retóricas e dialéticas (MACK, 2011, p. 91). É dentro da sua explicação sobre a carta persuasiva que Erasmo insere uma seção que traz explicações sobre as formas de argumentação e os tópicos de invenção. Inicialmente isso não estava no manuscrito do *De conscribendis epistolis*, mas foi adicionado na edição não autorizada de Siberch. A lista das formas de argumentação de Erasmo, segundo Mack (2011), parece ter sido baseada no *De inventione* de Cícero. Erasmo, então, lista os tópicos de pessoas e coisas e os tópicos de invenção. De uma forma cuidadosa e abrangente, ele elenca muito material sobre a técnica de apresentação de argumentos em um tratado sobre escrita de cartas (MACK, 2011, p. 94). Para Erasmo, a carta é como um exercício de escrita que pode ensinar habilidades úteis, “então a carta é uma preparação para outros tipos de escrita” (MACK, 2011, p. 96)<sup>91</sup>.

Já no livro intitulado *Eclesiastes* (MACK, 2011, p. 98), Erasmo oferece um modelo clássico para a pregação e bases para criticar o sermão medieval, através de um modelo baseado em Cícero e Quintiliano, “no qual os livros 1 e 4 fornecem materiais e orientações dedicados especificamente à pregação, os livros 2 e 3 representam uma adaptação do curso geral da

---

<sup>89</sup> “Method of composing commonplace books.”

<sup>90</sup> “He illustrates the process of gathering material from different places by taking the heading of changeableness and finding examples in Greek and Roman poetry, science, history, comedy, tragedy, and fables.”

<sup>91</sup> “So the letter is a preparation for other types of writing.”

retórica como um todo em relação às necessidades do pregador” (MACK, 2011, p. 100)<sup>92</sup>. Nos livros 2 e 3, muita atenção é dedicada à *inventio*. Erasmo discute tanto tópicos pessoais quanto sobre tópicos gerais. Aqui ele também elogia o relato de Agrícola sobre os tópicos, mas sua versão depende mais de Cícero. E, nesse contexto, promove um ensino grandioso das fontes clássicas, ilustrando-o com exemplos literários e bíblicos. Por fim, amplifica ainda mais esse mesmo ensino, ao empregar os *loci*, aprimorando o uso das palavras.

Mais do que qualquer autor, Erasmo contribuiu muito para a retórica renascentista, através de vários livros didáticos (que eram direcionados às necessidades dos alunos). Ele buscou produzir livros sobre a arte da escrita, que trouxessem conselhos sobre como escrever bem e sobre como deve funcionar um bom método de persuasão. Além disso, conferiu atenção a elementos importantes da escrita que haviam sido negligenciados pela retórica clássica. Erasmo foi um grande modelo de escrita formal, tanto para sua época, quanto para a posteridade.

Scheible (2013, p. 147) demonstra que Erasmo, ao pensar a questão dos tópicos, recomendava aos seus alunos que se interessavam por literatura que “anotassem o maior número possível de *loci*”, pois isso permitiria que classificassem todo o material lido, numa ordenação baseada em princípios de afinidade e contraste:

Tomemos, por exemplo, como primeiro locus piedade e impiedade. Conforme esse são classificados os tipos afins entre si. O primeiro é a piedade perante Deus; o segundo, a piedade perante a pátria; o terceiro, a piedade perante pais ou filhos ou também aquelas pessoas que devemos respeitar como pais, por exemplo professores, mediante cuja boa vontade somos preservados. O oposto é impiedade. Soma-se a ela superstição; portanto essa precisa ser acrescentada. (SCHEIBLE, 2013, p. 148)

Aqui o autor traz um exemplo de como Erasmo orientava os jovens de modo a obterem um grande estoque de exemplos verbais e escritos. Cada aluno poderia escolher o sistema de *loci* que iria usar e poderia ou elaborar o seu próprio sistema, ou reproduzi o de algum autor.

Erasmo também explicou de forma mais detalhada a função e a natureza dos *loci communes* em suas obras teológicas (SCHEIBLE, 2013, p. 148). Na obra *Methodus* (“Métodos”, 1516), ele recomenda a compilação dos *loci* para o estudo da Bíblia. “Ele menciona como exemplos fé, jejum, sofrimento, consolo, cerimônias, piedade, mas acredita que possa chegar a uns 200 ou 300; em 1519, já são inúmeros” (SCHEIBLE, 2013, p. 148). O

---

<sup>92</sup> “Where books 1 and 4 provide materials and guidance devoted specifically to preaching, books 2 and 3 represent an adaptation of the general course in the whole of rhetoric to the needs of the preacher.”

resultado dessa compilação seria, segundo Scheible (2013), uma coleção de materiais para comentários. O que não passava pela cabeça dele era estabelecer uma “interconexão sistemática entre os *loci*” (SCHEIBLE, 2013, p. 148).

Percebe-se, portanto, que, em comum com Agrícola e com outros expoentes do humanismo, Erasmo “ênfaticamente enfatizou a conexão entre leitura e escrita, argumentando que os alunos precisavam estudar as realizações técnicas de escritores anteriores” (MACK, 2011, p. 103)<sup>93</sup>. Entretanto, algo que Mack (2011, p. 103) deixa claro é que Erasmo nunca escreveu um manual abrangente de retórica que fosse capaz de introduzir os materiais clássicos, ou que apresentasse a retórica de forma mais consistente, juntamente com as listas de tropos e figuras. Essas tarefas recaíram sobre próxima geração, principalmente através de Filipe Melanchthon. Porém, independentemente dessa questão, o trabalho de Erasmo foi influente em todo o norte da Europa, na Espanha e em Portugal.

#### 2.2.4 Os *loci* em Melanchthon

Segundo Peterson (2012), a base para o desenvolvimento da teologia e da filosofia de Melanchthon se encontra na retórica e na dialética. Nas suas obras existe uma relação entre as duas, uma vez que as artes da linguagem eram consideradas como fundamentais, o que condiz com seu caráter humanista. É isso que é necessário ter em mente quando se reflete acerca dos *loci* no pensamento de Melanchthon.

Num primeiro momento, é importante levar em consideração, como dito, que em alguma medida as concepções de *loci* de Melanchthon partem daqueles quatro modelos já citados: o pré-socrático, o aristotélico, o de Cícero e o de Boécio. Peterson (2012, p. 208-213) aponta para esse fato e primeiramente destaca que Melanchthon cita Boécio como influente em sua dialética. Ele o segue ao conceber os tópicos como *differentiae*, incluindo as diferenças entre “definição” e “gênero”. Em segundo lugar, Melanchthon às vezes usa o termo *loci* como equivalente a “títulos”, seguindo a concepção pré-aristotélica. E isso, inclusive, “pois o material em seu *Loci communes theologici* é apresentado de acordo com palavras-chave ou conceitos essenciais” (PETERSON, 2012, p. 209)<sup>94</sup>. Em terceiro lugar, Melanchthon aprova a concepção pré-aristotélica de *topoi*, ao ponto de afirmar que o orador se beneficia da coleta e da

---

<sup>93</sup> “Emphasized the connection between reading and writing, arguing that students needed to study the technical achievements of earlier writers.”

<sup>94</sup> “For the material in his *Loci communes theologici* is presented according to keywords or essential concepts.”

categorização das figuras literárias e citações, por exemplo. Nesse sentido, para ele, coletar os ditos de vários escritores tinha sua utilidade.

Uma questão a se ressaltar, contudo, é que o mero acúmulo de frases dos diferentes oradores não era considerado por ele como *loci*. Os *loci* dizem respeito aos pontos principais da doutrina, que contêm a fonte e a soma dos assuntos; não são um mero amontoado de citações. “E assim, nesse sentido, os *loci* são pelo menos proposições confiáveis equivalentes à *endoxa* ciceroniana ou aristotélica, e talvez às proposições máximas boecianas ou às *arxai* aristotélicas” (PETERSON, 2012, p. 210)<sup>95</sup>. Portanto, “Melanchthon escreve: ‘*Locus dialecticus est sedes argumenti*’, isto é, ‘um *locus* dialético é a base de um argumento’” (PETERSON, 2012, p. 211)<sup>96</sup>. E, como Peterson (2012) explica, esse termo, *sedes argumenti*, foi cunhado por Cícero, que entendia ser ele o melhor para representar a concepção de Aristóteles e a sua função dos *topoi*. “Mas o próprio termo *sedes argumentorum* parece ter tido vários significados, pelo menos no uso de Melanchthon, correspondendo à conceituação de *loci* como questões dialéticas, a títulos sob os quais os princípios são listados e aos princípios contidos nesses títulos” (PETERSON, 2012, p. 211)<sup>97</sup>.

Ou seja, como discutido por Peterson (2012, p. 212), enquanto questão, a “sede” é o fundamento ou origem de um exame do tema, um ponto de partida de onde o argumento se desenvolverá. Enquanto título, a “sede” tem o sentido de ser uma região ou título sob o qual ou dentro do qual se encontrarão os principais pontos de um ensino. Entretanto, quando Melanchthon entende *loci* como correspondendo a *endoxa* ou *arxai*, os vê como premissas nas quais a verdade depende da conclusão de um silogismo. “Ou seja, eles servem como proposições principais em silogismos, servindo também para impulsionar a imaginação” (PETERSON, 2012, p. 212)<sup>98</sup>. Nesse sentido, o lugar comum contém a premissa maior do silogismo, as ideias principais em todo tipo de doutrina.

A apesar de em alguma medida herdar desses modelos, porém, foi através de Agrícola e de Erasmo que Melanchthon, de fato, construiu sua noção de *loci*. Nesse sentido, Mack (2011, p. 104) aponta que, enquanto o *De inventione* de Agrícola apareceu em 1515, ao mesmo tempo em que Erasmo publicava e revisava suas obras de retórica, Melanchthon também escrevia seus

---

<sup>95</sup> “And so in this sense loci are at least reliable propositions equivalent to Ciceronian or Aristotelian *endoxa*, and perhaps to Boethian maximal propositions or Aristotelian *arxai*.”

<sup>96</sup> “Melanchthon writes, ‘*Locus dialecticus est sedes argumenti*,’ that is, ‘a dialectical locus is a basis of an argument.’”

<sup>97</sup> “But the term ‘*sedes argumentorum*’ itself seems to have had several meanings, at least in Melanchthon’s usage, corresponding to the conceptualization of *loci* as dialectical questions, as headings under which principles are listed, and as the principles contained within such headings.”

<sup>98</sup> “That is, they serve as major propositions in syllogisms, serving as well to spark the imagination.”

livros didáticos sobre retórica e dialética (que segundo ele deveriam caminhar juntas). O autor observa que Melanchthon construiu todo o seu trabalho em torno da retórica e da dialética, pois para ele a escrita completa exigia o conhecimento de ambos os assuntos. Melanchthon escreveu muitas obras que envolviam a questão da retórica e da dialética, e dentro delas se encontra a questão dos *loci*.

Dentre esses trabalhos, alguns merecem atenção, a começar pelo *De rhetorica libri tres* (1519), no qual Melanchthon defende que retórica e dialética deveriam caminhar juntas. Nesse livro, ele se concentra na *inventio* e expõe os tópicos de pessoas e coisas, além dos *loci*. Ao longo do texto, são feitas várias referências a Erasmo, com recomendação aos livros *De copia* e *Adagia*. Em seguida tem-se o livro *Compendiaria dialectices ratio* (1520), um escrito conciso de dialética. Aqui Melanchthon apresenta perguntas para se investigar um assunto, remetendo também à *inventio*. Ele abarca também a questão da argumentação e a questão dos tópicos. A próxima obra, *Institutiones rhetoricae* (1521), é um trabalho completo, mas simplificado, sobre a retórica. A seguir, *Dialectices libri quattuor* (1528) apresenta um levantamento ampliado sobre a dialética. Nesse livro, mostra-se como a dialética era útil para a compreensão dos argumentos. Boa parte é dedicada aos tópicos, e aconselha-se que se quatro questões sejam levantadas para a construção de uma definição. Aqui a discussão sobre os tópicos é breve, pois, segundo Mack (2011), Melanchthon assumia que seus alunos leriam Agrícola. Já o livro *Elementa rhetorices libri duo* (1529/1531) é um texto retórico, completo e original, muito influente na época. Nesse escrito, há uma preocupação tanto com a *inventio* quanto com o estilo da escrita. Por fim, *Erotemata dialectices* (1547) se caracteriza como um livro didático sobre a dialética. Nele Melanchthon expande (em relação ao livro *Dialectices libri quattuor*) o número de proposições de quatro para dez; a partir do *Erotemata*, os tópicos (25 ao todo) passam a ser reservados para a invenção de argumentos relacionados às proposições.

Dois desses escritos são de importância particular. Peterson (2012), de forma bastante simplificada, mostra que Melanchthon, a partir da obra *Elementa rhetorices libri duo* (1531), identifica a retórica como a arte por meio da qual se desenvolve a eloquência (ou seja, o falar com sabedoria e elegância). Esse seria o objetivo final da retórica, mas, além disso, ela também possui outras utilidades, como entender argumentos longos e disputas desconcertantes à mente, além de ajudar a compor a escrita persuasiva. Dentro da retórica, temos a *elocutio*, arte da ornamentação, que visa apresentar a questão de um discurso de maneira lúcida e clara (dentro dessa arte é necessário dominar a gramática, os tropos e as figuras<sup>99</sup>). Ainda visando construir

---

<sup>99</sup> Esses termos se referem às figuras de linguagem, como metáfora, sinédoque e ironia.



um discurso, antes da discussão da ornamentação (*elocutio*), Melanchthon aponta que é preciso determinar a intenção principal e os argumentos principais (o escopo), e assim se estabelecem as bases sobre as quais se deseja persuadir o público. Sendo assim, o próximo passo é examinar o argumento confirmando sua lógica. Nesse âmbito se realizam duas tarefas, a *inventio* e a *dispositio*, com vista a organizar os argumentos: “primeiro, um argumento deve ser proposto e, segundo, deve ser testado para se confirmar a validade da sua forma” (PETERSON, 2012, p. 186)<sup>100</sup>.

Adiante, Peterson (2012, p. 191-203) demonstra que, em *Erotemata dialectices* (1547), a definição de dialética em Melanchthon reflete em partes o pensamento de Cícero e Aristóteles. Para Melanchthon, a dialética era o modo de ensinar corretamente, sendo esse, portanto, o seu objetivo. E esse ensino é composto por duas partes: primeiro o julgamento (*iudicium*), isto é, o poder de pensar logicamente; e depois a invenção/ descoberta / encontro (*inventio*), que inclui orientações de como as coisas devem ser investigadas. Esta última diz respeito à atividade de descobrir ou inventar novos argumentos, ideias ou conceitos. Nesse contexto, alguns filósofos e retóricos propõem que a *inventio* não possui um método particular (ou uma única técnica), ou seja, existem diferentes maneiras para se propor um argumento – e normalmente isso se dá por inspiração espontânea. Mas também existem aqueles que pensam que pode existir um método aplicável para a invenção de ideias e argumentos. Para Melanchthon, a *inventio* pode ser estimulada pela imitação de outras mentes inventivas (ou seja, a imitação de discursos poderosos; aqui se encaixa principalmente Cícero). Outro método importante para a *inventio*, conforme mostraram Aristóteles, Cícero e Quintiliano, é abordar um assunto à base de questionamentos, ou seja, fazer um conjunto de perguntas sobre o tema. Através disso seria possível sugerir ideias ou argumentos, via associação verbal ou conceitual. Melanchthon, conforme mostrado por Peterson (2012), segue esse caminho em sua dialética.

Observa-se, portanto, que a forma como Melanchthon analisa um argumento, e até mesmo o constrói, está intimamente ligada à forma como entende a retórica e a dialética. Nesse sentido, a *inventio* – atividade de descobrir ou inventar novos argumentos, ideias ou conceitos – está completamente ligada a como ele pensa e desenvolve qualquer assunto. Melanchthon, então, apresenta um método de *inventio*, um método para se pensar e se construir argumentos. Peterson (2012, p. 203) mostra que ele desenvolve um conjunto de questões, chamadas de “questões do método”, e a partir dessas questões forma a base de argumentos para um conceito.

---

<sup>100</sup> “First, an argument must be proposed, and second it must be tested in order to confirm the validity of its form.”

Nesse sentido, Melanchthon cria um conjunto de perguntas apropriadas para entender tanto as pessoas quanto as coisas. E, com isso, desenvolve a *inventio* através da aplicação sistemática de questões tópicas. Esta é a questão que se revela primordial para este texto: “‘Essa arte’, de examinar os fenômenos por meio de um conjunto de perguntas, explica Melanchthon, ‘chama-se *topikê*, isto é, o ensino dos *loci*, que são, por assim dizer, índices das coisas, seja para investigá-las ou associá-las” (PETERSON, 2012, p. 203)<sup>101</sup>.

Percebe-se então que Melanchthon, ao longo dos seus trabalhos, apresenta diferentes explicações, dentro do âmbito da retórica e da dialética, para que seus alunos reconheçam as bases argumentativas sobre as quais os discursos são construídos. É possível visualizar que muito do que ele expõe apresenta como base os trabalhos de Agrícola e Erasmo, os quais remontam, por sua vez, àquela linha que vai até Aristóteles.

É nos seus diferentes livros de dialética e retórica, conforme Mack (2011) evidencia, que Melanchthon introduz os *loci communes*. “Os lugares-comuns podem ser usados tanto para provar um caso quanto para amplificar. Eles incluem não apenas as virtudes e os vícios, mas também os principais tópicos de todas as artes, para os quais formam a base cujos ensinamentos resumem” (MACK, 2011, p. 115)<sup>102</sup>. Mas também são apontadas as limitações dos *loci*. Segundo Melanchthon, eles não são meras coleções de citações de vários assuntos, extraídas de autores quaisquer. É preciso saber qual parte extrair de cada autor. Um amontoado de citações não é capaz de levar ao aprendizado perfeito de nenhuma arte. “Por isso é importante perceber que os lugares-comuns são verdadeiramente compreendidos quando as artes que os contêm são perfeitamente conhecidas” (MACK, 2011, p. 115)<sup>103</sup>.

Sendo assim, uma arte precisa ser plenamente abordada para que se possa entrelaçar os *loci* adequadamente nos discursos. Melanchthon, então, já vai além de Erasmo, ao refletir sobre essa interconexão sistemática entre os *loci*. Aqui, a tarefa inicial dos alunos era coletar e organizar as melhores frases de seus estudos. Isso contribuiria para um conhecimento enciclopédico. É de chamar a atenção que, para uma descrição completa de como compilar os *loci* (nos *commonplace books*), Melanchthon se refere à carta *De formando studio* de Agrícola.

---

<sup>101</sup> “‘This art’, of examining phenomena through a stock set of questions, Melanchthon explains, ‘is called *topikê*, that is, the teaching of *loci*, which are, as it were, indexes of things, whether of investigating or of joining them together.’”

<sup>102</sup> “Commonplaces can be used both to prove a case and for the sake of amplification. They include not just the virtues and vices but also the principal headings of all the arts, which form the basis for and summarize their teaching.”

<sup>103</sup> “Therefore it is important to realize that the commonplaces are truly understood when the arts which contain them are perfectly known.”

Melanchthon também fez o exercício de analisar alguns escritos em busca de desvendar a estrutura da argumentação. Para ele, a chave para entender a disposição dos argumentos é a leitura dialética, delineada por Agrícola no *De inventione dialectica*. Dentro desse exercício ele analisou a *Carta de Paulo aos romanos*. Conforme Scheible (2013, p. 149) destaca, “em suas preleções sobre a *Carta aos romanos*, ele se deu conta de que essa obra-mor do apóstolo Paulo apresenta uma estrutura que ele, na qualidade de intérprete, precisava trazer à tona”. Assim sendo, Melanchthon tentou entender o que o texto dizia. Ele não fez “perguntas ao texto com base num sistema pré-formado de *loci*, mas tentou descobrir quais *loci* estão contidos no texto” (SCHEIBLE, 2013, p. 149).

O próprio Melanchthon tinha consciência de que estava caminhando para um feito hermenêutico. Preus (2014, p. 19) revela que, “como o próprio Melanchthon insiste mais de uma vez nessa obra, os *Tópicos comuns [Loci Theologici]* de 1521 são mais um manual hermenêutico do que um tratado dogmático”<sup>104</sup>. Ao não fazer perguntas ao texto, ele agiu diferentemente da maneira proposta por Erasmo. Esse exercício de Melanchthon foi um grande avanço hermenêutico, como defendem Scheible (2013, p. 149) e Gadamer (2002, p. 329). Foi, então, a partir de suas preleções e desse exercício que, de agosto a dezembro de 1521, Melanchthon publicou em fascículos sua obra *Loci praecipui theologici* (“Principais tópicos teológicos”; GROSS, 2018).

Os *Loci Theologici* escritos por Melanchthon representam, portanto, o lugar da argumentação teológica. Nesse trabalho, ele buscou trazer à tona os diferentes tópicos teológicos tomando como base a *Carta de Paulo aos Romanos*. Observa-se aqui que Melanchthon estabelece um tópico e logo em seguida aponta os diferentes argumentos que se encontram dentro do assunto, buscando estabelecer as possíveis conexões que o compõem. Os *loci* representam um esquema de ordenação descoberto no interior do próprio texto e reaplicado a ele. E esse esquema, como discutido, foi desenvolvido mais especificamente a partir da herança de Agrícola e Erasmo.

### 2.3 APROPRIAÇÃO DA CONCEPÇÃO DE LEI E EVANGELHO DE LUTERO

A grande influência na vida de Melanchthon no que diz respeito às ideias religiosas foi Lutero. Principalmente os conceitos lei e evangelho foram herdados desse grande reformador.

---

<sup>104</sup> “As Melanchthon himself insists more than once in this work, the Common Topics of 1521 is more a hermeneutical handbook than a dogmatic treatise.”

É o que será explorado neste ponto. Para isso, em primeiro lugar, faz-se um panorama sobre amizade entre os dois e sobre a influência de Lutero sobre Melanchthon, que o levou a estudar teologia. Em segundo lugar, tem-se uma breve introdução sobre a vida de Lutero, juntamente com o desenvolvimento do seu pensamento sobre lei e evangelho. Por fim, busca-se entender como esses dois conceitos, que são o foco desta dissertação, foram trabalhados por Lutero e depois apropriados por Melanchthon, elencando os pontos comuns no pensamento de ambos.

### **2.3.1 Humanista e também reformador religioso: a influência de Lutero**

*Os Loci Theologici* (“Tópicos teológicos”; GROSS, 2018) de Melanchthon nasceram de suas preleções sobre a *Carta aos Romanos*, e foram publicados em fascículos de agosto a dezembro de 1521. E, conforme Scheible (2013, p. 33) aponta, esse trabalho veio a ser “a primeira descrição sistemática da teologia da Reforma”.

Esse apontamento do texto de Melanchthon enquanto sistematização da Reforma é importante para esta pesquisa. Inicialmente Melanchthon não estava atrelado à teologia, e nem mesmo vivia sua vida em função de questões religiosas. Durante a infância, conforme Scheible (2013) mostra, nos primeiros anos de sua educação ele logo teve seu talento para línguas reconhecido na escola de latim da cidade de Bretten. Em vista disso, passou a ter um professor particular, Johannes Unger, que também passava a ele “uma formação humanística que viria a ser a profissão da sua vida” (SCHEIBLE, 2013, p. 12). Posteriormente, em Pforzheim, ele estudou na “renomada escola de latim de Georg Simler” (SCHEIBLE, 2013, p. 13), onde teve sua aprendizagem levada a um outro nível. Foi nessa mesma cidade que ele passou a ter contato com Johannes Reuchlin, grande humanista que acabou se tornando patrono dos seus estudos.

Após a escola de latim, Melanchthon foi para a universidade de Heidelberg, onde se graduou como *Baccalaureus artium* em 10 de junho de 1511 (SCHEIBLE, 2013, p. 19). Em seguida, transferiu-se para a universidade de Tübingen, onde conseguiu o grau de *Magister* em “25 de janeiro de 1514 sobre a via moderna” (SCHEIBLE, 2013, p. 19). Um ponto importante citado por Scheible é que “em Tübingen, Melanchthon não procurou obter graduação teológica, o que teria sido possível dois anos depois do *Magisterium*. Ele se concentrou nas disciplinas da Faculdade de Artes e no estudo particular de autores da Antiguidade” (SCHEIBLE, 2013, p. 20).

Voltando, então, à questão inicial, Melanchthon escreveu o texto que é considerado a primeira sistematização da Reforma. Mas esse olhar para a sua vida acadêmica revela um humanista, e não apenas um teólogo. O que fez com que Melanchthon escrevesse esse

importante texto da Reforma? Como ele chegou a esse ponto de sua vida? O que aconteceu? A resposta é simples: no dia 25 de agosto de 1518, Melanchthon chegou à Universidade de Wittenberg para ocupar a cátedra de grego (SCHEIBLE, 2013, p. 30-31) e ali conheceu Lutero (1483-1546).

Foi, portanto, o relacionamento e a amizade entre eles que contribuiu para que Melanchthon também se tornasse um reformador. Muitos autores reconhecem a importância dessa parceria. Scheible (2013, p. 151) aponta que no início da amizade “houve de fato um rompante emocional que apresenta todos os elementos de uma paixão”. Em outro texto (1984, p. 319), o próprio Scheible também aponta que esse relacionamento amigável se deu desde o início, de forma intensa e rápida. Eles se tornaram parceiros tanto no âmbito acadêmico quanto no pessoal, desenvolvendo uma convivência com forte componente emocional.

A parceria entre os dois foi estabelecida logo após o discurso de posse de Melanchthon na Universidade de Wittenberg. Sachiko Kusakawa (1995, p. 38) comenta que Lutero ficou impressionado com a palestra inaugural de Melanchthon, encontrando no professor novato um parceiro, um amigo leal e um hábil colaborador. E isso foi recíproco por parte de Melanchthon, que rapidamente foi atraído pela teologia de Lutero, decidindo buscar formação nessa área do conhecimento. Foi a partir desse momento que Melanchthon passou a estudar “teologia com Lutero”, enquanto este “aperfeiçoava seus conhecimentos de grego com a ajuda do novo colega” (SCHEIBLE, 2013, p. 151). Pode-se perceber o grande entusiasmo da parte de ambos:

“Nosso Filipe Melanchthon, pessoa maravilhosa, na qual quase tudo é sobre-humano, temos a maior amizade e confiança um no outro”, escreve Lutero a Reuchlin antes de se completarem quatro meses da chegada de Melanchthon a Wittenberg. E um ano depois: “esse grego miudinho me supera até mesmo na teologia”. Em 1520, Melanchthon também escreve sobre Lutero, que então se encontrava no castelo de Wartburg: “Prefiro morrer a ser separado desse homem”. (SCHEIBLE, 2013, p. 151-152)

Fica clara a importância que, logo no início, um acabou tendo para o outro. E isso permaneceu até o final. Mas, não se deve pensar, em vista disso, que o relacionamento não enfrentou percalços, e que ambos eram iguais e concordavam em tudo. A literatura aponta até mesmo o contrário; o temperamento dos dois era muito diferente:

Eles até são vistos como tendo atributos estabelecidos: o forte e cheio de fé Lutero *versus* o gentil, brando e ansioso Melanchthon. Lutero representa poder, capacidade de sucesso, confiança, uma atitude intransigente; em suma, para tudo o que, nos dias em que a maioria das pessoas ainda simpatizava com o serviço militar, era entendido como virtudes “masculinas”. A estatuária do

século XIX retratava Lutero dessa maneira. Em contraste, Melanchthon é o pensador racional que nunca se dedicou totalmente à teologia nem desistiu (ou superou, dependendo da avaliação), os ideais humanistas de sua juventude. (SCHEIBLE, 1984, p. 317)<sup>105</sup>

Observa-se em Lutero uma personalidade mais forte e objetiva, e em Melanchthon um espírito mais brando e racional. Sobre essas figuras, Scheible (1984, p. 319) ainda acrescenta que os dois não formaram uma unidade, mas também não se opuseram um ao outro. Lutero se reconhecia como “tosco, barulhento, tempestuoso e rude derrubador de mato” (RIETH, 1997, p. 224). Já Melanchthon apresentava uma natureza mais amena e um grande conhecimento linguístico. Essa última característica foi muito bem reconhecida por Lutero, que apontou Melanchthon como alguém que passava de “maneira refinada e calma, semeia e irriga com prazer” (RIETH, 1997, p. 224). Eles conseguiram vencer as diferenças e trabalhar juntos por longos anos.

Importante aqui é que foi através da influência de Lutero que Melanchthon recebeu, em 19 de setembro de 1519, a graduação como *Baccalaureus biblicus*, passando a fazer parte, também, da Faculdade de Teologia (SCHEIBLE, 2013, p. 33). Para conquistar essa graduação, Melanchthon, segundo Kusukawa (1995), defendeu 24 teses sobre a justificação somente pela fé, o que por sua vez agradou muito a Lutero. E, instigado pelo reformador, Melanchthon “também começou a dar palestras sobre a *Carta de Paulo aos Romanos*, que se tornariam a primeira exposição organizada da teologia luterana, os *Loci communes*, publicados pela primeira vez em 1521” (KUSUKAWA, 1995, p. 38)<sup>106</sup>. Mas também fica claro que Melanchthon não abandonou sua singularidade por conta dessa parceria. Ele não foi um

[...] mero seguidor sem vontade própria, não era um discípulo sem opinião própria. Ao chegar em Wittenberg, ele tinha muitas coisas bem suas e soube conquistar e defender seu próprio espaço. Não se transferiu completamente para a Faculdade de Teologia como eterno aluno de Lutero, mas preservou seu posto institucional na Faculdade de Filosofia. (SCHEIBLE, 2013, p. 150)

---

<sup>105</sup> “They even are seen to have established attributes: the strong, faith-filled Luther versus the gentle, mild, anxious Melanchthon. Luther stands for power, the ability to succeed, confidence, an uncompromising attitude; in short, for everything which, in the days when most people were still sympathetic toward soldiering, was understood as “male” virtues. Nineteenth-century statuary portrayed Luther this way. In contrast, Melanchthon is the rational thinker who never fully devoted himself to theology nor gave up (or overcame, depending on one's assessment), the humanist ideals of his youths.”

<sup>106</sup> “Also began lecturing on Paul's Letter to the Romans, which developed into the first organized exposition of Lutheran theology, the *Loci communes*, first published in 1521”.

Nesse sentido, Hägglund (1999) é quem faz um questionamento importante e traz uma afirmação mais concreta sobre a posição de Melanchthon com relação a Lutero, uma questão que ainda é muito debatida:

Alguns consideraram Melanchthon o fiel defensor e intérprete consciencioso dos ensinamentos de Lutero. Na opinião de outros, ele teria deturpado a teologia original da Reforma, opondo-se flagrantemente às verdadeiras intenções de Lutero. Nenhuma destas interpretações é correta. Melanchthon não seguiu Lutero em todos os pontos. Modificou alguns aspectos da posição de Lutero que ele próprio defendera anteriormente. Estas modificações podem ser observadas nas várias edições dos seus *Loci*. (HÄGGLUND, 1999, p. 212)

Portanto, Melanchthon não foi um simples repetidor. Hägglund (1999) ressalta que eles tiveram divergências, mas certamente permaneceram lado a lado na empreitada da Reforma<sup>107</sup>. Melanchthon em algum sentido se apropriou dos ensinamentos de Lutero, mas também os modificou de acordo com sua própria visão.

O valor dessa amizade e parceria, contudo, não pode ser subestimado, pois a convivência nos permite perceber que Melanchthon herda seu pensamento teológico da mais importante figura da Reforma Protestante, Lutero. Foram anos de convivência que permitiram essa troca. Lutero e Melanchthon se conheceram em agosto de 1518; nessa data haviam se passado apenas dez meses desde “31 de outubro de 1517, data tradicional do início da Reforma” (LINDBERG, 2017, p. 103). Portanto, se conheceram ainda no início da empreitada, e Melanchthon acabou se tornando um dos principais parceiros de Lutero. O ainda jovem humanista foi o “único reformador a acompanhar o processo da Reforma do século XVI desde a sua inepção com as teses de Lutero contra as indulgências até a paz de Augsburg de 1555, que selou a situação biconfessional da Europa central” (SINNER, 2018, p. 6). E, ainda, “nenhum dos cooperadores de Lutero alcançou tanto reconhecimento quanto Melanchthon, em homenagem a quem igrejas e ruas ainda estão sendo nomeadas” (SCHEIBLE, 1984, p. 317)<sup>108</sup>. Portanto, em meio a tantos anos, naturalmente muitas das ideias teológicas de Lutero influenciaram Melanchthon. Antes de adentrar nesse ponto, todavia, é preciso retomar brevemente a figura de Lutero.

---

<sup>107</sup> Hägglund (1999) explora em seu trabalho, nas páginas 212-217, os pontos em que o pensamento de Melanchthon se diferenciou do de Lutero. Não cabe aqui citar todas as diferenças, uma vez que esse não é o foco deste trabalho.

<sup>108</sup> “None of Luther's co-workers achieved such recognition as Melanchthon, after whom churches and streets are still being named.”

### 2.3.2 Martinho Lutero (1483-1546)

Lutero, conforme Lindberg (2017, p. 83), nasceu numa família que estava em processo de ascensão social. “O próprio Lutero foi o primeiro de sua família a obter educação formal e exercer uma profissão acadêmica” (LINDBERG, 2017, p. 83). Esse autor pontua que, ainda bem novo, aos setes anos, ele começou a estudar e aprender latim. A partir disso, foi enviado para uma escola em Magdeburgo e depois para uma outra em Eisenach. Finalizado o estudo básico, ele logo trilhou caminho para “a Universidade de Erfurt, onde recebeu o Bacharelado em Artes e o título de Mestre” (LINDBERG, 2017, p. 84).

O pai de Lutero desejava que ele fosse um advogado, mas sabe-se que ele desistiu dessa primeira opção e optou pela teologia, sendo que “tal decisão decepcionou grandemente seu pai” (LINDBERG, 2017, p. 91). O porquê dessa mudança não é o foco aqui, mas é possível ter uma ideia através de Lindberg (2017), que pontua que “o movimento de Lutero estava enraizado em sua própria ansiedade pessoal sobre a salvação” (LINDBERG, 2017, p. 89). Foi por esse motivo íntimo que ele se tornou um monge. “Em julho de 1505, Lutero entrou para o Mosteiro Negro (assim chamado porque os monges se vestiam de preto), claustro da Ordem dos Agostinianos em Erfurt” (LINDBERG, 2017, p. 91). Ali ele se dedicou por inteiro a alcançar a salvação. Mas em toda sua ascese ele “estava em um estado contínuo de ansiedade sobre a sua justiça” (LINDBERG, 2017, p. 91).

Mesmo em meio a todo esse conflito interno, o superior monástico de Lutero o aconselhou a continuar os estudos teológicos, para tornar-se doutor. Lutero protestou. Entretanto, ainda assim, em 1512 ele “se tornou um doutor juramentado da Escritura Sagrada e embarcou na longa carreira de professor de estudos bíblicos em Wittenberg” (LINDBERG, 2017, p. 91), e passou a lecionar ali no inverno de 1513-14. Nessa universidade ele deu preleções sobre *Salmos*, *Romanos*, *Gálatas* e *Hebreus*. Lutero dispunha ali de uma ótima livraria de comentários e, em vista das condições, continuou seus estudos e sua busca religiosa pela certeza da salvação.

“O estudo intenso de Lutero da língua e gramática bíblicas, auxiliado por ferramentas linguísticas disponibilizadas pelos humanistas do renascimento, mudou radicalmente seu entendimento de salvação”, afirma Lindberg (2017, p. 93). Foi nesse contexto que ele aprendeu sobre a justiça de Deus, entendendo-a como um dom que vem pela fé. Essa “experiência de conversão de Lutero virou a piedade medieval de ponta-cabeça” (LINDBERG, 2017, p. 93). O resultado dessa mudança interior de Lutero foram vários: uma reforma no ensino de teologia da Universidade de Wittenberg, com a substituição da teologia escolástica de Aristóteles pela



autoridade da Bíblia (LINDBERG, 2017, p. 93); as *95 Teses*; e o início de um novo movimento que viria a ser conhecido como Reforma Protestante. Vale pontuar que esse movimento não tinha inicialmente a pretensão de romper com a Igreja Católica; a palavra “reforma” nem era usada. “O próprio Lutero raramente usou o termo ‘Reforma’ além de seu esforço bem-sucedido de criar um currículo novo em sua própria universidade” (LINDBERG, 2017, p. 31). Foi só posteriormente que essa palavra foi utilizada para se referir à história da Igreja, no fim do século XVII, na obra de Veit Ludwig von Seckendorff (1964). “Seckendorff entendia que ‘Reforma’ era a palavra-chave para esclarecer os acontecimentos da Alemanha na primeira metade do século XVI” (LINDBERG, 2017, p. 32).

Voltando ao ponto central, “Lutero nunca se cansava de proclamar que o fardo da prova para salvação jaz não sob as obras de alguém, mas sob a ação de Deus. Essa convicção o libertou do que chamava de monstro da incerteza” (LINDBERG, 2017, p. 93). A porta para essa questão, como historicamente já se sabe e conforme Lindberg (2017) retoma, foi o texto de *Romanos* 1:17. É a partir dessa passagem que Lutero entende o evangelho e passa a ver a justiça de Deus não “no sentido ativo (de que precisamos nos tornar justos como Deus), porém no sentido passivo (de que Deus nos dá sua justiça)” (LINDBERG, 2017, p. 96). Portanto, a justificação é algo que o pecador recebe, não algo que ele alcança. Nesse sentido, as obras são uma consequência do fato de ser aceito por Deus (LINDBERG, 2017, p. 97).

### 2.3.3 Os conceitos de lei e evangelho em Lutero

Na trilha dessa nova compreensão teológica, tema caro e importante para Lutero é a “distinção dialética entre lei e graça” (LINDBERG, 2017, p. 99), conteúdo este que também foi importante para Melancthon, como será visto a seguir. “Para Lutero, esse é o âmago do pensamento teológico, o que fazia de alguém um teólogo” (LINDBERG, 2017, p. 99). Para ele, essa distinção era a chave para a teologia correta:

A distinção entre lei e evangelho é a mesma que dois tipos fundamentais de comunicação. Lei é comunicação de demandas e condições; é linguagem de pacto, impondo uma estrutura “se... então” sobre a vida. Todo tipo de comunicação alicerçada na lei apresenta um contingente futuro baseado na conquista humana: ‘Caso cumpra sua parte do acordo, cumprirei a minha’. O evangelho, no entanto, é a comunicação da promessa, a linguagem do testamento que segue o padrão “porque... portanto”: ‘Porque eu lhe amo, vou me comprometer com você’ – ainda que mesmo os melhores relacionamentos humanos não sustentem essa analogia. (LINDBERG, 2017, p. 99-100)

Lei e evangelho, portanto, comunicam âmbitos diferentes. Num algo é exigido, noutra algo é doado; num algo precisa ser cumprido, noutra algo é recebido. A distinção é importante. Dependendo da forma como o indivíduo vê, entende e lida com isso, sua vida será afetada de diferentes formas. Nesse sentido é que se busca o que outros autores dizem sobre essa distinção no pensamento de Lutero, para que seja possível compreendê-la melhor.

É sabido que a intenção inicial de Lutero era a retificação das falhas da Igreja, bem como a busca por estabelecer a verdadeira mensagem do Evangelho. Neste cenário, Kusukawa (1995, p. 29) ressalta que Lutero, ao alcançar um novo entendimento de que o homem é justificado somente pela fé, começou a reler a Bíblia e a reorientar os aspectos teológicos de maneira que eles passassem a se concentrar na importância do Cristo crucificado.

Foi dessa forma, então, que os temas lei e evangelho encontraram lugar fundamental no pensamento do reformador. Para Kusukawa (1995), Lutero passou a ver a Escritura como evangelho (ensinando que Deus envia Seu Filho para que os homens sejam salvos). “Para compreender plenamente a mensagem do Evangelho, no entanto, o homem também tinha de entender o significado de ‘Lei’, o de que o homem caído não tinha capacidade alguma para merecer a salvação por conta própria” (KUSUKAWA, 1995, p. 29)<sup>109</sup>. Portanto, percebe-se que lei e evangelho caminham de mãos dadas e ocupam lugar central no pensamento do reformador. Nesse sentido, Kusukawa (1995) ainda acrescenta a seguinte explicação:

A Lei é a Palavra na qual Deus nos ensina e nos diz o que devemos fazer e não fazer, como nos Dez Mandamentos. Agora, onde quer que a natureza humana esteja sozinha, sem a graça de Deus, a Lei não pode ser observada, porque desde a queda de Adão do Paraíso o homem é corrupto e não tem nada além de um desejo perverso de pecar... A outra Palavra de Deus não é Lei ou mandamento, nem requer nada de nós; mas, depois que a primeira Palavra, a da Lei, fez essa obra e a miséria e a pobreza penosa foram produzidas no coração, Deus vem e oferece Sua amável e viva Palavra, e promete, jura e se obriga a dar graça e ajuda, para que possamos sair desta miséria e para que todos os pecados não apenas sejam perdoados, mas também apagados... Veja, esta promessa divina de Sua graça e do perdão dos pecados é apropriadamente chamada de Evangelho. (KUSUKAWA, 1995, p. 29)<sup>110</sup>

<sup>109</sup> “In order to understand the message of the Gospel fully, however, man also had to understand the meaning of 'Law', that fallen man had no ability whatsoever to merit salvation on his own.”

<sup>110</sup> “The Law is the Word in which God teaches and tells us what we are to do and not to do, as in the Ten Commandments. Now wherever human nature is alone, without the grace of God, the Law cannot be kept, because since Adam's fall in Paradise man is corrupt and has nothing but a wicked desire to sin . . . The other Word of God is not Law or commandment, nor does it require anything of us; but after the first Word, that of the Law, has done this work and distressful misery and poverty have been produced in the heart, God comes and offers His lovely, living Word, and promises, pledges, and obligates Himself to give grace and help, that we may get out of this misery and that all sins not only be forgiven but also blotted out... See, this divine promise of His grace and of the forgiveness of sin is properly called Gospel.”

É nítida aqui a dependência de um tema com relação ao outro. A lei ensina o que o homem deve e não deve fazer. Mas ela não pode ser cumprida, por causa da queda e da corrupção do homem. Então, mediante isso, vem a outra palavra de Deus, que não requer nada do homem. Essa outra palavra de Deus é viva e amável e reflete as promessas. É a promessa da graça e do perdão dos pecados, o Evangelho. Esse ensino de Lutero é completamente diferente do ensino católico sobre a salvação.

Para o reformador, o binômio lei e evangelho, além de trazer implicações teóricas para o estudo e o desenvolvimento da teologia, também carrega consigo uma dimensão que é prático-existencial; e, portanto, aplicável à vida do cristão e da cristã. Nesse sentido, o grande especialista em Lutero Gerhard Ebeling pontua que a “diferenciação de lei e evangelho tornou-se expressamente a terminologia oficial” (EBELING, 1988, p. 87) do pensamento de Lutero. Segundo esse autor, esta é uma definição linguística que representa o amadurecimento do pensamento do reformador. O desejo de Lutero com essa distinção era

[...] fundir em uma só duas questões diferentes que o preocupavam: como a palavra bíblica deveria ser interpretada para que dissesse respeito ao leitor em sua atualidade, o atingisse e se tornasse viva em seu coração; e ainda, qual seria a causa específica das Escrituras, de Cristo, da fé, do Espírito Santo. (EBELING, 1988, p. 87)

Ou seja, com essa distinção ele abriu a superfície das Escrituras, revelando ao leitor como ela deve ser interpretada e, a partir disso, vivida (aplicada). Nesse sentido, portanto, a lei é “(aquilo que exige) e o evangelho (aquilo que promete e concede)” (EBELING, 1988, p. 87). Este é o nervo do raciocínio teológico em Lutero. Para ele, “quase toda a Bíblia e o entendimento de toda a teologia dependem da correta compreensão de lei e evangelho” (LUTERO 7, 502, 34s. [1521]. *apud* EBELING, 1988, p. 88); e, ainda, “quem sabe distinguir corretamente o evangelho da lei, deve agradecer a Deus e pode estar certo de que é um teólogo” (LUTERO 40/I, 207, 17s. [1531] [1535]. *apud* EBELING, 1988, p. 88).

Ebeling (1998) também avalia que, em Lutero, esses conceitos subsistem “como sendo uma distinção” (EBELING, 1988, p. 88). Ou seja, não dizem respeito apenas a uma ideia central, sob a qual todo o resto é subordinado; há, então, a defesa de uma postura sectária. Mas Ebeling (1998) deixa claro, com relação a essa dupla de conceitos, que isso não significa que no lugar de uma única ideia foi colocado um conceito duplo como referência, para que todo o resto, ao invés de girar em torno de um centro, tivesse que circular ao redor de dois focos. Então é possível questionar: o que significa essa distinção no pensamento de Lutero? E a resposta é relativamente simples: “obviamente não se visa uma separação, um divórcio. Não se trata

simplesmente duma alternativa: ou lei, ou evangelho. Um não pode ser substituído pelo outro” (EBELING, 1988, p. 90). Portanto, significa uma coexistência. Em outras palavras, Lutero defende um em função do outro. É uma distinção, pois diz respeito a conceitos diferentes, mas é também uma unidade, uma vez que, mesmo que sejam diferentes, um não existe sem o outro:

Ele achou necessário defender a lei em função da pureza do evangelho. Se o evangelho, qual concorrente, ocupasse simplesmente o lugar da lei, ele próprio não seria outra coisa do que um tipo de lei. Assim como não se trata aqui duma relação em que um exclua o outro por princípio, como luz e trevas, bom e mau, também a tese da simples adição não é correta: não bastaria a lei, seria preciso que o evangelho a ela se juntasse; da mesma forma, o evangelho por si só não bastaria, necessitando da complementação da lei. (EBELING, 1988, p. 90)

Percebe-se, portanto, que, embora seja uma distinção, e cada um desses conceitos carregue em si mesmo sentido e significado, não se pode escolher a lei em detrimento do evangelho, e nem o evangelho em detrimento da lei. Não basta lei sem evangelho, e nem evangelho sem lei. Logo, existe um nervo teológico que carrega em si uma distinção. Mas, conforme Ebeling (1998, p. 90-91),

A exigência da correta distinção coloca, ao que parece, uma tarefa mais difícil do que uma simples separação ou uma mera ligação, qual seja, a de ao mesmo tempo suportar uma oposição que tem caráter de inimizade mortal, de modo que o evangelho destrói a lei e esta o evangelho, mas também – eu repito: ao mesmo tempo – superar uma inimizade, isto é, colocar os dois na correta relação, ao fazer com que cada qual permaneça no seu lugar e dentro dos seus limites: que a lei não tenha pretensão de ser evangelho nem que o evangelho queira assumir as funções da lei.

Ou seja, essa distinção não envolve mera separação ou ligação, mas sim, ao mesmo tempo que suporta uma oposição, supera uma ideia de inimizade, o que faz com que ambos os conceitos se encontrem em uma relação complexa, mas também fundamental. Nessa relação, cada um está no seu lugar e dentro dos seus limites, mas ambos também coexistem em unidade.

Mais um ponto relevante discutido por Ebeling (1998, p. 90) é que “a distinção entre lei e evangelho seria fácil, caso se tratasse dum conhecimento teórico” (EBELING, 1988, p. 90), isto é, uma diferença que seria dada como existente, a qual deveria apenas ser constatada e entendida. Mas “a seriedade da questão está precisamente em que esta diferença na prática não existe; nós só a vivenciamos na mistura e na confusão” (EBELING, 1988, p. 90). E, embora ela já tenha sido esclarecida uma vez, precisará ser esclarecida novamente. Portanto, não apenas constatamos essa diferença, mas a vivemos. Essa distinção não é uma mera operação lógica,

pois ela, segundo esse autor, precisa ser efetivada; e, portanto, não é algo secundário na vida cristã. “Na efetivação da distinção de lei e evangelho se realiza a salvação” (EBELING, 1988, p. 92). Daí a importância do seu correto entendimento.

Entretanto, o mais comum e normal é a “confusão de lei e evangelho” (EBELING, 1988, p. 92) e, segundo Ebeling, isso acontece porque a pregação, que deveria trazer a correta distinção entre os termos, acaba por misturá-los ainda mais. Nesse sentido, temos que

[...] A não diferenciação de lei e evangelho significa, em todo caso, que o evangelho foi abandonado e que sobrou apenas a lei. Contudo, quando a lei não é mais distinguida do evangelho, mas proclamada como sendo o próprio evangelho, ela não é mais entendida realmente como lei. Por isso, em última análise, por haver somente lei, também a lei está perdida. Evangelho, pelo contrário, significa *eo ipso* distinção de lei e evangelho. O evangelho, então, não está puro e incólume quando fica a sós e em perfeita paz, sem que a relação com a lei seja sequer considerada. Em tal isolamento o evangelho nem poderia ser evangelho. Pois o evangelho só entra em ação onde, diferenciando-se, entra em ação em contraposição à lei, fazendo com que, desse modo, se reconheça também a lei como tal. (EBELING, 1988, p. 92-93)

Esta citação aponta para o ápice do entendimento dessa relação. Fica claro aqui que, no pensamento de Lutero, um não pode ser abandonado em detrimento do outro, porque, se isso acontece, ambos são perdidos. Quando a lei toma o lugar do evangelho, não pode mais ser entendida como lei. E quando o evangelho fica à sós sem a lei, também não está em sua forma mais pura. No isolamento dos termos, a efetivação não se concretiza. É necessária a correta relação para que eles se efetuem. O evangelho precisa da relação com a lei para entrar em ação e, para isso, é preciso também o reconhecimento da lei. Um pensamento inicial sobre os temas poderia concluir que, em vistas de lei e evangelho, seria melhor abandonar toda a lei e ficar apenas com o evangelho. Mas isso não é possível, uma vez que é no reconhecimento da lei que se alcança a mensagem do evangelho. Por isso, assim como Ebeling (1998) fez, este trabalho insistirá na manutenção e na importância dessa relação para a compreensão da posição de Lutero.

Esse entendimento pode ser complementado com aquilo que Bengt Hägglund (1999), pontua. Ele também reconhece a importância dessa dialética no pensamento de Lutero. E acrescenta que é possível “obter-se a impressão, das muitas declarações significativas feitas, que lei e evangelho são duas categorias distintas e que na vida do cristão a ordem ou categoria da lei deve ser substituída pela ordem do evangelho. Lutero, entretanto, opunha-se tenazmente a essa interpretação” (HÄGGLUND, 1999, p. 190). Isso porque a lei não é cumprida sem o evangelho, e o evangelho não pode ser pregado sem a lei, já que ela é o seu contexto. Não existe

condição de se proclamar o perdão sem a lei revelar o pecado e acusar a consciência. “Assim acontece que lei e evangelho se encontram unidos desta maneira; condicionam-se mutuamente” (HÄGGLUND, 1999, p. 190).

Todavia, Hägglund (1999), mesmo pontuando a importância e a pertinência dessa dialética, reconhece que também é preciso distinguir um conceito do outro e entender a especificidade de cada um deles. Por isso, estabelece o que vem a ser a lei e o evangelho: “a lei nos diz o que devemos fazer, por causa do temor da punição. O evangelho, por seu turno, promete e proporciona o perdão dos pecados” (HÄGGLUND, 1999, p. 190).

O autor pontua, ainda, que uma das tarefas da lei é levar o homem a fazer o bem e evitar o mal. Tem-se aqui, portanto, o uso civil da lei no pensamento de Lutero, que inclui em si as atividades públicas. Mas, no que diz respeito à relação com Deus, a tarefa da lei é algo diferente. A função da lei nesse caso é simplesmente revelar o pecado, mostrando a ameaça da ira. Esse é o uso teológico ou espiritual da lei. Nesse âmbito, após a acusação da lei, tem-se o evangelho. O evangelho vem reerguer a fé no coração, reerguendo, por conseguinte, a própria pessoa. Aqui, “a Palavra do perdão é proclamada pelo evangelho, que desperta a fé na misericórdia e graça de Deus e transforma o homem de tal maneira que recebe nova mentalidade e o faz voltar seus olhos de si mesmo ao que Cristo é e faz” (HÄGGLUND, 1999, p. 191). Portanto, “lei e evangelho caracterizam duas espécies de pregação, que agem simultaneamente” (HÄGGLUND, 1999, p. 190). Uma parte acusa e abate, a outra parte suscita fé e ergue a pessoa novamente.

Através da discussão desses diferentes autores, fica evidenciado, portanto, que Lutero pontuou como fundamental a concepção dos temas lei e evangelho. Para ele, é central o entendimento do evangelho, o que culmina numa nova percepção de salvação. Mas o evangelho não pode ser anunciado sem a lei, e vice-versa. Por isso, entre esses conceitos existe uma nítida dinâmica e relação. E isso é central na teologia do reformador. Tendo sido esclarecida essa questão da lei e do evangelho em Lutero, finalmente será possível focar na apropriação desses temas por parte de Melanchthon.

### **2.3.4 Melanchthon e a herança dos conceitos lei e evangelho de Lutero**

Pensando, agora, nos conceitos e entendimentos que Melanchthon herda de Lutero, Hägglund (1999, p. 217) expressa que “não podemos ignorar o fato de que Melanchthon esteve, em vários pontos, muito mais próximo de Lutero do que os teólogos que foram considerados os sucessores de Lutero”. Não é o objetivo discutir de quais pontos acerca desse tema

Melanchthon se apropria para modificar do pensamento de Lutero<sup>111</sup>. O que se deseja aqui é simplesmente mostrar que foi com Lutero que Melanchthon aprendeu a distinção entre lei e evangelho. Tendo sido compreendida a importância dessa distinção no pensamento de Lutero, então, o foco agora é apontar o reconhecimento de que Melanchthon, por sua vez, herdou tal pensamento dele e que trabalhou com essa questão – a qual viria a ser importante também em seu pensamento.

Pode-se começar essa explanação com Scheible (2013), que traz a seguinte colocação:

Princípio fundamental na hermenêutica de Melanchthon é a distinção entre lei e evangelho. **Aprendeu-a com Lutero.** Nos necrológios dedicados ao reformador, ele dá a entender que um de seus principais méritos era a distinção lei e evangelho. Chama a atenção que Melanchthon, mais do que Lutero, usou a distinção entre lei e evangelho como melhor ilustração daquilo que importa na teologia. (SCHEIBLE, 2013, p. 145, grifo nosso)

De imediato se coloca que Melanchthon aprendeu a importância dessa questão teológica com o próprio Lutero e que, a partir disso, a usou em sua teologia como algo que seria verdadeiramente importante e central. Já Peterson (2012), ao citar a paixão crescente de Melanchthon pelo evangelho, que acaba por transformar seu projeto intelectual, afirma:

Muito em breve, Filipe, **como Lutero**, identificou a *Epístola de São Paulo aos romanos* como a chave para a compreensão das Escrituras e, conseqüentemente, a salvação. *Romanos* ele chamou de ‘epístola principal’, um escopo, um ‘mercúrio ático’, a ‘rota para todos os outros livros’ nas Sagradas Escrituras. (SCHOFELD, 16 *apud* PETERSON, 2012, p. 111, grifo nosso)

Percebe-se aqui o autor colocar que Melanchthon, de forma breve/ rápida, assim como Lutero, identifica *Romanos* como crucial para a compreensão das Escrituras. Nesse âmbito, a referência a *Romanos* é uma referência direta à distinção lei e evangelho, pois essa era a chave no pensamento de Paulo, exatamente através dessa carta. Ou seja, Melanchthon passa a pensar sobre o evangelho da mesma forma que Lutero.

Por fim, cita-se ainda Eduardo Gross (2018), que, em sua introdução à tradução dos *Loci Theologici* de 1521, mostra como essa distinção e complementaridade entre lei e evangelho é

---

<sup>111</sup> Nos pontos sobre a lei e o evangelho, o que é possível adiantar sobre a mudança de Melanchthon com relação a Lutero encontra-se em Hägglund (1999). O autor aponta os diferentes usos da lei por parte de ambos os reformadores. Lutero viu dois usos para a lei: *usus civilis* e *usus theologicus*. Melanchthon, por sua vez, adicionou um terceiro uso: *usus tertius in renatis*. Mas isso ainda não está nos *Loci* de 1521, por isso esta dissertação não se aprofundará na questão.

crucial para a vida cristã. Diz ele: “a dinâmica entre lei e evangelho representa uma determinada compreensão da realidade, uma perspectiva que ressignifica os demais conceitos” (GROSS, 2018, p. 15) da vida daqueles que creem. Aqui está, portanto, mais um autor que concorda com a importância dessa relação.

Entretanto, algo muito crucial que Gross (2018) aponta nesta parte sobre lei e evangelho é que “trata-se aqui não só de **dois conceitos tomados da teologia de Lutero**, que, por sua vez, os teria apropriado da tradição agostiniana e das epístolas paulinas” (GROSS, 2018, p. 15, grifo nosso). Ou seja, fica claro que Melanchthon toma esses conceitos mais diretamente de Lutero, que, por sua vez, os tomara de uma tradição que remonta a Agostinho, a Paulo e ao Novo Testamento. Portanto, os temas que serão trabalhados, lei e evangelho, a partir da perspectiva de Melanchthon não são novidades do autor, mas recuperam toda uma linha de pensamento (mas herdada por Melanchthon mais imediatamente de Lutero). Uma colocação de Scheible (2013) sobre essa questão traz ainda mais certeza: “Dele aprendi o evangelho” (p. 150). Isso, segundo o autor, foi a coisa mais elevada que Melanchthon disse a respeito de Lutero. Nesse sentido, o humanista e reformador “foi grato a ele [Lutero] por toda a sua vida, porque o evangelho era o sentido e o centro de sua vida” (SCHEIBLE, 2013, p. 150).

### 2.3.5 Lei e evangelho no pensamento de Lutero e Melanchthon: pontos em comum

A partir das discussões realizadas até aqui, parece não restar dúvida de que Melanchthon incorporou os conceitos de lei e evangelho do pensamento de Lutero. No que diz respeito aos *Loci Theologici* de 1521, observa-se um espelhamento das ideias de Lutero. Como será possível perceber nos demais capítulos desta dissertação, são centrais nos *Loci* de 1521 os seguintes tópicos/ *loci*: “A respeito da lei”/ *De lege* (CR, 21, 116); “A respeito do evangelho” / *De evangelio* (CR, 21, 139); “A respeito do poder da lei”/ *De vi legis* (CR, 21, 147); e “A respeito do poder do evangelho”/ *De vi evangelii* (CR, 21, 154). Nesses tópicos/ *loci* Melanchthon define o que entende por lei, o que entende por evangelho e qual é a função de ambos. As definições e o desenvolvimento de cada um desses conceitos em Melanchthon serão trabalhados no capítulo 3 desta dissertação. Antes disso, deseja-se mostrar como Lutero os trabalhou, e o quanto do seu entendimento foi apropriado por Melanchthon. É o que será feito nesta seção.

Primeiramente, então, aponta-se o conceito de lei, para seguir a ordem em que aparecem nos *Loci* de 1521. Segundo Lutero, “a lei ordena e exige de nós o que devemos fazer; ela está voltada, exclusivamente, para nossa atuação e consiste em exigir. Pois pela lei Deus fala: Faze isto, deixa aquilo, isto quero de ti” (WA, v. 16, p. 366,18-367, 8 [OSel, v. 8, p. 184] *apud*



LEPPIN & SCHNEIDER-LUDORFF, 2021, p. 640). Visto que a lei é algo que exige, Lutero acrescenta que o que Deus exige não é apenas o cumprimento exterior dos mandamentos, mas sim uma obediência que vem de todo o coração.

No tópico “A respeito da lei”/ *De lege* (CR, 21, 116) Melanchthon, por sua vez, caminha sobre essa base, mostrando que o direto é agir conforme a lei, sendo que ela é algo que exige e que aponta a prescrição das coisas boas e a proibição das coisas más (MELANCHTHON, 2018, p. 135; CR, 21, 116). Melanchthon, assim como Lutero, também defende que o principal com relação à lei não diz respeito ao exterior, mas sim ao movimento do coração; para isso ele usa o termo “afetos”<sup>112</sup>.

Lutero, em seu pensamento, também destaca qual é a função da lei: “[...] a função ou virtude principal da lei é revelar o pecado hereditário com os frutos e tudo, e mostrar ao ser humano a que tremenda profundidade sua natureza caiu e quão abismalmente está corrompida” (BSLK, p. 435,18-20 [LC, p. 324] *apud* LEPPIN & SCHNEIDER-LUDORFF, 2021, p. 643). Já Melanchthon, no tópico “A respeito do poder da lei”/ *De vi legis* (CR, 21, 147), segue esse mesmo raciocínio. Ele se refere a essa função da lei com o vocábulo “poder”, no latim *vi*, para destacar o sentido de que o poder da lei só opera sobre aqueles para quem o pecado é revelado (MELANCHTHON, 2018, p. 233; CR, 21, 149).

Com relação ao termo evangelho, Lutero o derivou do grego *euangélion* (LEPPIN & SCHNEIDER-LUDORFF, 2021, p. 440), e para ele não havia palavra mais feliz do que esta:

O evangelho é a promessa de Deus, é o anúncio autoritativo da salvação e promessa eficaz da salvação, sua palavra é de perdão e graça, que anima, consola e fortalece o ser humano e o conduz à vida eterna. Por meio do evangelho, toda a obra salvífica de Cristo se torna pública, o evangelho “é uma palavra boa, uma mensagem de paz a respeito do Filho de Deus, que se fez humano, sofreu, foi ressuscitado pelo Espírito Santo para a nossa salvação” (WA, v. 2, p. 467,12s). Para Lutero, portanto, o evangelho é a quintessência da mensagem salvadora e redentora de Jesus Cristo e, assim, fundamento da fé cristã em geral. (LEPPIN & SCHNEIDER-LUDORFF, 2021, p. 440)

Segundo Lutero, esse evangelho vem edificar a consciência das pessoas, tocar o coração e fortalecer a fé. E Melanchthon, mais uma vez, constrói seu pensamento com base no de Lutero. No tópico “A respeito do evangelho”/ *De evangelio* (CR, 21, 139), ele também aponta que o evangelho é uma promessa, mais especificamente a promessa da graça, ou misericórdia, de Deus (MELANCHTHON, 2018, p. 207; CR, 21, 140). Melanchthon também mostra que o

---

<sup>112</sup> Esse conceito será explorado no próximo capítulo.

evangelho edifica a consciência das pessoas, mas o faz no tópico “A respeito do poder do evangelho”/ *De vi evangelii* (CR, 21, 154). Ali ele deixa claro que o poder/ função do evangelho é revelar a graça e a possibilidade de salvação. Diante disso, a consciência, que antes estava aflita, agora é vivificada, por meio da fé.

Por fim, a respeito da dialética “lei e evangelho”, Lutero a desenvolveu com base na exegese de Paulo. “Enquanto lei que exige a obediência ativa do ser humano, o convence do pecado e leva ao conhecimento do pecado, o evangelho constitui a promessa doadora que pode ser recebida exclusivamente na fé. ‘A lei põe a descoberto a doença, e o evangelho dá o remédio’” (WA, v. 10/III, p. 338,9s *apud* LEPPIN & SCHNEIDER-LUDORFF, 2021, p. 440). Para Lutero, essa dialética constitui toda a teologia. Segundo Leppin & Schneider-Ludorff, (2021, p. 646) Lutero desenvolveu essa distinção entre 1510 e 1520, fazendo dela o princípio hermenêutico fundamental, tanto para a exegese quanto para a pregação. Esses temas eram de fundamental importância para o reformador, que, inclusive, pontuou em 1531: “Quem, pois, sabe distinguir bem a lei do evangelho deve dar graças a Deus e saber que é um teólogo” (WA, v. 40, p. 207,3s [OSel, v. 10, p. 126] *apud* LEPPIN & SCHNEIDER-LUDORFF, 2021, p. 646).

Melanchthon, decerto, também se apropria dessa chave hermenêutica para construir todo seu pensamento. O humanista e reformador, no tópico “A respeito do evangelho”/ *De evangelio* (CR, 21, 139), defende exatamente que no universo das Escrituras existe essa subdivisão: lei e evangelho. Ele acentua o que é cada uma, e inclusive cita o que foi dito por Lutero, que a lei mostra a doença e o evangelho o remédio (MELANCHTHON, 2018, p. 205; CR, 21, 139). Nesse momento, ainda enfatiza que os dois conceitos devem ser trabalhados juntos, e nunca sozinhos, o que garante sua existência enquanto chave hermenêutica.

Em face de toda essa discussão, parece claro que Melanchthon adquiriu os conceitos lei e evangelho de Lutero e também os trabalhou como Lutero<sup>113</sup>. Nesse sentido, buscou-se nesta seção acentuar o quanto da definição básica de lei e evangelho, bem como as funções de cada um, caminham numa mesma direção tanto no pensamento de Lutero quanto no de Melanchthon. Pode-se concluir disso que ambos transmitiram essa distinção-chave para os seus alunos “como princípio hermenêutico fundamental” (LEPPIN & SCHNEIDER-LUDORFF, 2021, p. 648). A

---

<sup>113</sup> O objetivo desta seção foi mostrar que Melanchthon herdou os conceitos lei e evangelho de Lutero, de forma que a base da construção desses conceitos no seu pensamento veio do primeiro reformador. Contudo, não se deseja defender aqui que Melanchthon foi um mero repetidor de Lutero. Pelo contrário, a partir das bases vindas dele, Melanchthon trabalhou os termos à sua maneira. O que confirma isso é exatamente a evolução que o tema da lei sofreu nas mãos do humanista e reformador, como mencionado previamente. Todavia, essa evolução e as diferenças entre o pensamento dos dois não será trabalhada aqui, uma vez que foge ao escopo da pesquisa. Nosso foco é abarcar os pressupostos do pensamento de Melanchthon e, na mesma linha, o que herdou de Lutero.

partir de agora, então, será feito um aprofundamento na definição e no desenvolvimento desses conceitos no pensamento de Melanchthon, para que seja possível entender o tratamento que ele deu a eles por meio de seus *Loci* de 1521.

### 3 LEI E EVANGELHO NOS *LOGI DE 1521*

Neste capítulo, dedica-se atenção específica aos *Logi theologici* (“Tópicos teológicos”) de Melanchthon de 1521. Antes de analisar seu conteúdo, é válido preceder a uma introdução a seu respeito. Scheible (2013, p. 147) afirma que eles representam a obra teológica de Melanchthon, e foram redigidos a partir de suas preleções bíblicas.

Em certo momento da vida, Melanchthon lecionou sobre a *Carta aos Romanos*, e ali “ele se deu conta de que essa obra-mor do apóstolo Paulo apresenta uma estrutura que ele, na qualidade de intérprete, precisava trazer à tona” (SCHEIBLE, 2013, p. 149). Inicialmente esse era apenas um texto tópico para as aulas. Entretanto, o escrito começou a ser divulgado; o próprio Melanchthon narra o ocorrido:

No ano anterior, para expormos a epístola paulina escrita aos Romanos, organizamos em ordem metódica os tópicos mais comuns das questões teológicas até agora misturadas naquela epístola. Este pequeno trabalho noturno, uma vez que tivesse sido preparado somente a fim de servir de uma muito simples indicação quanto ao argumento e o contra-argumento da discussão paulina para aqueles a quem lecionávamos privadamente, entretanto, começou a ser divulgado não sei por quem. Para mim, quem quer que enfim tenha publicado, mostra-se com mais empenho do que juízo. Naturalmente, o que ali eu tenha escrito não pode ser suficientemente compreendido sem a epístola de Paulo, o que eu tinha intencionado em toda a obra. Agora, porque não está em meu poder esconder o livrinho – tornado quase de direito público – pareceu melhor revisar e fazê-lo voltar à forja. Pois a maior parte merecia discussões mais acuradas, e a maior parte também mais trabalho detalhado. (MELANCHTHON, 2018, p. 31; CR, 21, 81)

Sendo assim, “a obra-mor de Melanchthon foi publicada inicialmente em fascículos de agosto a dezembro de 1521” (SCHEIBLE, 2013, p. 149). Depois ela recebeu muitas revisões, sendo reescrita de forma mais ampla três vezes ainda em latim e uma em alemão (SCHEIBLE, 2013, p. 149). É por isso que hoje existem diferentes edições, como já foi pontuado na introdução deste trabalho. O conteúdo do texto da obra é uma exposição da epístola aos romanos. Contudo, o texto vai além de uma exposição:

[...] 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 quão horrivelmente alucinados em toda parte estejam na questão teológica os que nos ofereceram argúcias aristotélicas em lugar da doutrina cristã. (MELANCHTHON, 2018, p. 31-32; CR, 21, 81-82)

Portanto, o autor não tem como objetivo expor os tópicos apenas por expor; ele deseja clarear a doutrina tanto para os cristãos quanto para os jovens estudantes. O objetivo do texto é, portanto, aproximar e convidar os leitores às Escrituras, e não os afastar para “debates obscuros e intrincados” (MELANCHTHON, 2018, p. 33; CR, 21, 82). Melanchthon tem como foco a condução ao Texto Sagrado, o conhecimento de toda sua essência, e não um convite ao seu próprio comentário, uma vez que ele não é favorável a esse tipo de abordagem, por vê-la como limitada:

[...] está fora de meu intento que eu queira reter alguém que seja do estudo da Escritura canônica com qualquer escrito mais longo de minha parte. Pelo contrário, não há nada que eu tenha querido, caso também pudesse ocorrer, além de que todos os cristãos se ocupem o mais livremente somente das divinas letras, e se transformem completamente de acordo com a sua índole. (MELANCHTHON, 2018, p. 33; CR, 21, 82)

A intenção, então, é cooperar com os estudos. E, caso o livro viesse a servir a outros propósitos que não esse de instrução, o desejo de Melanchthon era que a obra “com certeza desapareça” (MELANCHTHON, 2018, p. 35; CR, 21, 84). Isso porque em nenhum momento Melanchthon desejou substituir as Sagradas Letras, mas sim guiar a elas.

Os tópicos que poderiam ser trabalhados, conforme o autor, seriam os seguintes:

Deus  
 Único  
 Trino  
 A criação  
 O ser humano, as capacidades do ser humano  
 O pecado  
 Os frutos do pecado, os vícios  
 As penas  
 A lei  
 As promessas  
 A renovação por Cristo  
 A graça  
 Os frutos da graça  
 A fé  
 A esperança  
 O amor fraterno  
 A predestinação  
 Os sinais sacramentais  
 Os estamentos das pessoas humanas  
 As autoridades  
 Os bispos  
 A condenação  
 A beatitude (MELANCHTHON, 2018, p. 37-39; CR, 21, 83-84)

Quanto a eles, Melanchthon aponta que “por um lado, alguns são incompreensíveis, assim, pelo contrário, há outros que Cristo quis que fossem os mais evidentes” (MELANCHTHON, 2018, p. 39; CR, 21, 84). Segundo ele, os tópicos incompreensíveis são aqueles mais excelsos “de Deus, da unidade, da trindade de Deus, do mistério da criação, do modo da encarnação” (MELANCHTHON, 2018, p. 39; CR, 21, 84). A seu respeito, afirma que “não há por que dedicarmos muito da obra” (MELANCHTHON, 2018, p. 39; CR, 21, 84). Já os outros tópicos, do pecado, da lei e da graça, não devem ser menosprezados. Sobre estes, tem o seguinte a dizer:

Porém, não vejo como chamar de cristão quem tenha ignorado os demais tópicos – o poder do pecado, a lei, a graça. Pois a partir destes é que propriamente Cristo é conhecido, uma vez que isto é conhecer a Cristo: conhecer os seus benefícios, não o que aqueles ensinam – examinar Suas naturezas e modos da encarnação. (MELANCHTHON, 2018, p. 41; CR, 21, 85)

Visto, então, quais são os tópicos excelsos e que, portanto, não serão trabalhados, e quais são aqueles evidentes, a partir de agora se iniciará a reflexão sobre os temas da lei e da graça (evangelho), incluídos naqueles que devem ser bem entendidos.

### 3.1 LEI

Nos *Loci* de 1521 o tópico da lei é trabalhado antes do tópico do evangelho. Por isso, nesta reflexão segue-se a mesma ordem. O objetivo será buscar compreender o que é a lei no pensamento de Melanchthon, ou seja, o que ele entende como lei, seu significado, seus desdobramentos e qual lugar ocupa. A lei é abordada dos pontos 116 a 138, nos quais o reformador e humanista disserta sobre a lei, as leis divinas, os conselhos, os votos dos monges, as leis jurisdicionais e cerimoniais e as leis humanas.

Melanchthon inicia o tópico da lei afirmando que esse tema evidencia de forma mais clara “o poder e a razão do pecado” (MELANCHTHON, 2018, p. 135; CR, 21, 116), uma vez que a lei, em si, é considerada como aquilo que permite o reconhecimento do pecado. Aqui observa-se a lei em âmbito teológico. Em seguida a essa introdução, ele traz a seguinte definição: “[...] a lei é uma sentença pela qual tanto as boas coisas são prescritas quanto as más são proibidas. O direito é a autoridade de agir conforme a lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 135; CR, 21, 116). Portanto, a lei é essa sentença que mostra aquilo que é permitido, que é bom,

e aquilo que deve ser evitado, pois, por ser mau, é proibido; já aqui observa-se a lei voltada a um âmbito civil.

Nesse sentido, Melanchthon ressalta que existem três tipos de leis: “algumas leis são naturais, outras divinas, outras humanas” (MELANCHTHON, 2018, p. 135; CR, 21, 116). Essa divisão é muito clara no pensamento de Melanchthon, e diversos autores a reconhecem e a entendem como fundamental, como Paulo Samuel Albrecht (2013), Ricardo Willy Rieth (1997) e Charles William Peterson (2012). Explorando os tipos de leis, na página 139 (CR, 21, 117) são apresentados os axiomas fundamentais que as constituem: “{I} Deus deve ser reverenciado; {II} Porque nascemos em certa sociedade de vida, ninguém deve ser lesado; {III} A sociedade humana exige que utilizemos todas as coisas comunitariamente” (MELANCHTHON, 2018, p. 139; CR, 21, 117).

Esses axiomas, como princípios *a priori*, por sua vez, foram implantados nos seres humanos por Deus, e conforme Peterson destaca, “juntos, eles constituem a regra básica para todas as atividades humanas” (PETERSON, 2012, p. 116)<sup>114</sup>. Logo, é por meio dessas noções comuns que será possível o controle dos afazeres e comportamentos humanos.

Cada um desses axiomas, que dizem respeito ao ser humano, se encaixam em um dos três tipos de leis pontuadas por Melanchthon. O primeiro, sobre Deus ser reverenciado, faz alusão ao primeiro capítulo de *Romanos*, “onde não há dúvida de que o apóstolo a conte entre as leis naturais” (MELANCHTHON, 2018, p. 139; CR, 21, 117). Essa primeira lei não é deduzida humanamente, uma vez que a razão está cega após a queda. Portanto, a mente dos seres humanos não pode ter como certo nenhum entendimento sobre Deus ou sobre si mesma. Dito de outra forma, a carne não percebe as coisas que são do Espírito de Deus.

O segundo axioma, sobre ninguém ser lesado, “compreende as [leis] divinas” (MELANCHTHON, 2018, p. 141; CR, 21, 118). Ou seja, a respeito dessa lei,

[...] não há dúvida de que é deduzida a partir da necessidade comum pela qual todos nascemos obrigados e ligados a todos, como a Escritura indica quando diz: “Não é conveniente que o ser humano viva solitário, mas deve se lhe acrescentar um auxílio para a vida.” [Gênesis 2.18] Assim, a lei ordena que ninguém seja lesado, isto é, que entre nós amemos zelosamente a todos, para que todos experienciem a nossa benevolência voluntária e obrigatória. (MELANCHTHON, 2018, p. 141; CR, 21, 118)

Dessa maneira, essa lei está implicada naquelas que são divinas, como não matar e não roubar. Nessa parte, Melanchthon faz um adendo sobre o fato de que os magistrados condenam

---

<sup>114</sup> “Together they constitute the ground rule for all human activity.”

criminosos à morte. Nesse sentido, o gênero humano tem de se esforçar para conservar a lei sobre não lesar. Aqui, para que muitos sejam preservados, é preciso tolher aqueles que lesaram, pois, segundo Melanchthon, quando um é lesado, deve-se agir de forma que outros não sejam lesados de igual forma. “Preservar a toda a multidão é melhor do que só a um ou outro” (MELANCHTHON, 2018, p. 143; CR, 21, 118). Por isso a importância de que existam os magistrados, para que existam os direitos e as penas.

Já o terceiro axioma se volta para aquelas leis chamadas de humanas, que se originam “manifestamente a partir da natureza da sociedade do gênero humano” (MELANCHTHON, 2018, p. 143; CR, 21, 119). Normalmente vale a premissa “são comuns as coisas dos amigos” (MELANCHTHON, 2018, p. 143), mas isso, para Melanchthon, deveria valer entre todos os seres humanos, e não só entre os amigos. Mas, como os humanos não suportam usar as coisas em comum, por conta de seus desejos “esta lei deve ser corrigida por uma superior, isto é [pela que prescreve] que ninguém seja lesado” (MELANCHTHON, 2018, p. 143; CR, 21, 119). Então, aqui, essa lei que é humana e inferior é corrigida por aquela que é divina e superior. Em tal contexto, tudo deve ser comum até o ponto em que a paz permitir. No lugar dessa terceira lei, outra é colocada: que as coisas devem ser divididas, de forma que o bem-estar comum de muitos seja garantido. É por isso que surgem os modos de uso, por contrato, compra, venda, locação e outros.

A apresentação e a explicação são então sumarizadas nas seguintes fórmulas gerais:

- I) Reverencia a Deus.
- II) Porque nascemos em uma sociedade de vida em certa medida comum, não lesa a ninguém, mas por dever ajuda a qualquer um.
- III) Se não pode ocorrer que ninguém seja diretamente lesado, aja-se de tal modo que o menor número seja lesado. Tolhidos aqueles que perturbam a tranquilidade pública, se constituam para isso magistrados e penas para os criminosos.
- IV) Os bens se dividam em função da paz pública  
(MELANCHTHON, 2018, p. 145; CR, 21, 119)

Observe-se que Melanchthon propõe uma evolução nos axiomas fundamentais que regem as leis. No número um, ele muda da voz passiva (“Deus deve ser reverenciado”) para um imperativo, enfatizando que é um dever humano reverenciar a Deus e colocando a responsabilidade sobre as pessoas. No número dois, ele eleva a ordenança de não lesar a ninguém, acrescentando que, além disso, deve-se ajudar a qualquer um. Portanto, não é só não fazer o mal, mas também fazer o bem. No ponto três, faz um desdobramento em dois. Já que ocorre que de todo jeito alguns serão lesados, então é preferível que o menor número seja



lesado. E devem existir os magistrados, aqueles que vão manter a ordem pública, sendo eles os responsáveis por tolher aqueles que lesarem os inocentes (os criminosos). Por fim, em vista de ter desdobrado o ponto anterior em dois, Melanchthon acrescenta um quarto ponto, fazendo referência àquele que anteriormente era o terceiro. Nesse quarto ponto ele mostra que, se a sociedade exige que todas as coisas sejam usadas comunitariamente (como dito anteriormente no ponto três), então deve-se dividir os bens, para que a paz pública seja mantida. Cada um desses axiomas conclama a um posicionamento das pessoas, e por isso gera as diferentes leis (regras nos diferentes âmbitos). É inserida nesse pano de fundo que agora esta dissertação explorará cada um dos tipos de lei elencados por Melanchthon – a natural, a divina e a humana (trabalhadas nessa ordem nos *Loci Theologici* de 1521).

### 3.1.1 Leis naturais

É na página 135 (CR, 21, 116), logo no início de sua explicação sobre a lei, que Melanchthon expõe a lei natural. Assim que começa a discorrer sobre ela, afirma que não viu nada de valor a respeito nos escritos jurídicos:

Pois como são chamadas de “naturais”, seria necessário que suas fórmulas fossem deduzidas pelo método da razão humana através de um silogismo natural. O que ainda não vejo ter sido feito por ninguém, e não sei se se pode fazer completamente, decerto até mesmo pela razão humana ser cativa e cega. (MELANCHTHON, 2018, p. 135; CR, 21, 116)

Ele, contudo, vê o apóstolo Paulo como alguém que contribuiu de alguma forma para o desenvolvimento dessa questão. Portanto, Melanchthon entende que a lei natural tem uma origem teológica, ou seja, ela foi estabelecida por Deus no interior dos homens. Então, para provar seu ponto, cita Paulo, por meio da *Carta aos romanos*, 2.15: “Estes mostram a obra da lei gravada no seu coração, o que é confirmado pela consciência deles e pelos seus pensamentos conflitantes, que às vezes os acusam e às vezes os defendem” (NAA, 2017, p. 865<sup>115</sup>). Ou seja, segundo o apóstolo, nos gentios existe uma consciência que acusa ou defende com relação ao que foi feito; dessa forma, “há, portanto, lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 137; CR, 21, 116),

---

<sup>115</sup> Alguns versículos foram citados na íntegra nos *Loci* de 1521. Quando necessário, eles foram reproduzidos aqui via o próprio texto dos *Loci*. Outros versículos têm apenas suas referências indicadas no texto dos *Loci* de 1521. Esses que contêm apenas as referências indicadas, mas que aqui foram citados, se extraíram da Bíblia, da versão Nova Almeida Atualizada (NAA, 2017).

lei esta que é natural. Essa lei, ou essa consciência, por sua vez, é um juízo inerente a respeito dos feitos.

Embora essa lei, por ser natural, devesse ser deduzida pelo método da razão humana, por meio de um silogismo natural, a razão humana não pode conhecê-la por completo, uma vez que ela é cativa e cega, devido ao pecado. É aí que entram os axiomas citados anteriormente, como fundamentais para o reconhecimento da lei. E eles mesmos só existem por terem sido dados por Deus. Sendo assim, Melanchthon define a lei natural como: “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” (MELANCHTHON, 2018, p. 137; CR, 21, 116-117). Logo, essas leis, que julgam as ações, estão em cada ser humano, e foram colocadas nos deles pelo próprio Deus. Então, da mesma forma que as disciplinas matemáticas possuem princípios compartilhados, as disciplinas morais também possuem seus princípios e conclusões prévias. As regras das funções humanas são as leis naturais.

Essa concepção de que há uma lei natural tem relevância no pensamento de Melanchthon, pois, por meio dela, o reformador e humanista aponta a sentença com a qual os homens concordam, mantendo a ordem. É algo, portanto, comum a todas as pessoas. Contudo, essa lei não é meramente descoberta por meio da razão humana, mas sim o é porque foi colocada nos seres humanos por Deus. Ou seja, Melanchthon aponta para uma concepção que é natural, pois a lei está infundida nos seres humanos, mas que é também teológica, pois a lei está nos seres humanos por ter sido instituída por Deus.

Assim, como Scheible (2013, p. 147) destaca, “o teor da ‘lei’ está escrito pelo criador no coração de todas as pessoas enquanto lei natural”. E essa lei, que é natural e não meramente encontrada pela razão humana, pode ser descoberta, segundo Scheible (2013), de duas formas: “nos escritos do Antigo e do Novo Testamento” e também por meio da “sabedoria de todos os povos” (p. 147).

### **3.1.2 Leis divinas**

As leis divinas “são aquelas que foram sancionadas por Deus através das Escrituras canônicas. Elas perfizeram três ordens, pois umas são morais, outras judiciais e outras cerimoniais” (MELANCHTHON, 2018, p. 149; CR, 21, 120). Destas, as duas últimas, judiciais e cerimoniais, não têm mais efeito sobre a vida cristã. Albrecht (2013, p. 43) explica a razão disso: “a judicial por ser abolida no Novo Testamento e a cerimonial porque elas tinham a função de apontar para o Cristo que viria”. Mais adiante serão feitos comentários específicos

sobre essas. Agora, porém, o foco será as morais, por serem as que permanecem. “No que se refere à lei moral, ela abrange a vida de todas as pessoas, indistintamente. Ela aponta para o estado mais sublime de vivência cristã, não existindo qualquer outra espécie de vida mais santificada do que aquela que se ocupa em seguir os dez mandamentos” (ALBRECH, 2013, p. 43-44).

Em primeiro lugar, então as leis morais são aquelas que se encontram no decálogo, ou seja, “todas as leis que foram transmitidas em toda a Escritura” (MELANCHTHON, 2018, p. 149; CR, 21, 120). Essas leis morais elencadas pelas Escrituras não representam uma novidade, mas retomam exatamente aquelas que são naturais e que foram inscritas nos corações dos homens. Portanto, no pensamento de Melanchthon, há uma explícita relação entre lei natural e lei divina, de forma que “o Decálogo e a lei da natureza concordam” (MELANCHTHON, 1999, p. 109)<sup>116</sup>.

A questão, para Melanchthon, é que as leis naturais, as sentenças com as quais todos os homens concordam, foram também elencadas na própria Bíblia. Então, o decálogo (as leis morais) nada mais é do que uma expressão da lei natural. “Melanchthon entendeu que a lei seria um conhecimento infundido no ser humano desde a criação. A queda no pecado impede o ser humano de conhecer essa lei plenamente, e principalmente o impede de cumpri-la, mas ele mantém um vislumbre da vontade divina” (GROSS, 2017, p. 492). Esse vislumbre da vontade divina, por sua vez, se acentua por meio das Escrituras, por meio das quais as pessoas têm acesso a essa lei moral que as guiará de forma mais explícita.

Por conseguinte, essas leis morais, que retomam as naturais, estão espalhadas por toda a Bíblia. Sobre as leis morais, Melanchthon pontua três preceitos iniciais que, conforme Peterson (2012) destacou, pertencem à primeira tábua. São estes: “Não terás outros deuses. Não tomarás o nome do teu Deus em vão. Lembrarás de santificares o dia do sábado” (MELANCHTHON, 2018, p. 149; CR, 21, 121). Já Cristo reuniu todos eles em uma única lei: “Amarás o senhor teu Deus de todo o teu coração, e em toda tua alma, e em toda a tua mente” (MELANCHTHON, 2018, p. 149; CR, 21, 121). Entretanto, mesmo assim, é importante dar atenção, assim como Melanchthon fez, aos três preceitos da primeira tábua, uma vez que eles se referem ao mesmo tema: o verdadeiro culto a Deus.

Sobre o primeiro preceito, “não terás outros deuses” (MELANCHTHON, 2018, p. 149; CR, 21, 121), Melanchthon pontua que se refere aos afetos<sup>117</sup>, visando ensinar que os seres

<sup>116</sup> “The Decalogue and the law of nature agree.”

<sup>117</sup> Sobre os afetos (*adfectus*, no latim), Melanchthon demonstra que eles “não estão em nosso poder, de forma que não se compreenda o que é confiança, nem o que é temor, nem o que é amor de Deus, a não

humanos não devem amar e nem temer nada além de Deus. Logo, deve-se confiar apenas na bondade do próprio Deus. Essa lei, a respeito de temer a Deus e confiar, também diz respeito à maioria das coisas presentes nos escritos dos profetas. Portanto, “tens a obra do primeiro preceito, confiar em Deus, amar e temer a Deus. Esta adoração é do que Cristo fala, ‘os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade’. O culto exterior apropriado acompanha espontaneamente este tal afeto” (MELANCHTHON, 2018, p. 151; CR, 21, 121).

Já o segundo preceito é cuidar para que “não seja usado do nome de Deus descuidadamente, e com clareza para que testemunhemos esta mesma fé, além do temor e do amor de Deus, através do uso do nome divino” (MELANCHTHON, 2018, p. 151; CR, 21, 122). Nesse sentido, Melanchthon revela que, assim como o primeiro preceito é afirmativo e requer fé e amor, este também o é e “exige que celebremos o nome e a glória de Deus, invoquemos o nome de Deus, acorramos por socorro para o nome de Deus como a um porto muito seguro, juremos pelo nome de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 153; CR, 21, 122). Aqui ele traz dois versículos para exemplificar a questão: Deuteronômio 6.13 e Provérbios 18.10<sup>118</sup>. Ao final dessa explicação, Melanchthon aponta que esse segundo mandamento deriva do primeiro, pois, a partir do momento em que não se há outros deuses, então não se usará o nome do próprio Deus em vão.

Por fim, o terceiro preceito “ordena que o sábado seja santificado, que nos desocupemos de nossas obras, isto é, que suportemos e toleremos a obra de Deus, a nossa mortificação. O primeiro exige a fé, o segundo o louvor do nome de Deus, o terceiro a tolerância das obras de Deus em nós” (MELANCHTHON, 2018, p. 153; CR, 21, 122). Aqui, então, o homem é convidado a não focar em suas obras, mas sim nas de Deus, ou seja, se submeter à obra empreendida por Deus nos seres humanos.

Nesse âmbito, para Melanchthon, aqueles que pregam obras morais, bem como o livre-arbítrio, violam esse preceito de santificar o sábado. Os que se justificam por seus esforços

---

ser pelas [pessoas] mais espirituais” (MELANCHTHON, 2018, p. 149-150; CR, 21, 121). O texto dos *Loci Theologici* de 1521 deixa claro que o termo “não se refere 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). Gross (2018) afirma que não se trata de emoções, e sim de paixões ou afeições que dominam a pessoa para além das suas faculdades. Assim, são os afetos que condicionam a vontade e, dessa forma, o intelecto e a vontade não são capacidades dominantes. Nesse sentido, essa edição dos *Loci* apresenta “uma visão do ser humano em que a capacidade de ação pessoal consciente em relação aos afetos é extremamente reduzida” (GROSS, 2018, p. 19). Desse ponto de vista teológico, a pessoa só irá superar seus afetos naturais pela ação de outro afeto produzido pelo Espírito Santo.

<sup>118</sup> Deuteronômio 6.13: “Temam o Senhor, seu Deus, sirvam a ele e jurem somente pelo nome dele” (NAA, 2017, p. 143); Provérbios 18.10: “Torre forte é o nome do Senhor; o justo corre para ela e está seguro” (NAA, 2017, p. 495).

estão ignorando o sábado e o próprio cristianismo. Eles são inimigos da cruz de Cristo. Para exemplificar essas questões, Melanchthon traz o exemplo de Números 15.32 em que um homem colhe lenha no sábado<sup>119</sup>. Nesse exemplo é possível ver os três preceitos. “Nesta sentença está compreendido que se deve confiar em Deus, que se deve louvar a Deus e tolerar a sua obra em nós – ama a Deus de todo coração etc. Pois quem ama deste modo, este sem dúvida crê, teme, louva e tolera com o mais ardente espírito” (MELANCHTHON, 2018, p. 153; CR, 21, 122).

No final desse ponto, Melanchthon destaca que não desejou explicar a lei, pois, para ele, não é possível fazê-lo através de um compêndio. O que ele desejou foi admoestar “que erram aqueles que não julgam ser exigido de nós algo mais do que capacidades humanas” (MELANCHTHON, 2018, p. 153; CR, 21, 122). Para ele, quem desejar uma exposição mais completa dos preceitos deve procurar “o libelo alemão sobre as boas obras [escrito] por Lutero” (MELANCHTHON, 2018, p. 153; CR, 21, 122). Entretanto, é importante lembrar aqui que Melanchthon defende que Cristo resumiu todas essas leis e preceitos numa única sentença: “amarás o senhor teu Deus de todo o teu coração, e em toda tua alma, e em toda a tua mente” (MELANCHTHON, 2018, p. 149; CR, 21, 121). O amor, portanto, é o que reflete esse verdadeiro culto a Deus.

Sobre esse assunto como um todo, segundo Melanchthon, os escolásticos erram duas vezes. Primeiro porque “pensam não ser requerido ou exigido nesta vida o sumo amor de Deus, e assim também julgam a respeito dos demais afetos” (MELANCHTHON, 2018, p. 155; CR, 21, 122). Mas a sentença “amarás o Senhor teu Deus a partir de todo o teu coração, de toda a tua alma, de toda a tua mente” (MELANCHTHON, 2018, p. 149; CR, 21, 121) refuta claramente esse pensamento deles, pois, uma vez que Deus exige todo o coração para si, não restará uma única parte que seja à criatura. Aqui, Melanchthon deseja que Elias atinja esses que ensinam que “parte do coração deve ser conferido à criatura, parte a Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 155; CR, 21, 123). Esse preceito não pode ser cumprido enquanto se vive na carne. É nesse sentido que todos são pecadores e sempre pecam.

Em segundo lugar, de acordo com ele, os escolásticos alucinam quando pensam que podem “ser cumpridos com nossas capacidades tanto este quanto os demais preceitos, pois julgam somente o que é ordenado a respeito de obras exteriores, que não reverenciemos múltiplos deuses ou ídolos em cerimônias e ofícios externos etc.” (MELANCHTHON, 2018, p. 155; CR, 21, 123). Mas as palavras da própria lei fazem com que ela seja exposta com relação

---

<sup>119</sup> Números 15.32: “Quando os filhos de Israel estavam no deserto, encontraram um homem apanhando lenha no dia de sábado” (NAA, 2017, p. 118).

aos afetos: “ama o Senhor teu Deus de todo o coração” (MELANCHTHON, 2018, p. 155; CR, 21, 123). Entretanto, a carne só ama a si e só confia em si; Romanos 8.5<sup>120</sup>. Então ela não pode amar a Deus e confiar na bondade Dele.

Por fim, Melanchthon aponta os preceitos restantes, que, segundo Peterson (2012), são os da segunda tábua, e compreendem do quarto ao décimo mandamentos. Sobre “os preceitos restantes que são chamados da segunda tábua, Cristo explica: ama o próximo como a ti mesmo” (MELANCHTHON, 2018, p. 157; CR, 21, 123). É relevante, então, observar que ambas as tábuas se resumem ao amor, sendo que na primeira esse amor é dedicado a Deus, e na segunda deve ser dedicado ao próximo.

Voltando à segunda tábua, nesse sentido, o apóstolo Paulo enumera as leis do amor fraterno em Romanos 12. São esses preceitos restantes que se resumem no amor de acordo com Cristo, para Melanchthon – o que não diz respeito a atos públicos, meramente, ou observância exterior, mas sim às afeições, ao interior. Nessa questão, para Melanchthon os escolásticos novamente incorrem em erro, pois eles também expõem essas leis a respeito das obras exteriores. Mas Cristo enfatiza, como dito, os afetos. Por exemplo,

com a lei “não matarás” ordena que estejamos em relação a qualquer um com um coração direito, cândido, generoso, disposto a quaisquer serviços. Não retaliemos o mal com o mal, não litiguemos a respeito de nossos bens. Em suma, não resistamos ao mal, enfim, que amemos também os inimigos, e isto generosa e candidamente. (MELANCHTHON, 2018, p. 157; CR, 21, 123)

Para Melanchthon, o leitor aplicado pode observar isso por si mesmo no evangelho e, com isso, conseguirá andar retamente. Nesse sentido, é importante a observação que Peterson (2012) fez. Segundo ele, Melanchthon “distinguiu entre observâncias externas e internas da lei” (PETERSON, 2012, p. 115)<sup>121</sup>, o que revela que é possível alguém obedecer à lei externamente e ainda falhar em satisfazê-la diante de Deus. Essa observância externa tem pouco significado para Melanchthon e, conseqüentemente, para todos os cristãos. Isso porque o que é levado em conta é o coração reto e sincero perante a Deus.

Essa é a deixa através da qual Melanchthon trabalha os dois temas seguintes: os conselhos evangélicos e os votos dos monges. Ele os aborda enquanto observações externas, sem movimento dos afetos. Sendo assim, “Melanchthon rejeita a ideia de ‘conselhos evangélicos’ e de votos monásticos como uma espécie de vida santificada superior, procurando

<sup>120</sup> “A carne busca as coisas que são suas, e não pode se submeter à lei de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 155; CR, 21, 123).

<sup>121</sup> “Distinguished between outward and inward observances of law.”

mostrar que elas englobam nada mais do que já é dito para todos os cristãos seguirem, de acordo com as Escrituras” (ALBRECH, 2013, p. 44). É, logo, desnecessária para ele essa santificação superior e exterior, uma vez que o que conta está relacionado aos afetos, que verdadeiramente importam diante de Deus. Dessa forma, o que é necessário já foi ordenado por Deus a todos e nada é desejado de maneira especial a ninguém.

### *3.1.2.1 Conselhos*

A concepção de conselhos evangélicos estabelece que algumas partes da lei são necessariamente exigidas, enquanto outras são apenas recomendadas. Mas, para Melanchthon, a lei de Deus representa um todo, então tudo deve ser levado em conta, não só de maneira exterior, mas também por intermédio dos afetos do coração. Segundo ele, o tema dos conselhos evidencia claramente o erro dos escolásticos, pois foram eles que 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” (MELANCHTHON, 2018, p. 157; CR, 21, 124). Portanto, o erro deles está exatamente nisso, em achar que só algumas coisas é que são de fato exigidas.

Eles consideram inteiramente aquilo que está no capítulo 5 de Mateus como conselhos, a saber: “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” (MELANCHTHON, 2018, p. 159; CR, 21, 124). Todavia, para Melanchthon, tudo isso é exigido e deve ser contado entre os preceitos. Aqui ele traz como exemplo que Cristo condena aqueles que só amam os amigos, e também se torna réu aquele que se ira contra o próximo.

Para Melanchthon o tema do amor se refere claramente a um mandamento, como já visto – e inclusive a segunda tábua como um todo aponta para a prática desse amor com relação ao próximo, levando em conta tanto o comportamento exterior quanto os afetos. De forma, então, a enfatizar ainda mais a questão, ele cita Romanos 13.9, que deixa claro que tudo se resume a amar o próximo como a si mesmo, e 1 João 3.18, que conclama os filhos de Deus a não amarem somente em palavra, mas de fato e em verdade. Fica claro, pois, que esse tema do amor se refere a um mandamento e, em decorrência disso, não pode ser visto como um mero conselho, como os escolásticos entendiam.

Baseado nisso, Melanchthon questiona: “[...] por que não interpretam toda a lei como conselho, se revogam uma parte da lei?” (MELANCHTHON, 2018, p. 159; CR, 21, 124). Ele

entende que o espírito julgará com facilidade o que deve ser concedido com liberalidade. Outro exemplo do erro dos escolásticos nesse ponto, para Melanchthon, foi que eles fizeram parecer “pouco civilizado serem repartidas as riquezas de todos de tal forma que não fosse lícito reivindicar cada um o seu próprio bem. Também era tido como inumano que o ócio existisse como resultado para os inativos, se podem usufruir de tudo com as riquezas alheias” (MELANCHTHON, 2018, p. 161; CR, 21, 125). A partir disso, preceitos foram transformados em conselhos, e dessa maneira, foi aceita a opinião de que as coisas públicas não podem ser administradas conforme o Evangelho, como se Cristo desejasse transmitir algo que só pertenceria a alguns monges e não a todo o gênero humano.

Nesse momento do texto há uma nota, a saber, a de número 36 (2018, p. 163; CR, 21, 125), na qual o editor do *Corpus Reformatorum* adiciona um trecho da 7ª edição dos *Loci* da primeira época. É importante mencionar tal nota, pois ela trata da pobreza cristã, discutindo se ela é um conselho ou um preceito. Sobre esse assunto, Melanchthon revela que a pobreza cristã não é aconselhada, mas exigida. “Mas ela não significa não possuir nada, mas possuir de tal modo que sintas que ages como procurador de uma coisa alheia, não da tua” (MELANCHTHON, 2018, p. 163; CR, 21, 125). Aqui ele cita Mateus 5, que aponta que é um dever dar a todo aquele que pede, e Efésios 4, que ensina que as pessoas devem trabalhar fazendo o que é bom, para que seja possível doar o que for necessário para aquele que estiver em necessidade. Entretanto, segundo Melanchthon, as pessoas passaram a chamar a pobreza de mendicância, muito embora ela seja exigida do mesmo modo que o ato de fazer o bem.

Por fim, “também se exige a obediência, não só aquela pela qual uns devem conceder a honra aos outros, conforme a *Epístola aos Romanos* 12, mas também aquela que se deve às autoridades, aos pais e aos preceptores, de cujo tipo é, aproximadamente, aquela [obediência] monástica” (MELANCHTHON, 2018, p. 163-165; CR, 21, 125). Portanto, a obediência também não é um conselho, mas um mandamento. Isso fica claro, com relação aos pais, também na segunda tábu. E, com relação às autoridades, conforme *Romanos* 13.1-2. Nessa parte se encerra a nota 36. A discussão a seu respeito foi acrescida aqui para mostrar mais exemplos de coisas que são tidas como conselhos, mas que na verdade são mandamentos e que, portanto, devem ser observadas com rigor. Dessa forma, não se pode escusar aqueles que não os veem como mandamento.

Depois de apontar que preceitos são tidos como conselhos, Melanchthon acrescenta que nas letras evangélicas existe apenas um único conselho: aquele a respeito do celibato. Em Mateus 19.12 é encontrada uma versão desse conselho: o texto indica que quem puder alcançar o celibato deve fazer isso. Já em I Coríntios 7.25, o apóstolo Paulo dá literalmente um conselho:



os casados não devem separar, e os solteiros não devem buscar esposa. Entretanto, como esses, sim, são conselhos, os que não optam pelo celibato não incorrem em erro. Aqui não cabe, para Melanchthon, disputar se conselhos são superiores a preceitos. “Estas são inépcias dos escolásticos que não entendiam nem o que é um preceito, nem o que é um conselho” (MELANCHTHON, 2018, p. 165; CR, 21, 126).

A exposição realizada procurou evidenciar que, a respeito dos conselhos evangélicos, Melanchthon considera apenas um: o celibato. Entretanto, tudo aquilo que os escolásticos apontaram como conselhos, desculpando aqueles que não os praticam, são, de acordo com as Escrituras, preceitos ou mandamentos. Sobre eles, Melanchthon enfatiza que devem ser fielmente considerados, não apenas levando em conta as observâncias exteriores, mas também os afetos do coração, de forma que não são desculpados aqueles que não os praticam.

### *3.1.2.2 Votos dos monges*

Sobre aquilo que é votado pelos monges, Melanchthon mostra, em primeiro lugar, que “a Escritura nem ordena nem aconselha que qualquer um faça votos” (MELANCHTHON, 2018, p. 165; CR, 21, 126). E Deus não aprova nada além daquilo que ordenou ou aconselhou. Por esse motivo, o autor não vê como se possa chegar à piedade por meio do voto. A questão central, para Melanchthon, é: tudo que Deus deseja ordenar ele já ordenou, então não há necessidade de acréscimo de votos, uma vez que, diante de Deus, esses não farão de ninguém melhor, e nem mesmo garantirão a salvação (uma vez que esta, conforme defendido pelos reformadores, é alcançada pela justificação através da fé, e não por obras).

Nesse sentido, a própria lei mosaica até permitia os votos, mas não os exigia de ninguém. Já “o Evangelho, como no todo é certa liberdade do espírito, ignora completamente a servidão dos votos” (MELANCHTHON, 2018, p. 167; CR, 21, 126). Por isso, para Melanchthon, o costume dos votos só ocorreu pela ignorância da fé e da liberdade evangélica. Uma vez que, para ele, fazer votos tanto conflita com a fé quanto com a liberdade do espírito, visto que a fé aponta para a graça e liberta o espírito de obras ou quaisquer atribuições que não carreguem em primeiro lugar o crer.

A respeito desse assunto, mais uma vez, para Melanchthon, se pode perceber o erro dos escolásticos. Pois eles “ensinam que a obra feita a partir do voto tem precedência em relação à obra que antecede o voto feito” (MELANCHTHON, 2018, p. 167; CR, 21, 126). Isso mostra que eles avaliam a piedade a partir das obras e não do espírito e da fé. Melanchthon questiona,

então: qual a necessidade de dar preferência à obra, se o voto nem é exigido e nem aconselhado? Por isso, aconselha a se considerar com muita atenção o que é votado.

Segundo ele, os escolásticos prometem celibato, pobreza e obediência. Sobre esses assuntos, Melanchthon não nega que o celibato seja aconselhado. “Mas, uma vez que tal seja a fraqueza da nossa carne que Cristo mesmo nega que todos compreendam o discurso sobre o celibato, qual é o proveito de divulgar entre tantos milhares de pessoas uma coisa até incerta e perigosa?” (MELANCHTHON, 2018, p. 167; CR, 21, 127). Até mesmo dentre os antigos eremitas, foram poucos os que lutaram contra a carne de maneira exitosa, embora diligentemente buscassem lutar contra o próprio corpo. Assim, resta a questão de como é possível vencer/ manter esse voto, uma vez que se esteja em ócio, desarmado e até mesmo em desconhecimento dos escritos sagrados. Ainda que a pessoa seja muito instruída, não é possível para ela, segundo Melanchthon, lutar de forma exitosa contra Satanás. Dessa forma, é melhor não votar aquilo que não se pode cumprir. E, como o voto nem sequer é exigido, seria um desperdício cair em pecado por algo que não foi ordenado, mas apenas aconselhado.

Em segundo lugar, “por direito divino a pobreza é exigida de todos os cristãos, assim que não diz respeito somente aos monges” (MELANCHTHON, 2018, p. 167; CR, 21, 127). Mas essa pobreza evangélica não é a mesma que a mendicância vulgar. É, sim, ter as coisas em comum com todos e dar de forma liberal a todos os necessitados, aliviando a carência. Portanto, essa pobreza não é não possuir nada, mas possuir como sendo procurador de coisa alheia. Isso, segundo Melanchthon, é confirmado tanto por Paulo quanto por Cristo. Paulo ensina, em Efésios 4.28, que as pessoas não devem furtrar, mas trabalhar fazendo o que é bom, de forma que seja possível doar ao necessitado. Já Cristo diz no evangelho: “vai e vende tudo o que tens e dá aos pobres” (MELANCHTHON, 2018, p. 169; CR, 21, 127). Entretanto, chamam de pobreza comumente o receber dos outros. Mas essa instituição da mendicância está muito distante do evangelho. Da mesma forma que a pobreza é exigida, é exigido também o trabalho; não por causa própria, ou para riqueza, mas para os irmãos. Nesse sentido, nem mesmo a mendicância é considerada boa.

Por fim, prometem a obediência. “Mas esta, por direito divino, devemos cada um de nós a pais, preceptores, magistrados” (MELANCHTHON, 2018, p. 169; CR, 21, 127), de acordo com as Escrituras – como já explorado anteriormente. Torna-se claro, então, que Melanchthon não considera existir qualquer tipo de “perfeição peculiar na instituição monástica”<sup>122</sup>. Portanto,

---

<sup>122</sup> Aqui Melanchthon não deseja discutir exatamente as questões monásticas, mas traz algumas colocações (2018, p. 169-173; CR, 21, 128). Muitos deram precedência à condição dos monges em relação a todo o gênero humano, julgando o cristianismo a partir das obras exteriores e não a partir do

não há nada de especial em se prometer algo que por direito divino já é devido. O voto monástico, então, não é algo exigido e nem mesmo mais elevado. Por isso, os monges não se encontram numa posição superior com relação aos demais cristãos e cristãs. Para Melanchthon, as pessoas não devem se preocupar com os votos, mas sim com aquilo que foi ordenado, esmerando-se em fazer de fato e de verdade, de todo o coração, tanto diante de Deus quanto diante dos homens.

### 3.1.2.3 *Leis jurisdicionais e cerimoniais*

No último momento em seu tópico sobre as leis divinas, Melanchthon aborda a questão das leis jurisdicionais e cerimoniais – que, como já dito, não têm mais efeito sobre a vida cristã. Mas o que vêm a ser essas leis jurisdicionais e cerimoniais? De acordo com Melanchthon, as leis jurisdicionais são aquelas que sancionam todas as questões a respeito dos “julgamentos, penas, e até mesmo de causas forenses” (MELANCHTHON, 2018, p. 173; CR, 21, 128). Essas leis foram transmitidas ao povo judaico nos escritos divinos.

Todavia, esse tipo de lei não se encontra nos escritos evangélicos, “porque as querelas jurídicas foram proibidas ao povo cristão, e foram ordenadas a pobreza e a comunhão dos bens” (MELANCHTHON, 2018, p. 173; CR, 21, 129). Nesse sentido, Melanchthon acentua que o

---

espírito. Mas os mosteiros nada mais eram do que escolas, onde os aprendizes viviam celibatários “por sua espontânea vontade e por quanto tempo queriam, usavam em comum todas as coisas com os discípulos, se submetiam, obedeciam com liberalidade aos preceptores, em conjunto entoavam os salmos, oravam, discutiam” (MELANCHTHON, 2018, p. 169; CR, 21, 128). E isso, por sua vez, não era tido como uma forma de cristianismo peculiar, ou estado de perfeição, mas sim existia em favor do treinamento e experimentação daqueles que ainda eram imperfeitos. Melanchthon pontua que já na sua época a condição dos mosteiros não era a mesma, pois, se fossem, os mosteiros seriam escolas mais santas e teriam menos superstição de impiedade. Ainda sobre essa questão, mais uma vez há uma nota do editor do *Corpus Reformatorum*, a nota 40, que incorpora a variante textual da 7ª edição dos *Loci* da primeira idade, de forma a servir como comparação com o atual texto traduzido. Nessa nota tem-se uma explicação sobre o tipo de escola que eram os mosteiros, e se explora a ideia de que, mais tarde, eles se degeneraram, a partir do momento em que passaram a existir nos mosteiros indivíduos que impunham leis e votos. Quanto a essa questão, para o nosso autor, “é uma impiedade fazer voto por infidelidade, isto é, se fazes voto a fim de com esta obra quereses ser justificado, ou seja, não tomando conhecimento de que os que creem são justificados somente pela graça por meio de Cristo” (MELANCHTHON, 2018, p. 171; CR, 21, 128). Foi aí que começaram a surgir os ensinamentos errados. Por exemplo, Aquino, segundo Melanchthon, ensinou que voto equivale ao batismo. Mas Paulo, por sua vez, “afirma que é pecado o que quer que se faça não a partir da fé. Portanto, não é voto se fizeres voto de alguma coisa impiamente” (MELANCHTHON, 2018, p. 171; CR, 21, 128). Sendo assim, ele aconselha: “que faças votos de modo extremamente piedoso – como quando alguém faz voto de se abster de vinho em função de afligir a carne, não buscando com esta obra ser justificado, e crendo ser justificado com uma fé não fingida, somente pela graça através de Cristo. Mas deste modo o voto não obriga que não possa ser rescindido se a questão exigir” (MELANCHTHON, 2018, p. 173; CR, 21, 128). Para uma discussão maior acerca desse assunto, ele aconselha a leitura de Lutero. Assim se encerra a nota 40.

tribunal foi proibido e, para confirmar isso, cita Paulo em 1 Coríntios 6.7, onde é afirmado ser delito que os cristãos tenham litígios uns contra os outros. Essas leis jurisdicionais são abolidas exatamente por isso, por não constarem no Novo Testamento, conforme Albrecht (2013, p. 43) demonstrou.

Um leitor atento poderia, porém, se questionar: por que elas não são contadas no Novo Testamento? E a hipótese aqui é extraída exatamente das leis morais dadas por Deus, e mantidas no Novo Testamento de forma diferenciada. Comentou-se anteriormente que as duas tábuas foram resumidas em um mesmo preceito, o do amor. Com relação à segunda tábua, conforme o próprio Cristo explanou, tem-se: “ama o próximo como a ti mesmo” (MELANCHTHON, 2018, p. 157; CR, 21, 123). Em vista disso, quando se ama o próximo, ele é colocado em primeiro lugar, desejando a ele todo o bem e nenhum mal – e isso deve englobar tanto os amigos quanto os inimigos. Dessa forma, se o amor ao próximo é exigido no Novo Testamento, assim como nas tábuas da lei, não faz sentido, por conseguinte, haver leis que sancionem algo relacionado a julgamentos, penas e causas forenses. Afinal, se é o amor que regerá os relacionamentos, nem mesmo a discórdia deve ser levada em consideração, muito menos os julgamentos e as penas. Esse, portanto, pode ser um motivo do porquê de as leis jurisdicionais terem deixado de constar para os cristãos.

Já as regras cerimoniais foram transmitidas “a respeito de ritos de sacrifícios, de distinção entre dias, a respeito de vestimentas, de vítimas e de outras coisas deste tipo” (MELANCHTHON, 2018, p. 175; CR, 21, 129). Nessas coisas, segundo Melanchthon, também se prefiguraram os mistérios do evangelho, e isso pode ser visto em Hebreus, Coríntios, alguns escritos dos profetas e alguns salmos. De modo geral, o objetivo das regras cerimoniais era “apontar para o Cristo que viria” (ALBRECH, 2013, p. 43).

Para Melanchthon, nesse gênero as alegorias são necessárias, mas com prudência. E muitos dos grandes autores foram ineptos nesse ponto. Apenas os ritos e fatos transmitidos é que admitem uma interpretação alegórica, para que sirvam como sinais de outras coisas. Por exemplo, os “sacrifícios do sumo-sacerdócio do Levítico foram transmitidos neste sentido, para que fossem sinais do sacerdócio de Cristo” (MELANCHTHON, 2018, p. 175; CR, 21, 129). Então quem não for perito nas Escrituras não tratará as alegorias com isso. Até que ponto as alegorias devem ser usadas, o espírito julgará. O ponto principal é que elas ajudam a “entender o poder quer da lei, quer do Evangelho, desde que sejam tratadas de modo apropriado” (MELANCHTHON, 2018, p. 175; CR, 21, 129).

Nesse ponto, Melanchthon recorre ao exemplo da epístola de Hebreus, que compara Aarão com Cristo. “Quão claramente ela coloca Cristo aos olhos, quão claramente ensina que

benefícios o mundo terreno recebeu através de Cristo, o que o pontificado de Cristo confere ao gênero humano, como não somos justificados em outro lugar a não ser através do sacerdócio de Cristo” (MELANCHTHON, 2018, p. 175; CR, 21, 129). O que fica claro é que essas cerimônias e regras cerimoniais dadas no Antigo Testamento, quer por alegoria ou não, tinham toda a função de apontar para Cristo – como explicita esse exemplo de Aarão, que prefigurava o Cristo. Entretanto, no Novo Testamento, nos Evangelhos, Cristo já é chegado. Então, como ele já veio, as cerimônias que apontavam para ele não são mais necessárias. Conforme demonstrado em Colossenses 2.17, o que se tinha antes era “sombra das coisas que haviam de vir” (NAA, 2017, p. 905). Vindo o Cristo, nada disso é mais necessário. Por isso, passa a ser rejeitado.

Em suma, as leis divinas se dividem, segundo Melanchthon, em morais, judiciais e cerimoniais. Dentre elas, as morais são as que se encontram no decálogo e remontam àquela lei que é natural. Por isso, ainda são levadas em conta. Elas apontam, na primeira tábua, que não se deve ter outros deuses, não se deve tomar o nome de Deus em vão e se deve santificar o sábado. Tudo isso é resumido por Cristo na lei única que ordena amar a Deus de todo coração, alma e mente. Já a segunda tábua abarca os mandamentos de quatro a dez, que também foram todos resumidos por Cristo em um preceito: amar o próximo como a ti mesmo. A tais leis todos os cristãos e cristãs estão submetidos, e devem ser praticadas não apenas exteriormente, mas levando-se em conta os afetos do coração. Devido a essa questão, nem os conselhos e nem os votos monásticos importam, uma vez que tudo o que é necessário já foi ordenado por Deus. Logo, uma santificação superior é desnecessária.

Já as leis judiciais e cerimoniais, também dadas por Deus, não são mais levadas em conta. As primeiras não o são porque foram abolidas no Novo Testamento. Como os irmãos vivem debaixo do preceito do amor, os julgamentos e penas deixam de ser necessários. Já as segundas, as leis cerimoniais, apontavam para o Cristo que viria. Mas, uma vez que ele já veio, perdem o valor. Dentre as três citadas, então, é totalmente necessário dar atenção às morais, pois são as únicas que continuam estabelecidas. Em função disso, Melanchthon as trabalha em primeiro lugar, dentro das divinas, conferindo boa parte de seu escrito a elas.

### **3.1.3 Leis humanas**

Em último lugar, dentro do tópico das leis, são exploradas as leis humanas, que “são todas aquelas que, afinal, foram instituídas pelas pessoas humanas” (MELANCHTHON, 2018,

p. 177; CR, 21, 130). Nesse âmbito, Melanchthon pontua que algumas são civis e outras pontificias. A seguir analisam-se cada uma delas.

### *3.1.3.1 Leis civis*

Segundo Melanchthon, as leis civis são “as que as autoridades, os príncipes, os reis, as cidades sancionam no âmbito público” (MELANCHTHON, 2018, p. 177; CR, 21, 130). Aqui é possível observar, portanto, a autoridade das leis, conforme Romanos 13.1-3. O texto aponta que todos devem se submeter às autoridades, posto que toda autoridade provém de Deus. Assim, quem resiste a elas está resistindo à própria ordenação de Deus, trazendo a condenação para si. Se as autoridades foram instituídas por Deus, também terão sido as leis por elas estabelecidas. Nesse âmbito, o ofício tanto das autoridades quanto das leis civis é legislar, punir e conter as injúrias. Por isso é que “são sancionadas as leis relativas à divisão das coisas, às formas de estabelecer contratos, às penas dos malfeitores” (MELANCHTHON, 2018, p. 177; CR, 21, 130): para manter a ordem pública e a paz entre todos.

Dessa forma, de acordo com Melanchthon, a autoridade é como um ministro de Deus. Logo, não pode legislar contra o direito divino. E essa mesma autoridade não deve ser obedecida quando legislar contrária ao direito divino. Nesse sentido, tem-se o texto de Atos dos Apóstolos 5.29, no qual se registra que é mais importante obedecer a Deus do que aos humanos. Melanchthon observa, então, com base nesta sentença, que o leitor prudente poderá entender até que ponto se está sujeito às leis humanas: enquanto elas não ferirem as leis divinas. Os seres humanos, com seu afeto falho e sua razão cativa e cega devido ao pecado, não produziram boas leis. Precisam, por isso, de um padrão apropriado a seguir, o qual se encontra nas leis divinas. Portanto, as leis humanas são submetidas àquelas leis que são divinas.

Entretanto, as leis humanas, para Melanchthon, não devem retomar as divinas por um motivo meramente fundamentalista, de se fazer valer a letra, mas sim porque as leis divinas representam as leis naturais, infundidas nos seres humanos desde a criação. O desejo de Melanchthon, em todos os âmbitos, é que a lei natural seja estabelecida, para que possa reger efetivamente as relações humanas. Uma vez que a Bíblia as contém, é nesse sentido que ela é usada enquanto instrumento, submetendo as leis humanas às leis divinas e, conseqüentemente, às leis naturais. Mas, de acordo com Melanchthon (2018, p. 147; CR, 21, 120), infelizmente o juízo civil tem manifestado mais os afetos humanos do que as leis naturais. Como conclusão, ele pontua, então: “um homem bom ajustará as constituições civis ao que é justo e bom, isto é,

tanto no que se refere às leis divinas quanto às naturais, contra as quais o que quer que se estabeleça não pode não ser iníquo” (MELANCHTHON, 2018, p. 147; CR, 21, 120)

### 3.1.3.2 *Leis pontifícias*

Essas leis são aquelas que foram sancionadas pelos pontífices da Igreja e também pelos concílios. Embora de cunho religioso, também foram estabelecidas por pessoas, o que faz com que não sejam contadas entre as divinas. Sobre elas, Melanchthon aponta que, à medida em que “os pontífices legislam a respeito de litígios e de juízos, agem completamente como príncipes do mundo; além disso, quanto ao que pertencia a litígios e juízos também o direito divino submeteu os próprios sacerdotes às autoridades civis, aos reis e aos príncipes” (MELANCHTHON, 2018, p. 179; CR, 21, 130).

Entretanto, alguns príncipes coniventes forneceram direitos ímpios e enormemente tirânicos “relativos às imunidades das igrejas, às suas rendas etc” (MELANCHTHON, 2018, p. 179; CR, 21, 130). A caridade demandava que os mais ricos auxiliassem a necessidade pública. “Enquanto isso, proscvem e amaldiçoam com coisas terríveis a quem quer que exija de um sacerdote tributo, taxa ou outras coisas deste tipo que são coletadas em conjunto para a necessidade pública” (MELANCHTHON, 2018, p. 179; CR, 21, 130). Portanto, as leis dos sacerdotes a respeito das coisas públicas foram elaboradas com tirania, e contra a caridade. Por outro lado,

a respeito da fé nem os pontífices, nem os concílios, nem a igreja inteira tem o direito de mudar ou instituir qualquer coisa. Mas simplesmente devem ser exigidos os artigos de fé de acordo com o prescrito dos escritos sagrados. Também não deve ser tido por artigo de fé o que foi transmitido sem a Escritura. (MELANCHTHON, 2018, p. 179; CR, 21, 131)

O próprio apóstolo Paulo, de acordo com Melanchthon, recomenda algo a respeito de que o ensino bíblico não deve ser mudado; o texto que exemplifica isso é Gálatas 1.9, no qual está escrito que é amaldiçoado todo aquele que prega algo diferente do que já foi estabelecido nas Escrituras. Nesse sentido, todo espírito profético que discorda da Escritura é, segundo Melanchthon, mentiroso, fala contra a verdade. Aqui ele também cita I Timóteo 6.3, texto que aponta que aquele que ensina algo diferente da pregação de Cristo é um soberbo.

“Por fim, que não deve ser tido por artigo de fé o que pessoas humanas, ou a igreja, ou um pontífice, instituíram para além da Escritura” (MELANCHTHON, 2018, p. 181; CR, 21, 131). Sobre isso, o apóstolo Paulo também testemunha em II Timóteo 3.14, que é importante

permanecer naquilo que foi aprendido, sabendo de quem foi aprendido. Nesse âmbito, é necessário saber de onde se aprendeu, e nisso está a importância de examinar o ensino de acordo com a Escritura. “Pois só está estabelecido ter provindo do Espírito Santo aquilo que as Escrituras confirmam. O que é transmitido para além das Escrituras é ambíguo, se provém do Espírito de Deus ou de um espírito mentiroso” (MELANCHTHON, 2018, p. 181; CR, 21, 131). Paulo mais uma vez serve de base, com sua escrita em I Tessalonicenses 5.21, na qual instiga as pessoas a julgarem todas as coisas e a reterem apenas aquilo que for bom, mostrando que as coisas devem ser testadas e que o que não provém de boa fonte deve ser eliminado. Aqui, o espírito só pode ser testado de acordo com a Escritura; ela é a única medida de regra.

Acerca desse mesmo assunto, Melanchthon aponta aos leitores que “apressadamente atribui-se aos concílios a autoridade de instituir artigos de fé – ou o que possa se criar com tal termo – ainda que em todo o corpo do concílio não haja ninguém que possua o Espírito de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 181; CR, 21, 131). Aqui, ele traz exemplos bíblicos sobre como os sacerdotes de Baal profetizaram erroneamente, e também o exemplo dos sacerdotes que se opunham contra Jeremias e o Espírito de Deus e propunham em favor de si (conforme Jeremias 18:18). Para Melanchthon, não é de se espantar que em seu tempo ímpios e pessoas destituídas do Espírito de Deus também profetizassem,

porque o que é diferente do que o que a igreja papística diz hoje – conosco está a autoridade de instituir, o concílio é regido pelo Espírito Santo de modo imediato, de forma que não pode errar, as Escrituras Sagradas são obscuras e ambíguas e conosco está o direito e a capacidade de interpretá-las, e muitas coisas deste tipo. (MELANCHTHON, 2018, p. 183; CR, 21, 132)

Ora, segundo ele, já havia sido previsto que os príncipes da igreja errariam. Aqui ele cita várias passagens bíblicas<sup>123</sup>. Em seguida, Melanchthon questiona os leitores: “peço-te, por que crês mais no sínodo niceno do que no de Rimini? Acaso porque a autoridade do pontífice romano o aprovou?” (MELANCHTHON, 2018, p. 183; CR, 21, 132). Para ele é um erro preferir a autoridade do pontífice e do concílio no lugar da Escritura. Ele cita alguns concílios

---

<sup>123</sup> “Ezequiel 7.26: ‘A lei será perdida pelo sacerdote, e o conselho pelos anciãos’. Mateus 24.24: ‘Surgirão falsos cristos e falsos profetas, e darão grandes sinais’. Indica também a Escritura em Ezequiel 14.9 que, ainda que a assembleia dos concílios possua o Espírito de Deus de modo especial, ainda assim pode errar: ‘Quando um profeta tiver errado e tiver dito a palavra, eu, o Senhor, é que enganei aquele profeta.’ Também se remonta a 3 Reis, no último capítulo, I Reis 22.22: ‘Sairei e serei um espírito mentiroso na boca de todos os profetas.’ E que adianta discutir com muitas coisas, Paulo (em Gálatas 1.16) diz que ele não se contentou com carne e sangue; e nós queremos crer por carne e sangue?” (MELANCHTHON, 2018, p. 183; CR, 21, 132)



como exemplo<sup>124</sup>, e aponta: “aqui, como concílios disputam uns com os outros, é necessário que algum tenha errado” (MELANCHTHON, 2018, p. 185; CR, 21, 132).

Ao final, para ele, permanece a opinião inicial de que foi recebida apressadamente a opinião vulgar de que os concílios não podem errar. “Assim, como consta à luz meridiana da forma mais clara que concílios tanto erraram muitas vezes quanto podem errar, te pergunto, leitor: por que afinal deve ser tido por artigo de fé o que foi decretado por um concílio sem a aprovação da Escritura?” (MELANCHTHON, 2018, p. 187; CR, 21, 133). Os decretos dos concílios devem ser examinados de acordo com as Escrituras. Como ilustração, Melanchthon relaciona algumas passagens bíblicas: II Pedro 1.19, Isaías 8.20, I Coríntios 3.11<sup>125</sup>. Em seguida, menciona, como exemplo, que “foi decretado a respeito da transubstanciação do pão no corpo de Cristo, no sacramento, foi decretado a respeito do primado do papa, e isto contra constituições de sínodos antigos” (MELANCHTHON, 2018, p. 187; CR, 21, 134).

Todavia, Melanchthon questiona: como essas coisas, que foram produzidas sem o apoio das Escrituras, podem ser tidas como dogmas seguros? Se tanto os Apóstolos quanto Paulo comprovavam sua doutrina com as Escrituras? O próprio Cristo produziu a fé em si por meio das Escrituras, como se vê em João 8.16-17 e Deuteronômio 12.32<sup>126</sup>. Percebe-se, portanto, que “os profetas, Cristo, os apóstolos sabiam seguramente ser palavra de Deus o que ensinavam” (MELANCHTHON, 2018, p. 189; CR, 21, 134). Como conclusão, Melanchthon destaca que nada deve ser tido por artigo de fé se não for ensinado claramente pelas Escrituras.

Em seguida, ele levanta outra questão: “e a igreja ordenará a respeito de costumes, assim como de cerimônias?” (MELANCHTHON, 2018, p. 189; CR, 21, 134). Sobre os costumes, para ele, nada foi ordenado por pontífices ou por sínodos, “a não ser talvez que a costumes pertençam as leis papistas sobre guerras, litígios, celibato, as quais se são examinadas de acordo com a regra evangélica... o que pôde ser estabelecido de menos pio, por exemplo, pelos Citas?” (MELANCHTHON, 2018, p. 189-191; CR, 21, 134).

---

<sup>124</sup> Nas páginas 183-185 (CR, 21, 132-133).

<sup>125</sup> II Pedro 1.19: “Assim, temos ainda mais segura a palavra profética, e vocês fazem bem em dar atenção a ela, como a uma luz que brilha em lugar escuro, até que o dia clareie e a estrela da alva nasça no coração de vocês” (NAA, 2017, p. 933); Isaías 8.20: “À lei e ao testemunho! Se eles não falarem segundo esta palavra, jamais verão a luz do alvorecer” (NAA, 2017, p. 523); I Coríntios 3.11: “Porque ninguém pode lançar outro fundamento, além do que foi posto, o qual é Jesus Cristo” (NAA, 2017, p. 877).

<sup>126</sup> João 8.16-17: “E, se eu julgo, o meu juízo é verdadeiro, porque não sou só eu que julgo, mas eu e o Pai, que me enviou. Também na Lei de vocês está escrito que o testemunho de duas pessoas é verdadeiro” (NAA, 2017, p. 821); Deuteronômio 12.32: “Tudo o que eu lhes ordeno vocês devem observar; não acrescentem nem diminuam nada” (NAA, 2017, p. 148).

Já sobre as cerimônias, argumenta: “em princípio, para abarcar num só fardo tanto as questões morais quanto as cerimônias, não é lícito aos bispos mandar qualquer coisa além daquelas que foram transmitidas pelas Escrituras divinas” (MELANCHTHON, 2018, p. 191; CR, 21, 135). Pois o próprio Cristo envia seus discípulos para ensinar aquilo que ele tinha transmitido; Mateus 28.20 revela que a única opção para eles era ensinar tudo que Cristo apontou. Portanto, não se podem instituir novas leis e novos ritos. Não foi ordenado ensinar nada além do evangelho. Por isso, Melanchthon mais uma vez questiona: como os bispos comprovariam que tinham o direito de instituir leis? A resposta a isto é: “a Escritura priva da faculdade de instituir leis, quando ordena que nada seja nem acrescentado nem retirado da lei de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 191; CR, 21, 135).

No momento seguinte, Melanchthon trata do tema das tradições humanas, apontando que elas julgam somente a respeito das obras exteriores. “A Escritura condena as tradições muito frequentemente para que possa ser obscuro o que ela considere a respeito delas” (MELANCHTHON, 2018, p. 193; CR, 21, 135). Ele demonstra que as Escrituras as chamam de palha (Jeremias 23.28), as chamam de mentiras, sonhos, vômitos de impureza, escória (Isaías), e também de fornicações, carnes de asno (Ezequiel). Por fim, Melanchthon retoma a descrição de Paulo sobre de onde elas provêm: “nos últimos tempos alguns se separarão da fé atendendo a espíritos de erros e a doutrinas de demônios que dizem mentiras com hipocrisia e que têm sua consciência cauterizada, que proíbem casar, [que ordenam] abster-se de alimentos que Deus criou”; 1 Timóteo 4.1 (MELANCHTHON, 2018, p. 193; CR, 21, 135).

Segundo Melanchthon, é um espírito falaz que é autor das tradições do celibato, da distinção de alimentos, entre outros. Entretanto, ele ainda coloca: “mas o que mais são os cânones pontifícios a não ser tradições de celibato, de distinção de comidas e de semelhantes bobagens?” (MELANCHTHON, 2018, p. 193; CR, 21, 135). Sendo assim, para ele, as tradições humanas não podem amarrar as consciências. Nesse sentido, pergunta: pecam aqueles que violam o que pessoas humanas estabeleceram? E a resposta é: “as leis dos pontífices devem ser suportadas tanto quanto suportamos qualquer injúria ou tirania” (MELANCHTHON, 2018, p. 193; CR, 21, 136); os textos de Mateus 5.41 e Atos 5.24 comprovam isso. Portanto, essas tradições só devem ser suportadas até o ponto em que não causam perigos às consciências, “de modo que as tradições devem ser violadas quando obscureçam a fé, quando são ocasião para o pecado, de forma que não peca quem sem escândalo [as] viola com o juízo do espírito” (MELANCHTHON, 2018, p. 195; CR, 21, 136).

As próprias Escrituras, segundo ele, ensinam que as consciências não estão atadas a tradições humanas. Nesse sentido, cita: I Coríntios 3.21, I Coríntios 6.23, Colossenses 2.20 e

2.21-23, Jeremias 23.16<sup>127</sup>. Aqui Melanchthon comenta que Gerson (crítico de tradições eclesiásticas que lhe pareciam às vezes estar estrangulando a igreja; PREUS, 2014) concorda com ele que as consciências não podem ser atadas pelas tradições humanas; portanto, não peca aquele que viola uma tradição humana, a não ser que seja em caso de escândalo. Melanchthon ainda aponta que gostaria que Bernardo (escolástico) tivesse julgado melhor a respeito disso, mas não foi assim. Contudo, o espírito julgará com maior segurança; 1 Coríntios 2.15 indica que ele julga todas as coisas e que não é julgado por ninguém.

Melanchthon ainda acrescenta: “de que modo são as coisas que foram instituídas por concílios e por pontífices verdadeiramente não posso enumerar, nem quero repetir seja o conjunto do direito canônico, seja toda a história dos temas eclesiásticos” (MELANCHTHON, 2018, p. 197; CR, 21, 137). Ele traz apenas mais alguns exemplos, dentre eles o do sínodo de Niceia, no qual se estabeleceram algumas penitências – o que, segundo ele, obscureceu parte do evangelho, porque foi a partir daí que nasceram as ideias sobre satisfações<sup>128</sup>, que, por sua vez, adquiriram destaque sobre a graça. O que o evangelho atribuía à fé passou a ser atribuído às satisfações. “Por sua vez, os teologastros dos nossos tempos, seguindo a antiga tradição do sínodo niceno, tornaram as satisfações uma parte da penitência, erro de que manifestamente não se encontra outro mais prejudicial” (MELANCHTHON, 2018, p. 199; CR, 21, 137). Para Melanchthon, isso provocou agitação nas consciências piedosas e fez muitas almas se perderem.

Melanchthon continua seu questionamento: “o que significam o amor fraterno e a simplicidade cristãos, já que o cristianismo está dividido em tantos modos de viver? Uns são leigos, outros monges, outros clérigos, e entre estes há inúmeros sub-grupos que talvez pudessem ser tolerados, se não se combatesse por zelos e ambição” (MELANCHTHON, 2018, p. 199; CR, 21, 137). E aqui ele traz um outro exemplo: “a alguns modos de viver foi acrescentado um fardo intolerável, o celibato” (MELANCHTHON, 2018, p. 199; CR, 21, 138). O mesmo foi legislado no sínodo de niceno. Porém,

---

<sup>127</sup> “1 Coríntios 3.21 ‘Toda as coisas são vossas, seja Paulo, seja Apolo’; isto é, nem Paulo, nem Cefas tem autoridade de obrigar vossas consciências. 1 Coríntios 6.23 ‘Fostes comprados com valor, não queirais vos tornardes servos de pessoas humanas’. Colossenses 2.20 ‘Pois se estais mortos junto com Cristo, por que, como se vivendo no mundo até agora, sois atormentados por tradições?’ E acrescenta Colossenses 2.21-23: ‘Não tocarás, não provarás, não terás contato – isto tudo existe para a destruição pelo próprio uso conforme preceitos e doutrinas de pessoas humanas, que são as que tem um certo jeito de sabedoria - com superstição e com humildade, e não poupando o corpo - sem outro valor, o que se deve à necessidade da carne.’ Jeremias 23.16: ‘Não queirais ouvir as palavras dos profetas que vos profetizam e vos engam, falam visões do seu coração, não a respeito da boca do Senhor.’” (MELANCHTHON, 2018, p. 195; CR, 21, 136)

<sup>128</sup> Essas, segundo Eduardo Gross (2018), tradutor dos Loci de 1521 para o português, se referem à teoria doutrinária de que certas práticas penitenciais humanas poderiam servir de satisfação a Deus para compensar pecados cometidos (MELANCHTHON, 2018, p. 197, nota bb).

no capítulo 7 aos Coríntios {1 epístola, 7.25}, onde Paulo discute a respeito da virgindade, ele não ousa ordenar nada, para que não constrangesse, e quer com isso que se escolha por meio de que [todos] possam servir a Deus sem outra distração e com assiduidade, constante em relação ao Senhor sem estorvo, pois assim diz o apóstolo. (MELANCHTHON, 2018, p. 199; CR, 21, 138)

Portanto, Paulo não ordena o celibato, mas o chama de tradição dos demônios. E, conforme I Timóteo 4.1 revela, muitos vão abandonar a fé por obedecerem aos espíritos enganadores e aos ensinamentos dos demônios.

Finalmente, “também a eucaristia foi exilada ao âmbito de um certo tipo de pessoas, ao dos sacerdotes, e o que Cristo queria que fosse comum a todos os piedosos agora é usurpado somente pelos sacerdotes” (MELANCHTHON, 2018, p. 201; CR, 21, 138). Assim, o fruto da missa e o poder da eucaristia foram obscurecidos. Agora, para Melanchthon, a eucaristia é apenas um comércio dos sacerdotes, “uma vez que foi inventado por Satanás que é necessário que haja sacerdotes que sacrifiquem em favor do povo, missas possam ser vendidas e outras coisas deste tipo” (MELANCHTHON, 2018, p. 201; CR, 21, 138). Para ele, a utilidade da missa se perdeu quando se dividiram as condições de vida entre sacerdotes e leigos. Logo, a conclusão é: “vês nestes exemplos que nenhuma tradição tenha aparentemente sido tão piedosa que não venha a existir como um grande mal para a causa cristã” (MELANCHTHON, 2018, p. 201; CR, 21, 138).

Para resumir a questão, as leis humanas são divididas entre civis e pontifícias. As civis foram estabelecidas pelas autoridades a níveis públicos, e as pontifícias foram estabelecidas pelos pontífices e pelos concílios no âmbito da Igreja. Ambas têm como base as leis morais encontradas nas Escrituras, que, por sua vez, recuperam aquela lei natural, infundida por Deus nos seres humanos. A partir disso, tais leis são estabelecidas, obviamente pelos seres humanos, visando manter a paz e o bom convívio.

Sobre as leis de âmbito eclesiástico, Albrecht (2013, p. 44) comenta: “[...] quando tratam de litígios e julgamentos, são semelhantes às civis, e 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”. Observa-se, então, que Melanchthon faz uma grande crítica a essas que são pontifícias, pois apenas trazem algo que já foi dado, e muitas vezes até mesmo vão contra as Escrituras. Perdem, então, todo o valor.

As leis humanas, por seu turno, devem ser aquelas que, em concordância com as Escrituras, são estabelecidas no âmbito civil, sem acrescentar nada àquilo que já foi dado por

Deus, mas apenas confirmando. Dessa forma, as leis humanas devem retomar as divinas – a saber, as morais dadas no decálogo, as mais elevadas dentre todas. Essas divinas, por sua vez, resgatam a lei natural, que em Melanchthon é a base para todos os tipos de lei. Portanto, “[...] não foi em vão que Deus incutiu as leis da natureza nas mentes humanas. Ele queria que a explicação delas fosse visível nos escritos e obras dos sábios, e queria que estas fossem a regra para reinos e julgamentos” (MELANCHTHON, 1999, p. 387).

Em Melanchthon, portanto, tanto as leis divinas (nas quais estão inseridas as leis morais) quanto as leis humanas retomam a lei natural, que são o fundamento para as demais. É nesse sentido que ele traz o exemplo dos princípios que são compartilhados na matemática, enquanto noções comuns ou preconceções. Tal qual na matemática, no âmbito moral também se tem esses princípios comuns, dados pela lei natural. Ou seja, não se deve considerar as leis divinas ou as humanas como desconectadas das leis naturais que foram “impressas nas mentes humanas por Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 137; CR, 21, 117).

### **3.1.4 Sobre as três divisões da lei (naturais, divinas e humanas)**

É importante, ainda, fazer uma breve reflexão sobre as divisões feitas por Melanchthon no âmbito da lei. Nesse sentido, Rieth (1997) e Peterson (2012) fornecem contribuições importantes. As leis naturais são infundidas nos seres humanos por meio dos axiomas fundamentais, e apontam para a lei moral, dada por Deus a todas as pessoas e às leis humanas. Ela é, em última análise, a base. Já sobre as divinas e humanas, que retomam as naturais, tem-se: “a lei de Deus determina o ser e o agir do ser humano e exige obediência integral. Neste sentido, ela deve ser diferenciada das leis humanas, que apenas exigem obediência externa” (RIETH, 1997, p. 229). Ou seja, a lei de Deus exige tanto o comportamento exterior quanto os afetos do coração. Por isso, é uma lei que requer o que Rieth (1997) chamou de obediência integral. Já as leis humanas, para ele, não levam em conta os afetos do coração, mas apenas requerem esse comportamento exterior correto, de forma a não afetar a ordem pública.

É importante observar o que Rieth (1997) pontua sobre as leis divinas e humanas. Elas se associam àqueles dois usos já estabelecidos por Lutero e apropriados por Melanchthon: o uso teológico, por meio do qual a lei divina revela o pecado do ser humano; e o uso civil, que diz respeito às leis humanas, apontando somente para essa prática que é “externa e fragmentária” (RIETH, 1997, p. 230), de forma que possibilite a convivência humana. Mas essa diferenciação, com esses termos, ainda não está nos *Loci* de 1521, sendo citada aqui apenas

para se ter uma ideia dos desdobramentos que a reflexão alcançará posteriormente no pensamento do autor.

Já Peterson (2012) afirma que a lei natural é infundida nos seres humanos por Deus, e é “a base sobre a qual os humanos formam a sociedade” (PETERSON, 2012, p. 117)<sup>129</sup>. A lei divina é aquela dada por Deus no decálogo e nas Escrituras, ou seja, a lei moral. Melanchthon, segundo Peterson (2012, p. 118), “estava confiante de que tanto a lei natural quanto a divina direcionariam os humanos para os mesmos tipos de comportamento”<sup>130</sup>, uma vez que essa lei gravada no interior dos seres humanos seria adequada para moldar a moral humana. Mas essas duas leis, segundo ele, se diferenciam na forma como as pessoas se colocam em conformidade com elas: “de acordo com Melanchthon, a obediência à lei natural exige apenas um certo conjunto de comportamentos, ou, como Melanchthon poderia colocar, a lei natural exige apenas obediência externa. A obediência à lei divina, por outro lado, depende não apenas de suas ações, mas da afeição que as motiva” (PETERSON, 2012, p. 118)<sup>131</sup>.

Para concluir, as leis humanas serão um reflexo dessas outras duas, no âmbito civil e social. Atuam apontando a moralidade que deve ser seguida pela sociedade. Deve-se observar que, para Rieth (1997), a lei de Deus exige o comportamento exterior e os afetos, enquanto a lei humana exige apenas o comportamento exterior necessário. Peterson (2012) aponta, de igual forma, que a lei de Deus exige afetos e ações, mas, na sua interpretação, é a lei natural que demanda apenas certos comportamentos. O que fica claro aqui é que esse comportamento exterior é exigido primeiramente pela lei natural e, em consequência disso, é então exigido também pelas leis humanas. Já a lei de Deus exige ambos, afetos e ações corretas. Portanto, das três leis dadas, uma se refere a afetos e ações, a saber, a de Deus, e as outras duas se referem apenas ao comportamento correto, a saber, a natural e as humanas.

Nesses tópicos de Melanchthon foi possível ver, portanto, que a lei “é uma sentença pela qual tanto as boas coisas são prescritas quanto as más são proibidas” (MELANCHTHON, 2018, p. 135; CR, 21, 116). Nesse sentido, segundo Melanchthon, existem três tipos de leis: naturais, divinas e as humanas. A lei natural é aquela gravada no ânimo do ser humano, uma consciência que acusa ou defende. As leis divinas são aquelas que foram estabelecidas por Deus nas Escrituras, que fazem referências àquelas leis que são naturais. Estas que são divinas podem ser morais (são as que se encontram no decálogo e não foram revogadas; é neste ponto que

<sup>129</sup> “The basis upon which humans form society.”

<sup>130</sup> “Was confident that both natural and divine law would direct humans to the same types of behavior.”

<sup>131</sup> “[...] according to Melanchthon, obedience to [...] natural law demands only a certain set of behaviors, or as Melanchthon might put it, natural law calls merely for outward obedience. Obedience to divine law on the other hand depends not merely upon one’s actions, but upon the affection which motivates them.”

Melanchthon fala sobre os conselhos e os votos dos monges), jurisdicionais (que dizem respeito às causas, julgamentos e penas, e não se encontram nos escritos evangélicos) e cerimoniais (que são as regras a respeito dos ritos, que apontavam para Cristo, mas que com a vinda dele perderam sua relevância). Por fim, as leis humanas são todas aquelas que foram instituídas pelos homens. Elas podem ser civis (aquelas que as autoridades sancionam no âmbito público) ou pontificias (feitas pelos pontífices para legislar a respeito de litígios e juízos).

### 3.2 EVANGELHO

Logo após a exposição da lei, Melanchthon passa a tratar da exposição do evangelho e, conseqüentemente, aborda a relação entre esses temas. Ele faz isso nos tópicos seguintes aos da lei, que são: “A respeito do evangelho”/ *De evangelio*, “O que é o evangelho”/ *Quid evangelio*, “A respeito do poder da lei”/ *De vi legis*, “A respeito do poder do evangelho”/ *De vi evangelii*, “A respeito da graça”/ *De gratia*. Portanto, seguindo os tópicos de Melanchthon, este ponto da dissertação buscará mostrar o que é o evangelho, o que é a graça, qual é o poder da lei e do evangelho e qual é a relação que existe entre os conceitos de lei e de evangelho.

Essa metodologia utilizada por Melanchthon em seus *Loci*, de primeiro apresentar a lei e depois o evangelho, já é um primeiro ponto que revela que um assunto não pode ser tratado sem o outro; um pressupõe o outro. Ou seja, o evangelho não é compreendido sem a lei, e a lei também não deve ser abordada se em seguida não for para se falar do evangelho. Foi por isso que antes de tratar do tópico do evangelho, ele se dedicou ao tópico da lei. Isso, por si só, já aponta o fato de que esses são temas que existem em uma relação.

Nesse sentido, em vista desses dois conceitos-chave do autor, como já se viu a respeito da lei, agora é necessário ter em mente que o evangelho “deve ser completamente distinguido da lei. Ele não se põe acima da lei e também não suspende as leis humanas. Pelo contrário, as confirma” (RIETH, 1997, p. 230). Uma vez que o evangelho é distinguido da lei, sem a contradizer ou a suspender, mas confirmando-a, faz-se necessário trazer os devidos apontamentos sobre ele.

#### 3.2.1 O que é o evangelho?

No tópico “O que é o evangelho”, Melanchthon traz uma definição clara:

Assim como a lei é o meio pelo qual as coisas corretas são ordenadas, pelas quais o pecado é mostrado, assim o evangelho é a promessa da graça ou da misericórdia de Deus, e de fato o perdão do pecado e o testemunho da benevolência de Deus em nosso favor, por cujo testemunho nossos ânimos seguros a respeito da benevolência de Deus creiam perdoada a eles toda a culpa, e re-erguidos amem, louvem a Deus, se comprazam e exultem em Deus [...]. (MELANCHTHON, 2018, p. 207; CR, 21, 140)

Em outras palavras, o evangelho contém uma promessa de graça, de bênção, de misericórdia, de perdão dos pecados, bondade de Deus em favor dos homens e apagamento da culpa. E é exatamente a anunciação dessas questões que é chamada de evangelho. Sendo assim, ele é, então, esse anúncio, esse testemunho. Nesse sentido, Rieth (1997, p. 230) aponta que segundo “Lc 24.47 o evangelho é pregação de arrependimento e perdão de pecados”; e, segundo Kusakawa (1995, p. 66), ele é o ensinamento “a respeito da vida espiritual e da justificação aos olhos de Deus”<sup>132</sup>. Em suma, o evangelho nada mais é, de acordo com Melanchthon, que o anúncio das promessas.

Essas promessas podem ser tanto de bênçãos eternas, como as ligadas à graça, ao perdão e à salvação, quanto como podem ser promessas de assuntos temporais, como a que foi feita a Noé e as que dizem respeito à terra. Estas, entretanto, não falam meramente de coisas terrenas, mas prefiguram aquelas que são espirituais e estão diante de Deus, revelando sua benevolência. Portanto, “são somente figuras das promessas espirituais, mas em si mesmas são testemunhos da graça e da misericórdia de Deus, de tal modo que consolem e elevem nossas consciências para que elas glorifiquem a Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 211; CR, 21, 142).

Uma reflexão ímpar de Melanchthon acerca do evangelho é sua percepção de que ele é o anúncio das promessas que têm como garantia o próprio Cristo. Ou seja, o evangelho não diz respeito a meras promessas humanas, mas sim a promessas que advém do próprio Deus, que oferece Cristo como validação, imputando a Ele a possibilidade de estabelecimento de cada uma das coisas que foram prometidas. Isso “inicialmente foi revelado de modo obscuro, mais tarde muitas vezes de forma mais clara” (MELANCHTHON, 2018, p. 207; CR, 21, 140).

Apontado tudo isso, é preciso ter em mente que, em Melanchthon, o evangelho segue a fórmula da graça, uma vez que é por intermédio dela que são possíveis todas as promessas. Cabe, agora, portanto, uma explicação a esse respeito. Por isso, a seguir será explorada a sua definição e será feito um contraponto do pensamento da reforma com o pensamento escolástico a seu respeito.

---

<sup>132</sup> “Of spiritual life and of justification in the eyes of God.”



### 3.2.2 Graça

Para Melanchthon, de forma muito simplificada, graça não é nada mais do que favor. E ele faz questão de defini-la exatamente com esse termo, que para ele é simples, mas preciso. Segundo ele, se o termo favor fosse usado no lugar de graça, não haveria tanta confusão com relação a esse tema. Nessa parte, nos *Loci* de 1521, quando ele define graça como favor, tem-se como exemplo o texto de Êxodo 33.12, em que Deus disse a Moisés: “Achaste graça diante de mim” (MELANCHTHON, 2018, p. 259; CR, 21, 158). Aqui, segundo Melanchthon, sem nenhum prejuízo de sentido, a palavra “graça” poderia ser substituída por “favor”, no sentido de que Moisés encontra favor/ bondade e benefício diante de Deus.

Tem-se, então, que “nos Escritos Sagrados a graça designa o favor, e é a graça ou o favor em Deus com que envolveu os santos” (MELANCHTHON, 2018, p. 259; CR, 21, 158). Ela está em Deus e envolve os santos. Graça é a bondade de Deus para com as pessoas, a vontade de Deus que se compadece dos humanos pecadores, perdidos e necessitados.

Em meio a essa definição básica e clara sobre graça, Melanchthon traz a seguinte afirmação: “o vocábulo ‘graça’ não significa, portanto, alguma qualidade em nós, mas antes a própria vontade de Deus, ou a benevolência de Deus com respeito a nós” (MELANCHTHON, 2018, p. 259; CR, 21, 158). Essa frase representa exatamente o resumo do pensamento de Melanchthon sobre o tema, e a crítica que ele faz aos escolásticos.

Para os escolásticos, a graça era uma qualidade que existia nas pessoas. De forma resumida, de acordo com Hägglund (1999, p. 164), a graça dizia respeito a um “poder interno que acentua as qualidades naturais do homem e lhe confere virtudes sobrenaturais”, capacitando-o para as boas obras. A questão, então, era que os escolásticos viam a graça como algo infuso nas pessoas, e não como algo (ou um favor) dado por Deus. Nisso está a grande diferença entre os escolásticos e os reformadores. É nesse sentido, então, que Melanchthon profere algumas acusações aos escolásticos. Diz ele, por exemplo: “abusaram do sacro santo vocabulário da graça tão abominavelmente quando a empregam pela qualidade que haveria nas almas dos santos” (MELANCHTHON, 2018, p. 257; CR, 21, 157).

Para ele, os tomistas foram os que defenderam isso de forma mais enfática. Eles “assumiram haver na natureza da alma a qualidade da graça, a fé, a esperança, o amor fraterno entre as potencialidades da alma” (MELANCHTHON, 2018, p. 257; CR, 21, 157). Mas para Melanchthon nada disso pode estar correto, por isso ele sugere aos leitores que supliquem para que “o Espírito de Deus revele seu evangelho aos nossos corações” (MELANCHTHON, 2018, p. 257; CR, 21, 157).

Nesse momento, em que Melanchthon defende que a graça não é uma qualidade nos seres humanos, mas sim a própria vontade de Deus, ele aproveita para trazer a distinção entre dom e graça. O argumento é fundamentado a partir de Romanos 5.15: “Se pelo delito de um muitos morreram, muito mais a graça de Deus, e o dom na graça, naquela que é de uma pessoa humana, Jesus Cristo, transbordou em muitos” (MELANCHTHON, 2018, p. 259; CR, 21, 158). Aqui o apóstolo chama de graça o favor de Deus, “pelo qual Ele envolveu a Cristo, e em Cristo, e por causa de Cristo, todos os santos” (MELANCHTHON, 2018, p. 259; CR, 21, 158). Então, porque é favorável, Deus derrama seus dons sobre aqueles pelos quais se compadeceu. Nesse sentido, “[...] o dom de Deus é o próprio Espírito Santo, que Deus derrama nos seus corações” (MELANCHTHON, 2018, p. 259-261; CR, 21, 158). Alguns versículos bíblicos confirmam isso, como João 20.22, Romanos 8.15 e Gálatas 5.22<sup>133</sup>.

Sendo assim, o que Melanchthon se propõe a fazer é usar a terminologia da graça segundo a Escritura, e não como fazem os escolásticos (que a tomam como uma qualidade). E, de acordo com a Escritura, graça é “‘favor’, ‘misericórdia’, benevolência gratuita de Deus em favor de nós. Um dom, o próprio Espírito Santo, derrama a si mesmo nos corações de que se apiedou. Os frutos do Espírito Santo são fé, esperança, amor fraterno e demais virtudes. E isto, pois, a respeito do termo ‘graça’” (MELANCHTHON, 2018, p. 261; CR, 21, 159).

Sob tal perspectiva, graça nada mais é do que favor, do que perdão e remissão do pecado oferecidos por Deus e recebidos pelos homens. E é o dom do Espírito Santo que vem, regenera e santifica os corações. Dessa forma, “o evangelho promete tanto a graça como o dom” (MELANCHTHON, 2018, p. 261; CR, 21, 159). A Escritura indica um versículo que resume tudo, Jeremias 31.33: “Depois daqueles dias, diz o Senhor, darei a minha lei em suas entranhas, e a escreverei em seu coração” (MELANCHTHON, 2018, p. 261; CR, 21, 159). Já com relação mais especificamente à graça, no versículo seguinte, v. 34, tem-se: “Todos me conhecerão, do menor deles até o mais elevado, diz o Senhor, porque me tornarei propício em relação à iniquidade deles, e não recordarei mais os pecados deles” (MELANCHTHON, 2018, p. 261; CR, 21, 159).

Neste ponto tem-se, portanto, de maneira simplificada que o evangelho é o anúncio, é a promessa da graça. A graça é o favor de Deus para com os seres humanos, e não uma qualidade

---

<sup>133</sup> “João 20.22 ‘Ele assoprou e disse: Recebei o Espírito Santo.’; Romanos 8.15 ‘Recebestes o espírito da adoção de filhos, no qual clamamos Abba pai.’ ‘Por outro lado, as obras do Espírito Santo estão nos corações dos santos, a fé, a paz, a alegria, o amor fraterno, etc’. – aos Gálatas 5.22” (MELANCHTHON, 2018, p. 261; CR, 21, 158)

humana. Por meio da graça é derramado nos corações o dom do Espírito Santo. Por fim, todo este assunto diz respeito a perdão, remissão dos pecados e aceitação das pessoas por Deus.

Essa visão do evangelho enquanto anúncio e da graça enquanto favor culmina “na mensagem da aceitação do pecador crente exclusivamente pela fé, graças a Cristo” (SCHEIBLE, 2013, p. 146). E, segundo Scheible (2013), essa é exatamente a causa central da Reforma. Os reformadores rejeitavam qualquer tentativa de se conseguir esse bem por mérito humano, conforme os escolásticos defendiam. A “certeza da salvação somente é concedida pela graça concedida” (SCHEIBLE, 2013, p. 146). Essa frase até pode parecer redundante, mas é importante destacar que tanto Melanchthon quanto Lutero e os reformadores viam a salvação e a graça como coisas que eram concedidas. Portanto, a visão da graça implica diretamente na visão que se tem de salvação.

### **3.2.3 O poder da lei e o poder do evangelho**

Melanchthon trata dos temas do poder da lei e do poder do evangelho para revelar tanto o serviço de um quanto do outro. Observe-se o que ele aponta: “[...] como a razão do pecado não é compreendida senão a partir das fórmulas das leis, assim também não pode ser conhecida a força da graça a não ser a partir da descrição do evangelho” (MELANCHTHON, 2018, p. 203; CR, 21, 139). Portanto, se a lei serve para revelar o pecado, o evangelho serve para revelar a graça. Aí está a função de um e de outro. Dá-se, agora, um panorama sobre essas funções.

Começando com o poder da lei, a Escritura “chama a lei de força da ira, do pecado, de cetro do supervisor, de raio, de trovão”. Já à razão humana “chama de correção dos vícios e de ensino para viver” (MELANCHTHON, 2018, p. 227; CR, 21, 147). São diferentes entendimentos de um mesmo assunto. Então, para que seja possível debater com exatidão a respeito da lei, Melanchthon compara entre si dois tipos de pessoas. São estas: as que veem a lei de uma forma carnal e as que veem a lei a partir de uma perspectiva bíblica e espiritual. Nesse sentido, o verdadeiro poder e serviço da lei só operará nas pessoas do segundo tipo.

Sobre o primeiro tipo, os que compreendem a lei de uma forma carnal, são “cegos, nem percebem exigir ela coisas impossíveis, os que não veem nem pecado, nem lei, nem justiça” (MELANCHTHON, 2018, p. 227; CR, 21, 147). Aqui, Melanchthon recupera que Paulo chama esta de “justiça a partir das obras da lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 227; CR, 21, 147). Isso diz respeito àqueles que quando ouvem a lei começam a realizar suas obras “e oferecem à lei as mãos, os pés, a boca, mas não oferecem o coração” (MELANCHTHON, 2018, p. 229; CR, 21, 147). Eles se acham tão santos que até preferem estar sem a lei. Os prazeres, as riquezas e

as honras ainda lhes agradam. Para Melanchthon, eles carecem de fé, ou seja, “o coração deles nada entende de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 229; CR, 21, 147). Essas pessoas são as que se desviam, conforme o Salmo 14.3, que mostra que todos se extraviaram e se corromperam, não havendo um sequer que faça o bem. Eles não temem a Deus, não creem e se voltam às suas próprias decisões. Buscam a justificação mediante as obras, mas “a Escritura muitas vezes censura este tipo de praticantes de iniquidade” (MELANCHTHON, 2018, p. 229; CR, 21, 148). Já de acordo com o Salmo 5.10, nesse tipo de pessoas não existe retidão, e seu interior é apenas vacuidade.

Entretanto, conforme Melanchthon aponta, a lei não tem nada a ver com esse tipo de indivíduos. Pois eles “vivenciam as leis a partir de uma compreensão falsa e carnal, por isso neles a lei não pode realizar o que deveria” (MELANCHTHON, 2018, p. 229; CR, 21, 148). Essas pessoas, a partir da lei, elaboram ídolos, imagens e sombras das virtudes carnis. Elas carregam o afeto carnal para simular boas obras. Não são capazes de enxergar a doença de sua alma. “E há uma soberba, uma pompa, uma obstinação, um amor próprio incrível neste tipo [de gente]. Falta tanto para que satisfaçam a lei, que ninguém está mais longe da lei [do que eles]” (MELANCHTHON, 2018, p. 229; CR, 21, 148). Existem, segundo Melanchthon, vários exemplos bíblicos acerca de pessoas desse tipo: em Lucas 18.11 – ladrões, injustos e adúlteros; em Isaías 28.15 – pessoas da tribo de Efraim, descritas como ébrios; em Jeremias 6.15 – aqueles que não ficam com vergonha de cometer abominação; e em Mateus 7.23 – os praticantes de iniquidade.

Ainda sobre esses tipos de pessoas, o autor traz o exemplo do Apóstolo Paulo, que foi assim antes de se converter. O próprio apóstolo afirmou em Romanos 7.9: “eu certa vez vivi sem lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 231; CR, 21, 148). Ou seja, nesse tempo Paulo se portava como sendo superior no que se referia à lei, ele superava todos os seus iguais na hipocrisia das obras. A lei não o “admoestava, não acusava, não condenava” (MELANCHTHON, 2018, p. 231; CR, 21, 148). Da mesma forma são todas as pessoas que por meio das capacidades naturais tentam representar a lei. Mas essas pessoas “não entendem nem a lei nem as suas capacidades” (MELANCHTHON, 2018, p. 231; CR, 21, 148). Mais uma vez Melanchthon cita Paulo, desta vez em 2 Coríntios 3.13, onde é descrito que tais indivíduos são os que contemplam somente as costas de Moisés, vendo somente sua face velada; eles apreciam Moisés com o coração coberto, “isto é, não veem através da lei o que a lei determina – que nós nada somos a não ser pecado e maldição” (MELANCHTHON, 2018, p. 231; CR, 21, 148).

Essas pessoas que vêm a lei de forma carnal observam as sentenças e começam a praticá-las com suas próprias forças, com as obras de suas mãos. Eles não entendem que não são

capazes de praticar tudo que a lei exige, uma vez que o que ela exige são coisas impossíveis aos caídos e pecadores. Sendo assim, ao invés de verem seu próprio pecado, decidem focar nas obras que precisam fazer. Elas não oferecem seu coração com seus afetos a Deus, mas tentam justificar-se com suas obras. Pessoas desse tipo, para Melanchthon, não entenderam, de fato, a lei.

A partir disso, observa-se que são de um segundo tipo as pessoas que olham para a lei por meio de uma perspectiva que não é aquela carnal. Para elas, “a lei é a força do pecado, a força da ira, etc” (MELANCHTHON, 2018, p. 233; CR, 21, 149). Para essas pessoas Deus revela a lei e mostra o coração, “aterroriza e deixa perplexos com a sensação do seu pecado” (MELANCHTHON, 2018, p. 233; CR, 21, 149). É nelas, portanto, que Deus opera a lei. Nos hipócritas a lei não faz nada, mas ela opera de forma verdadeira e própria naqueles em quem se mostra o pecado. “Porque o que verdadeiramente se dá é feito por Deus, e a Escritura chama esta obra de juízo, de ira de Deus, de furor de Deus, de aparição, de vulto da ira, etc” (MELANCHTHON, 2018, p. 233; CR, 21, 149). Sobre isso, Melanchthon cita passagens bíblicas que se referem às pessoas que ouvem a Deus e tremem: Salmo 97.2-5; Salmo 76.9, Zacarias 2.13, Isaías 11.4 e Habacuque 3.6.

Dessa maneira, “a lei e a obra da lei é matar e condenar, mostrar a raiz do nosso pecado e deixar[-nos] perplexos” (MELANCHTHON, 2018, p. 233; CR, 21, 149). A lei mortifica não só a avareza ou o desejo, mas o princípio de todos os males, o amor próprio, o juízo da razão, o que de bom a natureza humana pareça possuir. Ou seja, quando o ser humano enxerga a lei a partir dessa perspectiva ele não vê somente o seu erro mediante o ato, mas passa a não ser mais capaz de se perceber como bom e de contemplar suas próprias obras. Não é somente seu exterior que é levado em conta, mas também seu interior. Agora ele percebe que tanto ele mesmo quanto seus feitos nada são diante da lei e do próprio Deus. Tudo que eles são e fazem está contaminado pelo pecado e, portanto, tudo de bom que a natureza humana poderia parecer possuir é igualado a nada.

Assim, para Melanchthon, se torna manifesto o quanto as virtudes morais fedem. Nesse sentido, ele iguala a justiça dos santos com os panos contaminados pela menstruação; é algo, portanto, desprezível e descartável. Alguns textos são citados para comprovar isso: Êxodo 34.7, Naum 1.3, Salmo 142.2, Salmo 6.2, Isaías 38.13 e João 1.17. Todos eles apontam para o fato de que diante de Deus ninguém é inocente. Assim, quando as pessoas se deparam com a lei e passam a praticar suas obras, fazem com que se tornem, elas mesmas, autoras da hipocrisia. Então, se a função da lei não é apontar para as obras, Melanchthon traz um exemplo de qual é de fato o papel dela, citando Paulo em Romanos 7, que dissertou da seguinte forma: “Não

reconheci o pecado a não ser através da lei. Pois eu desconheceria a concupiscência, se a lei não ensinasse: não terás concupiscência” (MELANCHTHON, 2018, p. 235; CR, 21, 150). Também cita o capítulo 3.20: “através da lei há o reconhecimento do pecado” (MELANCHTHON, 2018, p. 235; CR, 21, 150).

Por meio de tudo isso, observa-se que o poder da lei nada mais é do que revelar o pecado. Aqui, o humanista e reformador aponta que os hipócritas acreditam que providenciam a justiça por meio da lei, mas a lei só pode mostrar o pecado do coração. Melanchthon concorda com Paulo quando este diz que o pecado, através do mandamento, tornou efetiva nos seres humanos toda a concupiscência. Ou seja, quando se começa a sentir o peso da lei, uma vez que por meio dela nada se realizou, então a concupiscência começa a falar contra o juízo e a vontade de Deus. Sem a lei, o pecado estaria morto. Mas uma vez que ela mostra o pecado no coração, a sensação do pecado aterroriza e fermenta. Aqui está a importância e a função da lei.

Novamente Melanchthon cita a parte em que Paulo diz: “pois certa vez vivi sem a lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 237; CR, 21, 150). Ou seja, nesse tempo ele se via como justo ao praticar suas obras, portanto não vivia a lei e nem o pecado. Dessa forma o pecado descansava. Mas ele narra: “quando o mandamento tinha aparecido, o pecado reviveu; eu, entretanto, morri, isto é, quando Deus já tinha mostrado para mim o pecado pela lei, o pecado foi despertado, eu fiquei perplexo, terrificado, tremi, em resumo, morri. E então de fato apareceu qual era o poder da lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 237; CR, 21, 150). Logo, como dito, o poder da lei é revelar o pecado, o que, por sua vez, mata. Melanchthon, portanto, explica que a lei foi publicada para que fosse possível viver, mas, uma vez que é impossível cumpri-la, ela é um órgão da morte.

Mas então Melanchthon questiona: por que a lei terá matado? E a resposta é: “a lei é espiritual, isto é, exige coisas espirituais – verdade, fé que glorifica a Deus, amor de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 237; CR, 21, 150). Mas o homem é “carnal, incrédulo, desconhecedor de Deus, néscio, cheio de amor próprio, etc” (MELANCHTHON, 2018, p. 237; CR, 21, 150). A lei mata porque exige de alguém carnal algo que é espiritual, e a concretização disso jamais será possível. Para sustentar tal visão, Melanchthon cita diversas passagens espalhadas nas Escrituras, tais como 1 Coríntios 15.56 e 2 Coríntios 3.5-8. Por meio delas, observa-se que o pecado não aterrorizaria se não fosse mostrado pela lei. Ele só é eficaz dessa maneira. Existe aqui uma importante diferença entre a lei e o espírito: a primeira mata, o segundo vivifica. Sendo assim, o ministério da morte é a lei (que ao revelar o pecado mata a consciência), e o ministério do espírito é o evangelho (que vivifica as mentes aterrorizadas).

Melanchthon ainda aponta que as figuras da Escritura ensinam que esse é o poder da lei. Por exemplo, Êxodo 19 mostra o momento em que Deus traz a lei ao povo, e nesse momento o povo se aterroriza com várias imagens (trovão, fumaça, raio, nuvens, clamor da trombeta). Tais imagens, por sua vez, revelam os terrores das consciências abatidas. O povo, então, levanta a voz da consciência caída, dizendo: “não fale o Senhor conosco, para que não ocorra que morramos” (MELANCHTHON, 2018, p. 241; CR, 21, 152). Aqui, logo em seguida, Moisés, de forma admirável, conforta o povo: “não queirais temer, pois Deus vem a fim de que vos prove, e a fim de que o seu terror esteja em vós, e não pequeis” (MELANCHTHON, 2018, p. 241; CR, 21, 152). Essa é a voz evangélica de Moisés que ajuda a consciência a suportar o juízo (entretanto, sobre isso, Melanchthon falará mais claramente a seguir). Mas eis o motivo pelo qual Moisés só se mostrava com a face velada: porque os olhos e a mente humana não suportam a luz divina. Pois a glória de Deus torna o coração humano perplexo. “O juízo de Deus é este reconhecimento do pecado” (MELANCHTHON, 2018, p. 241; CR, 21, 152).

Melanchthon, então, conclama para que “a partir daqui eliminem-se as atrições sofisticadas e as contrições simuladas, eliminem-se as consciências cauterizadas dos hipócritas” (MELANCHTHON, 2018, p. 241; CR, 21, 152). Quando Melanchthon fala de atrições e contrições ele está se referindo aos tipos de arrependimentos ensinados pelos escolásticos. Nesse sentido, a atrição é como uma dor imperfeita, que se refere ao “desgosto ou o pesar dos pecados cometidos pelo temor aos castigos divinos, eternos ou temporais, ou ainda pela torpeza do pecado como ofensa ao Altíssimo” (DESTÉFANI, 1934, p. 80). Portanto, é um arrependimento imperfeito, motivado somente pelo medo da punição. Já a contrição é uma dor perfeita, “é o desgosto ou o pesar dos pecados cometidos, porque são uma ofensa a Deus, nosso Pai, infinitamente bom e amável, e a causa da paixão e morte de Jesus Cristo, Deus e homem verdadeiro” (DESTÉFANI, 1934, p. 79). Segundo Destéfani (1934), essa dor perfeita conduz o pecador à penitência, mais especificamente à confissão dos pecados.

De acordo com Hägglund (1999), a penitência “era considerada, até certo grau, como obra de mérito, que aplacava a ira de Deus” (HÄGGLUND, 1999, p. 90). Ela era composta pela contrição, já mencionada, que se seguia pela confissão e pela satisfação: “*contritio cordis, confessio oris e satisfactio operis* [contrição do coração, confissão da boca e satisfação da obra]” (HÄGGLUND, 1999, p. 136). Nesse sentido, segundo Hägglund (1999, p. 166) a contrição do coração, aquela dor perfeita, deveria ser acompanhada pela confissão com a boca perante o sacerdote e pela satisfação prescrita pelo sacerdote; a satisfação normalmente era composta por “orações, jejuns e esmolas” (HÄGGLUND, 1999, p. 166).

Para Melanchthon, entretanto, tudo isso consistia em obras, e seu desejo era justamente eliminar a concepção que valorizava essas obras. Para que isso fosse possível, os reformadores levavam em conta apenas a contrição e a fé. Nesse âmbito, segundo Hägglund (1999, p. 275), a contrição resulta da lei, e a fé, do evangelho. A lei faz “o homem perceber seu pecado e a ira de Deus” (HÄGGLUND, 1999, p. 275), levando-o ao arrependimento. “O evangelho, por seu turno, traz a certeza do perdão dos pecados por causa de Cristo, consolando a consciência contrita” (HÄGGLUND, 1999, p. 275). A penitência evangélica, então, é “obra de lei e evangelho, pela qual o homem é aterrorizado pela lei e renascido pelo evangelho” (HÄGGLUND, 1999, p. 90).

Quando Melanchthon conclama para que sejam abandonadas as atrições e contrições, ele quer deixar claro, portanto, que Deus examina as profundezas do coração, e não apenas as consciências afligidas e os comportamentos meritórios. Com relação ao pecado, a razão humana está tão distante de percebê-lo que até mesmo os santos e aqueles que estão cheios do espírito precisam suplicar como se fossem ignorantes. Exemplos disso podem ser vistos nos seguintes textos: Salmo 19.13, Salmo 25.7, Jeremias 17.9-10 e Jeremias 31.18-19.

Em suma, de acordo com Melanchthon, “a obra própria da lei é a revelação do pecado, ou, a fim de que o diga mais claramente, a consciência do pecado” (MELANCHTHON, 2018, p. 243; CR, 21, 152). Paulo chama isso de um atestado legal que se contrapõe aos seres humanos. Assim, para Melanchthon, Paulo define a consciência com muito mais elegância do que os escolásticos. A consciência do pecado nada mais é do que uma sentença da lei, que mostra, no coração, o pecado. Portanto, “a obra da lei é a revelação do pecado” (MELANCHTHON, 2018, p. 243; CR, 21, 153).

É importante dizer aqui que, com o termo pecado, Melanchthon abarca “todos os tipos de pecado, os exteriores, os interiores, a hipocrisia, a incredulidade, o amor próprio, o desprezo ou o desconhecimento de Deus, isto é, as próprias raízes de todas as obras humanas” (MELANCHTHON, 2018, p. 243; CR, 21, 153). Não diz respeito, então, só àquilo que é exterior, aos atos, mas também ao que é interior, os afetos. Nesse sentido, todo o pecado humano advém daquele pecado que é original. E, conforme Albrecht (2013) demonstra, esse pecado não é apenas “uma vulnerabilidade ou um defeito na natureza humana, mas sim como uma profunda corrupção, que toma conta de toda ela e atinge profundamente o ser humano que não produz outros frutos a não ser vícios” (ALBRECHT, 2013, p. 42). É exatamente por isso que tudo aquilo que a natureza humana produz é maldade. O pecado, portanto, é uma condição na qual os seres humanos vivem.



Dada essa situação, ao justificar os pecadores, a primeira obra de Deus é exatamente esta: revelar o pecado e deixar a consciência perplexa, terrorizar, aterrorizar e condenar. Isso, de acordo com Melanchthon, é para que as pessoas saibam que “todas as obras naturais, todos os afetos das faculdades humanas e suas tentativas, são pecado” (ALBRECHT, 2013, p. 42), e vejam, assim, o quão necessitadas são, ficando perplexas. Mais uma vez, segundo Melanchthon, é a própria Escritura que revela isso. Alguns exemplos são os seguintes textos: Gálatas 2.19, 2 Samuel 12.13, 1 Reis 21. 27, 2 Crônicas 33.12 e Atos 2.37; em todos eles, as pessoas são confrontadas com a lei e ficam atordoadas.

Para Melanchthon, essa exposição basta para mostrar que a “obra da lei é o início da penitência, pela qual o Espírito de Deus costuma aterrorizar e deixar perplexas as consciências” (MELANCHTHON, 2018, p. 245; CR, 21, 153). A natureza sozinha não pode nem reconhecer o pecado e nem odiá-lo, pois o ser humano natural não percebe as coisas que são de Deus; um exemplo disso se encontra em Romanos 8.5, que mostra que a carne só deseja o que é próprio da carne. Então, “o que dá início à justificação da pessoa humana, e de fato ao verdadeiro batismo, é a mortificação, o juízo, a perplexidade que é realizada pelo Espírito de Deus através da lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 245; CR, 21, 153). Assim, a vida cristã começa com o reconhecimento do pecado e, portanto, “a doutrina cristã deve ser iniciada pelo ofício da lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 247; CR, 21, 154). Aqui, seguramente, para Melanchthon, ninguém é tocado pelo ódio do pecado a não ser pelo Espírito Santo. Por sua vez, os aterrorizados fogem da vista de Deus, “a não ser que sejam reconduzidos, reconvocados e consolados pelo Espírito de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 247; CR, 21, 154).

Após esse panorama do poder da lei, agora é possível observar o poder do evangelho. Este segundo não pode ser discutido sem o conhecimento do poder da lei. Pois, “aqueles a quem a consciência aterrorizou deste modo, estes sem dúvida seriam levados ao desespero, o que ocorre usualmente entre os condenados, se não forem levantados e erguidos com a promessa da graça e da misericórdia de Deus (pois cabe ser mencionado o evangelho)” (MELANCHTHON, 2018, p. 249; CR, 21, 154). Então, os que foram aterrorizados pela lei e, conseqüentemente, pelo pecado, podem ser reerguidos pela graça. Esse é exatamente o poder do evangelho, revelar a graça, e com isso a possibilidade de salvação, mesmo mediante ao pecado discernido pela lei. “Aqui, caso a consciência aflita creia na promessa da graça em Cristo, é ressuscitada e vivificada pela fé” (MELANCHTHON, 2018, p. 249; CR, 21, 154). Acerca disso, Melanchthon traz vários exemplos bíblicos, a começar por Gênesis, capítulo 3. Logo no início do texto bíblico são descritos o pecado, a penitência e a justificação de Adão. Note-se o que o autor traz:

Depois que Adão e Eva tinham cometido o delito, logo procuravam uma cobertura e vestes para sua nudez – pois assim costumamos nós, os hipócritas, remediar as consciências através de nossas satisfações – eles eram repreendidos pelo Senhor. Pois aquela voz era intolerável. Aqui nenhuma veste, nenhum pretexto escusava o pecado. A consciência jaz condenada, jaz ré, com o pecado posto diante dos olhos através da voz de Deus. Eles fogem, e a causa da fuga Adão apresenta quando diz {Gênesis 3.10:} “A tua voz, Senhor, ouvi no jardim, e a temi, porque estava nu.” Eis uma confissão e uma admissão da consciência. (MELANCHTHON, 2018, p. 249; CR, 21, 154-155)

Aqui é fato que após o delito eles procuram uma cobertura, uma veste, para remediar a consciência. Entretanto, a voz do Senhor revela o pecado. Então eles fogem, pois ouviram a voz e, por estarem nus, temeram. Desse modo Adão, por ele e por Eva, admite a consciência culpada. Mas a história não acaba assim. Melanchthon continua a narrar:

Enquanto isso Adão luta miseravelmente consigo, até que ouve a promessa da misericórdia, a palavra dita a respeito da esposa. “A semente dela destruirá a cabeça da serpente [v. 15].” Também quando o Senhor os vestiu, Ele fazia algo para consolar as consciências deles, sem dúvida com o significado da encarnação de Cristo, pois aquela carne ao final cobre a nossa nudez e remove a perplexidade das consciências terrificadas, sobre a qual, certamente, incidem as reprovações dos acusadores. (MELANCHTHON, 2018, p. 249-251; CR, 21,155)

Em seguida, na interpretação de Melanchthon, tanto na promessa da misericórdia por meio da posteridade de Adão, quanto no momento em que o Senhor os vestiu, pode-se ver a consciência que estava terrificada sendo consolada.

O autor traz ainda mais exemplos: “lembramos de Davi, como ficou perplexo com a palavra do profeta Natã. E de fato ele teria perecido se não tivesse imediatamente ouvido o evangelho. ‘O Senhor removeu o teu pecado, não morrerás’, 2 Samuel 12.13” (MELANCHTHON, 2018, p. 251; CR, 21, 155). Para Melanchthon, as histórias antigas não contêm somente alegorias, como alguns julgam, mas sim muita erudição. Ou seja, para ele essas histórias não são apenas figuras retóricas, mas exemplos que ajudam as mentes a apreenderem a verdade. Nesse sentido é que é algo que contém erudição, um conhecimento que será absorvido por meio da leitura. Assim, a mente é estimulada de maneira que contemple as questões humanas.

Adicionalmente, para Melanchthon, deve ser observado tudo “aquilo em que nos tenha mostrado abundantemente as obras do Espírito de Deus – tanto as da sua ira, quanto as da sua misericórdia” (MELANCHTHON, 2018, p. 251; CR, 21, 155). E, nesse sentido, não existe palavra mais evangélica do que esta: “Deus removeu o teu pecado” (MELANCHTHON, 2018,

p. 251; CR, 21, 155). Isso, por sua vez, segundo Melanchthon, é a suma do evangelho, é a pregação do Novo Testamento – ou seja, a remoção do pecado. E há na Bíblia um grande acervo de histórias evangélicas que contemplam essa questão<sup>134</sup>.

Com essas histórias, Melanchthon acredita que é possível entender a distinção entre lei e evangelho e, mais especificamente, entre o poder da lei e o poder do evangelho. “A lei aterroriza, o evangelho consola. A lei é a palavra da ira e da morte, o evangelho a da paz e da vida” (MELANCHTHON, 2018, p. 251; CR, 21, 155). Aquele que é levado pela palavra do evangelho e crê em Deus, para Melanchthon, já foi justificado. Para os cristãos, essa consolação traz muita alegria e felicidade. E essas felizes palavras são as que descrevem Cristo e a Igreja, como visto em Isaías 32.18 e 51.3, Jeremias 33.6 e 9, Sofonias 3.9, Salmo 21.6 e Salmo 97.11<sup>135</sup>.

Melanchthon não vê necessidade de acrescentar muito mais, pois a partir da promulgação da lei e da vinda de Cristo “se mostra suficientemente tanto o poder da lei quanto o do evangelho” (MELANCHTHON, 2018, p. 253; CR, 21, 156). Como discutido, foi um terrível espetáculo quando a lei foi promulgada em Êxodo 19. Assim foi terrificado Israel e posteriormente todos os outros indivíduos. “A lei exige coisas impossíveis, a consciência acusada é condenada pelo pecado. A partir daí o pavor e a confusão disturbam de tal modo a consciência que não aparece nada de remédio em lugar algum, a não ser que aquele que humilhou [também] levante” (MELANCHTHON, 2018, p. 253; CR, 21, 156).

Infelizmente, como Melanchthon também mostra, muitos buscam a consolação em suas capacidades, por meio de esforços, obras e satisfações. Mas esses “não realizam mais do que Adão tinha realizado com suas vestes” (MELANCHTHON, 2018, p. 253; CR, 21, 156). São essas pessoas que se opõem ao pecado com as capacidades do seu arbítrio e, como resultado, cada vez desabam de forma mais miserável. Aqui novamente ele cita alguns textos bíblicos:

---

<sup>134</sup> “Lucas 7.37 Uma mulher pecadora lava com lágrimas os pés do Senhor, a qual é consolada com suas palavras, ‘os pecados te são remidos’. E o que é mais conhecido do que a história do filho pródigo, de Lucas 15, do que confessa o seu delito, a quem o pai tão amavelmente recebe, abraça, beija, etc. Em Lucas 5, Pedro, estupefato com o milagre, de fato com o coração chocado, exclama: ‘Ausenta-te de mim, Senhor, porque sou uma pessoa pecadora.’ A quem Cristo consola e chama de volta quando diz: ‘Não temas’, etc’ (MELANCHTHON, 2018, p. 251; CR, 21, 155).

<sup>135</sup> “Isaías 32.18 ‘E o meu povo se assentará na beleza da paz, e em tabernáculos de confiança e em um rico repouso.’ Além disso Isaías 51.3, ‘a alegria e a felicidade se encontrará nela, e a palavra do louvor.’ Jeremias 33.6 e 9 ‘Eu lhes revelarei uma deprecação de paz e de verdade.’; ‘E para mim será para o renome, a alegria, a felicidade e a exultação entre todos os povos da terra.’; Sofonias 3.9 ‘Devolverei aos povos um lábio escolhido para que todos invoquem o nome do Senhor.’; Salmo 21.6 ‘Alegrarás com satisfação’, etc. E Salmo 97.11 ‘A luz nasceu para o justo, e a felicidade para os retos de coração’” (MELANCHTHON, 2018, p. 253; CR, 21, 156).

Salmo 33.17, Salmo 108.13, Zacarias 9.9 e Isaías 42.3<sup>136</sup>; todos eles revelam o auxílio de Deus e a alegria das pessoas por recebê-lo.

Na finalização do assunto, Melanchthon defende que o apóstolo comparou a face de Moisés com a de Cristo em 2 Coríntios 3.13. Moisés aterrorizava com o fulgor da face, uma vez que ninguém suporta a majestade do juízo divino. Já diante de Cristo é o contrário: os discípulos se alegram quando veem sua glória. Essa é a visão da graça e da misericórdia de Deus. “Por isso os apóstolos chamaram a feliz mensagem com o apropriadíssimo termo evangelho” (MELANCHTHON, 2018, p. 255; CR, 21, 157).

O que se pode extrair dessa exposição é que tanto o poder da lei quanto o poder do evangelho no pensamento de Melanchthon se referem às funções que desempenham. Nesse sentido, a função da lei é apontar e revelar o pecado que jaz na pessoa humana; já o evangelho serve para revelar a graça que possibilita a essa mesma pessoa a salvação. A lei faz com que as pessoas reajam de duas formas: “em cegueira espiritual, achando que conseguem atender as exigências dela, vivendo de forma hipócrita”, ou em “terror e angústia por não atenderem suas exigências” (ALBRECHT, 2013, p. 45).

Sendo assim, a lei só é capaz de revelar sua função para aqueles que a discernem de forma espiritual e não carnal – as pessoas do segundo tipo, portanto. Ou seja, a lei só atua nas pessoas que não começam a fazer suas obras quando a ouvem, tentando assim se justificar, mas sim naquelas que se sentem aterrorizadas com seu pecado. A lei, nessas pessoas, prepara o caminho “para que a promessa do evangelho seja recebida” (ALBRECHT, 2013, p. 45). O evangelho, por seu turno, revela a graça e a possibilidade de salvação a essas pessoas que foram aterrorizadas pela lei. Com isso, a consciência que tinha morrido pode ser vivificada pela fé. O evangelho, então, tem “o poder de nos conceder aquilo que a lei exige de nós, não ao nos capacitar a fazer algo, mas sim ao nos conceder a graça de Deus” (ALBRECHT, 2013, p. 45).

Para concluir, ao falar do evangelho, Melanchthon se refere ao anúncio que revela a graça. Essa graça não é nada mais do que favor, o favor de Deus que envolve os santos; por conseguinte, não diz respeito a uma qualidade infundida. E assim, tendo explorado o que é a lei

---

<sup>136</sup> “Salmo 33.17. E: ‘Dá-nos auxílio, Senhor, porque vã é a salvação humana’ – Salmo 108.13 O advento de Cristo é descrito ao contrário pelo profeta Zacarias 9.9 ‘Exulta, filha de Sião, jubila filha de Jerusalém. Eis que teu rei vem para ti, justo e salvador, mesmo pobre.’ Primeiro, quando ordena exultar, ensina ser diferente a palavra deste rei em relação ao que é a lei; de fato exprime a alegria exultante da consciência, quando tiver ouvido a palavra da graça. Então não há nada de tumulto, mas tudo está tranquilo, para que entendas que ele é o autor da paz, não da ira. Isto é o que Zacarias chama de ‘pobre’, o que por sua vez o evangelista ao expor tornou ‘manso’. E Isaías 42.3 observa no mesmo sentido: ‘Não quebrará a cana revolvida, não apagará o pavio fumegante’” (MELANCHTHON, 2018, p. 255; CR, 21, 156).

e o que é o evangelho, Melanchthon revela a função de um e de outro: a função da lei é revelar o pecado e a função do evangelho é revelar a graça.

A forma como Melanchthon trata os temas da lei e do evangelho destaca ao leitor que ambos existem em uma relação. Caberá, portanto, agora, uma investigação acerca do tipo de relação existente entre esses conceitos e o que tal relação acarreta no entendimento das Escrituras, do homem e do próprio Deus, elementos esses basilares na compreensão que Melanchthon tem do cristianismo.

### 3.3 UMA RELAÇÃO DE INTERDEPENDÊNCIA

Lei e evangelho existem em uma relação, que não pode ser desfeita. Pois, se assim fosse, ambos perderiam seu significado. Isso fica claro rapidamente, no tópico que Melanchthon intitula “A respeito do evangelho”. Observe-se a seguinte explicação:

Há duas subdivisões no universo da Escritura: a lei e o evangelho. A lei mostra o pecado, o evangelho mostra a graça. A lei aponta a doença, o evangelho o remédio. A lei é ministra da morte; para usarmos as palavras de Paulo, o evangelho é ministro da vida e da paz {1 Coríntios 15.56:} “A lei é o poder do pecado”, o evangelho “é o poder da salvação para todo o que crê.” [Romanos 1.16] (MELANCHTHON, 2018, p. 203-204; CR, 21, 139)

Dessa maneira, enquanto a lei mostra o pecado, a doença, a morte, o poder do pecado, o evangelho mostra a graça, o remédio, a vida, a paz e o poder da salvação. O anúncio de um não pode ocorrer sem o outro. Se se revela o pecado, é para que seja anunciada em seguida a graça; se se revela a morte, é para que seja anunciada a vida; e assim por diante. Quando se aterroriza a consciência com a notícia do pecado, é necessário também aliviá-la com as boas novas da graça. Da mesma forma, não há por que anunciar a graça sem antes mostrar o pecado, pois só através dele é que se revela o quão necessitada a alma humana está.

Isso solidifica que existe uma relação entre os termos. “Relação” diz respeito a algo que está ligado e, portanto, dependente de um outro. É algo que se refere ou é relativo com relação ao outro. Mas sobre lei e evangelho pode-se perguntar: que tipo de relação existe entre eles? Relação de contradição, complemento ou simples ligação?

Inicialmente poder-se-ia inferir que lei e evangelho existem em uma relação de distinção – e isso não está errado, pois é exatamente essa distinção que Melanchthon revela no início da exposição do seu pensamento. Em seu texto, ele mostra que lei é lei e evangelho é evangelho. Ou seja, lei não é evangelho e evangelho não é lei. Aliás, quando Melanchthon aborda o poder

da lei e o poder do evangelho, a questão é enfatizada: “dissemos que o evangelho não é lei, mas promessa da graça; agora resta que de algum modo instruamos qual seja o poder da lei e qual o do evangelho. Pois a partir daqui a **distinção**<sup>137</sup> de lei e evangelho poderia ser conhecida em certa medida” (MELANCHTHON, 2018, p. 227; CR, 21, 147, grifo nosso). Essa distinção é fundamental, e não pode ser ignorada, uma vez que uma é a função da lei e outra é a função do evangelho.

Vários autores reconhecem essa distinção explícita entre ambos os conceitos. Peterson (2012), ao abordar essa relação no pensamento de Melanchthon, estabelece que ela é uma chave que foi encontrada em Paulo, e se refere a ela como “a distinção entre lei e evangelho”:

E, dado que o trabalho de Melanchthon durante este estágio se concentrou nas epístolas de Paulo do Novo Testamento, deve-se esperar encontrar o pensamento de Paulo como crucial para uma compreensão da visão de Melanchthon da mensagem das Sagradas Escrituras. E, como Scheible e outros mostraram, a chave interpretativa para o entendimento de Melanchthon da Escritura, uma chave que ele encontrou em Paulo, é **a distinção entre lei e evangelho**. (PETERSON, 2012, p. 111, grifo nosso)<sup>138</sup>

Scheible (2013) também reconhece essa relação, e segue caminho semelhante ao de Peterson (2012), afirmando:

Princípio fundamental na hermenêutica de Melanchthon é a **distinção entre lei e evangelho**. Aprendeu-a com Lutero. Nos necrológicos dedicados ao reformador, ele dá a entender que um de seus principais méritos era a distinção entre lei e evangelho. [...] Salientava repetidamente a diferença fundamental entre lei e evangelho. (SCHEIBLE, 2013, p. 145, grifo nosso)

Existem, portanto, dois conceitos: a lei e o evangelho. A lei é “uma sentença pela qual tanto as boas coisas são prescritas quanto as más são proibidas” (MELANCHTHON, 2018, p. 135; CR, 21, 116). O evangelho “é a promessa da graça ou misericórdia de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 207; CR, 21, 140). A função/ poder da lei é mostrar o pecado, e a função/ poder do evangelho é mostrar a graça. Há, logo, distinção, diferenciação entre os termos, sendo eles completos em si mesmos.

<sup>137</sup> No original em latim a palavra usada aqui é *discrimen, discriminis* (n.).

<sup>138</sup> “And given that Melanchthon’s work during this stage focused on the New Testament epistles of Paul, one should expect to find Paul’s thought crucial to an understanding of Melanchthon’s view of the message of the Holy Scriptures. And as Scheible and others have shown, the interpretive key for Melanchthon’s understanding all of scripture, a key which he found in Paul, is the distinction between Law and Gospel.”

Lei e evangelho, então são coisas distintas, que revelam questões diferentes: “a lei aterroriza, o evangelho consola. A lei é a palavra da ira e da morte, o evangelho a da paz e da vida” (MELANCHTHON, 2018, p. 251; CR, 21, 155). Mesmo assim, anúncio de um deve vir acompanhado do anúncio do outro, então ambos se encontram em uma relação que vai além da distinção. Pode-se dizer, assim, que existe uma dinâmica entre os dois conceitos.

Quando Melanchthon aponta em seu texto o que as Escrituras transmitem, a distinção entre lei e evangelho, que já era explícita, continua a sê-lo, mas a dinâmica entre os termos, para além da diferenciação, mesmo que de maneira implícita, também aparece. Pois observa-se que um não é tratado sem o outro, aparecendo sempre de maneira concomitante. Por exemplo, ele aponta que a Escritura transmitiu a lei tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Logo, a lei não diz respeito somente ao Antigo Testamento, como também o evangelho não diz respeito somente ao Novo Testamento; “[...] as épocas da lei e do evangelho não foram separadas, como vulgarmente julgam. Embora algumas vezes a lei, outras vezes o evangelho, foram revelados logo em sequência de outro modo” (MELANCHTHON, 2018, p. 205; CR, 21, 139). Então, sempre que um é anunciado, o outro também é proclamado.

Disso se extrai que “toda a Escritura umas vezes é lei, outras vezes é evangelho. Os livros de Moisés algumas vezes transmitem lei, outras vezes evangelho, e de fato o evangelho também está escondido em meio à própria lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 211; CR, 21, 142). Aqui está implicada essa dinâmica existente entre lei e evangelho, que supera a distinção inicial. Melanchthon busca, portanto, combater o pensamento escolástico que defendia que a lei está no Antigo Testamento e o evangelho no Novo Testamento. Para ele, ambos estão espalhados por toda a Bíblia. Na última parte deste ponto da dissertação, intitulada “Relação lei e evangelho conforme disposta nas Escrituras”, isso será tratado de maneira mais clara. O importante, por ora, é ter em mente que Melanchthon pressupõe uma ruptura da identificação entre lei e Antigo Testamento e evangelho e Novo Testamento.

Os comentadores de Melanchthon igualmente reconhecem essa dinâmica entre os conceitos lei e evangelho. Observe-se o que eles dizem, começando por Albrecht (2013, p. 43), que elenca: “Estes dois formam a chave hermenêutica para entendermos a doutrina revelada pelo *Loci Communes*. É a **dinâmica de lei e evangelho** que vai superar o pecado humano e trazer ao ser humano salvação, em Cristo” (ALBRECH, 2013, p. 43, grifo nosso). Essa chave hermenêutica que está nos *Loci* é a mesma que se encontra na Bíblia, e olha para as Escrituras a partir dessa dinâmica lei e evangelho que se encontra tanto no Antigo Testamento quanto no Novo Testamento. Tal dinâmica é complexa porque reconhece a distinção, mas também reforça a relação íntima necessária entre os termos. Também Gross (2018, p. 17) descreve essa relação

como dinâmica, dizendo: “É claro que toda a tradição cristã tinha reconhecido a insuficiência humana e a necessidade da graça divina. Entretanto, a radicalidade com que agora se coloca a **dinâmica entre lei e evangelho** não se harmoniza com mediações” (GROSS, 2018, p. 17, grifo nosso). Aqui, a insuficiência humana e a necessidade da graça revelam igualmente os temas centrais das Escrituras, que se harmonizam com a dinâmica de lei e evangelho.

Quando Melanchthon disserta sobre o poder da lei e o poder do evangelho, porém, é possível perceber que, mais do que existentes em distinção e também em uma interação dinâmica que culmina na salvação, lei e evangelho estão ligados, e necessariamente precisam um do outro para que essa salvação seja de fato efetivada. Uma primeira pista é encontrada pouco antes de Melanchthon adentrar especificamente nos tópicos do poder da lei e do poder do evangelho: “Dois querubins foram colocados sobre a arca, a lei e o evangelho, porque não pode acontecer que ensines corretamente ou com sucesso o evangelho sem a lei, e a lei sem o evangelho” (MELANCHTHON, 2018, p. 225-227; CR, 21, 147). Essa afirmação mostra que para ensinar o evangelho é preciso ensinar a lei, e que para ensinar a lei é preciso ensinar o evangelho. Ou seja, um tema depende do outro. E é isso que Melanchthon passa a revelar quando descreve o poder de cada um.

Sobre o poder da lei, Melanchthon diz que ela revela o pecado, matando a consciência e deixando a pessoa perplexa. Sem a lei, o pecado estava morto, mas, mediante o mandamento, o pecado revive e, assim, o discernimento é afligido com a notícia, o que leva a pessoa ao desespero completo. Eis o poder da lei. A lei fala de coisas espirituais, que não podem ser cumpridas, o que evidencia o pecado e a insuficiência humana.

Por meio da lei, então, o ser humano encara seu pecado e fica aterrorizado (uma vez que parece não existir esperança e salvação). É assim, segundo Melanchthon, o início da vida cristã. Entretanto, após esse momento, uma boa nova é anunciada: “aqueles a quem a consciência aterrorizou deste modo, estes sem dúvida seriam levados ao desespero, o que ocorre usualmente entre os condenados, se não forem levantados e erguidos com a promessa da graça e da misericórdia de Deus (pois cabe ser mencionado o evangelho)” (MELANCHTHON, 2018, p. 249; CR, 21, 154). Portanto, os que foram aterrorizados pela lei podem ser levantados pelo evangelho, pela promessa da graça (promessa do perdão). Nesse momento, se a pessoa crê na promessa de Cristo, mediante a graça, sua consciência, que antes fora afligida pela lei, agora é ressuscitada e vive por intermédio da fé. Isto é, depois que a consciência conhece seu pecado, fica aflita e morre por meio da lei, é ressuscitada com o anúncio do evangelho, o anúncio da graça e do perdão.



Observa-se nisso, então, que lei e evangelho vão além de dois termos que são distintos e nos quais se implica uma dinâmica. É possível perceber que tais termos, mesmo sendo diferentes, estão ligados, sendo, conseqüentemente, conceitos que implicam dependência. Lei e evangelho dependem um do outro e estão subordinados/ sujeitados um ao outro. Gross (2018, p. 17) já havia reconhecido isso: “por outro lado, **ao mesmo tempo enquanto polos opostos, lei e evangelho existem um em função do outro**. Além disso, tal dinâmica implica uma nova visão da eclesiologia” (grifo nosso). Ou seja, ao existirem um em função do outro, eles se tornam conceitos dependentes.

Todavia, ainda é possível ir além. Observe-se a seguinte declaração de Melanchthon, que será analisada mais detalhadamente no próximo capítulo: “portanto somos justificados **quando, mortificados pela lei, somos ressuscitados pela palavra da graça** que foi prometida em Cristo, ou seja, pelo evangelho que perdoa os pecados” (MELANCHTHON, 2018, p. 263; CR, 21, 159, grifo nosso). Para que seja possível a efetivação da justificação dos seres humanos, é preciso que o poder da lei e do evangelho sejam efetuados, de forma que não é somente a lei que depende do evangelho, mas o evangelho também depende da lei. Não faz sentido anunciar o pecado sem anunciar a graça, bem como não faz sentido anunciar a graça sem anunciar o pecado. O anúncio do pecado sem o anúncio graça leva ao desespero, e o anúncio da graça sem o anúncio do pecado leva à relativização da mensagem do perdão (pois, se a pessoa não entende que é devedora, não entenderá que necessita do perdão). Então, se não é só um que depende do outro, mas ambos dependem igualmente um do outro, há uma “interdependência”, isto é, uma dependência mútua. É isso que esta dissertação procura clarificar. No pensamento de Melanchthon, lei e evangelho existem em uma relação de interdependência.

Pode-se perceber, diante de tudo isso, que os diferentes autores reconhecem essa relação, ora apresentando-a como distinção, ora como dinâmica. Quando apresentada como “distinção” – caso de Peterson (2012) e Scheible (2013) –, observa-se que fica explícita a diferenciação que existe entre os conceitos. Como já explorado, o próprio Melanchthon os via como conceitos diferentes e completos, tanto que os abordou em tópicos distintos. Quando apresentada como “dinâmica” – caso de Albrecht (2013) e Gross (2018) –, observa-se que essa dinâmica inclui a interação entre os conceitos, culminando na salvação. E é esse o primeiro passo para discernir a dependência.

Este trabalho defende que lei e evangelho se encontram simultaneamente em uma distinção e em uma dinâmica. Mas, seguindo a pista deixada por Gross (2018, p. 17), “ao mesmo tempo enquanto polos opostos, lei e evangelho existem um em função do outro”, desejou-se pontuar que a relação é mais complexa do que uma simples distinção, bem como se

almejou destrinchar a dinâmica, pensando em sua interioridade. Portanto, na perspectiva que esta pesquisa defende, embora lei e evangelho acarretem uma distinção – algo que o próprio Melanchthon também enfatiza, dado que ambos não dizem respeito à mesma coisa – esses termos também existem em relação, ou seja, estão ligados. Porém, mais do que meramente ligados, esses termos precisam um do outro para que seus significados se completem. Em outras palavras, são dependentes. Mas não é apenas a compreensão da lei que depende/ precisa da do evangelho ou a do evangelho que depende/ precisa da compreensão da lei. Ambas dependem/ precisam uma da outra e, sendo assim, são termos interdependentes. É por isso que se sustenta aqui que lei e evangelho, no pensamento de Melanchthon, carregam esse tipo de relação. Isto supera a distinção e explica a dinâmica.

Enquanto Melanchthon constrói e explora essa relação interdependente entre lei e evangelho em seu texto, também contempla, de maneira implícita, a situação do homem e a compreensão que se tem de Deus mediante esses dois conceitos, além de também mostrar como tais temas se encontram dispostos nas Escrituras. Portanto, agora, falar-se-á brevemente sobre cada uma dessas questões.

### 3.3.1 Relação lei e evangelho e a antropologia teológica

Os seres humanos existem primeiramente num estado de maldição, para que só depois seja possível alcançar um estado de bênção. É isso que Melanchthon revela logo no início do tópico “A respeito do Evangelho”/ *De evangelio*. Nele é apontado que, enquanto o reformador falava da lei, tratou também “[...] da condenação ou da maldição da pessoa humana”. Porém, ao tratar do evangelho, seu desejo é contemplar “a renovação ou a bênção da pessoa humana” (MELANCHTHON, 2018, p. 203; CR, 21, 139). É isso, portanto, que a relação lei e evangelho causa na pessoa humana: uma troca de realidade, de condição ou de *status*.

Seguindo as Escrituras, Melanchthon deixa claro que, desde a queda de Adão, todos os seres humanos se encontram em uma condição de pecado. Nisso está o pecado original, ou seja, “uma propensão inata e um certo ímpeto e atividade hereditária, com que somos levados a pecar, propagados desde Adão para toda a posteridade” (MELANCHTHON, 2018, p. 83; CR, 21, 97). A partir desse momento, passa a existir nos seres humanos um afeto falho, um impulso falho no coração que é contrário a Deus. Todos nascem nessa condição. Mediante a isso tem-se o poder do pecado, a saber, “que todas as obras dos seres humanos, todos os esforços dos seres humanos, são pecados” (MELANCHTHON, 2018, p. 89; CR, 21, 99). Como consequência, tudo que as pessoas fazem deve ser considerado pecado, o que, por sua vez,

acarreta que nenhuma obra justifica nenhuma pessoa a ponto de salvá-la. A partir da queda de Adão, “nenhum pretexto escusava o pecado” (MELANCHTHON, 2018, p. 249; CR, 21, 154). Essa é, portanto, a primeira condição dos seres humanos, uma condição de condenação.

É mediante essa condição, então, que a lei é dada. E, conforme já foi visto, sua função é revelar o pecado, ou seja, explicitar essa condição em que os seres humanos se encontram. Também como já discutido, as pessoas se portam de duas formas diante da lei: ou começam a fazer suas obras, tentando se justificar, ou ficam com a consciência aterrorizada, perplexa, diante de sua condição de perigo iminente, sem possibilidade de salvação. É com relação a estes últimos que Deus pode fazer algo.

Os aterrorizados caem no desespero, mas quando creem em Cristo são vivificados e aliviados. Portanto, esses que têm a consciência mortificada, quando se deparam com o evangelho, com o anúncio da graça e da bondade de Deus para consigo, independentemente de sua condição pecaminosa, encontram salvação e vida justificada por meio da fé. Isso só é possível porque se apoiam em Cristo e não em suas obras, que nada mais são do que pecado.

Percebe-se, desse modo, que por meio da relação lei e evangelho, tem-se um ser humano que se encontrava em condição de morte, sem esperança, devido ao pecado. Albrecht (2013, p. 42) descreve que essa é a “condição na qual vivem todos os seres humanos e que não envolve apenas o aspecto ‘material’ do ser humano, isto é, o corpo, mas o ser humano holisticamente”. Aqueles, contudo, que passam pelo processo de encontro com a lei e pelo processo de recepção do anúncio do evangelho, sendo expostos à palavra de Deus, passam a uma condição de vida justificada, “por meio da fé na promessa estendida através de Cristo” (ALBRECHT, 2013, p. 46). Isso tudo não mediante suas obras, seu mérito, ou “aquilo que possa vir a fazer” (ALBRECHT, 2013, p. 46), mas mediante o encontro com a lei, que revelou seu pecado, e o encontro com a graça, que o aliviou de seu pecado por meio da fé. Assim, a partir da relação interdependente de lei e evangelho, o ser humano sai da condição de condenação eterna e passa à condição de vida eterna.

### **3.3.2 Relação lei e evangelho e a compreensão de Deus**

Sobre a relação lei, evangelho e Deus, tem-se primeiramente que ele é aquele que revela tanto o pecado quanto a graça, tanto a lei quanto o evangelho. Tudo parte dele. Ao abordar a lei enquanto aquilo que revela que o pecado parte de Deus, diz Melancthon: “àqueles a quem Deus revela a lei e mostra os corações, e aqueles que Deus aterroriza e deixa perplexos com a sensação do seu pecado” (MELANCHTHON, 2018, p. 233; CR, 21, 149). O ser humano por si

mesmo, devido à sua cegueira, não vê nem pecado, nem lei. Por isso Deus vem e os revela. A lei, conquanto algo espiritual, só poderia mesmo vir dele.

Igualmente revela Deus o evangelho e a graça. A graça, como explorado anteriormente, é favor; favor este que existe em Deus e que “envolveu os santos” (MELANCHTHON, 2018, p. 259; CR, 21, 158). É a “própria vontade de Deus, ou a benevolência de Deus com respeito a nós” (MELANCHTHON, 2018, p. 259; CR, 21, 158). Nesse pensamento dos reformadores acerca da graça, que parte exclusivamente de Deus, está a grande diferença para com o pensamento escolástico, que via a graça como algo também presente nos homens. Portanto, assim como o favor vem de Deus, a proclamação desse favor, de igual forma, parte Dele. Nesse sentido, essa feliz mensagem de graça é chamada de evangelho.

Além de Deus ser aquele que provê tanto a lei quanto o evangelho, esses dois conceitos, por sua vez, acarretam uma certa visão e compreensão do próprio Deus. Mais uma vez, aqui a história de Adão, conforme citada por Melanchthon, revela isso. Em seu comentário de Gênesis 3, quando o humanista e reformador relatava a queda de Adão, apontou que, após cometerem o delito, Adão e Eva buscaram vestes, pois “eram repreendidos pelo Senhor” (MELANCHTHON, 2018, p. 249; CR, 21, 154). Então, num primeiro momento, o de encontro com o pecado, e conseqüentemente com a lei e com o próprio Deus, as pessoas se deparam com um Deus que é juiz, acusador, e por isso temem. Melanchthon narra que, nesse momento, aquela voz, que era a voz de Deus, “era intolerável” (MELANCHTHON, 2018, p. 249; CR, 21, 154). Então, essa primeira voz de Deus, esse primeiro encontro do ser humano com Deus, faz com que a consciência seja condenada, vire ré e morra. Essa primeira visão e compreensão de Deus é de um Deus tirano, um Deus que revela a insuficiência humana, o que gera medo e fuga. A fala do próprio Adão confirma isso: “a tua voz, Senhor, ouvi no jardim, e a temi, porque estava nu” (MELANCHTHON, 2018, p. 249; CR, 21, 155).

Mas a continuação dessa narrativa revela a voz de Deus que garante a esperança, mostrando, portanto, uma outra face de Deus. Melanchthon diz que Adão luta consigo mesmo e ao ouvir a palavra sobre a sua esposa, ouve a promessa da misericórdia, palavra essa que só poderia ter vindo do próprio Deus. Essa palavra revela a boa nova, o primeiro evangelho: que sua semente venceria o inimigo. Ao ouvir isso, eles tiveram a consciência consolada, e também receberam de Deus suas vestes. É aí que, finalmente, os seres humanos se deparam com um Deus que não é só juízo ou tirania, mas é também gracioso e misericordioso, um Deus que tem bondade e oferece uma possibilidade de salvação. Essas são as palavras evangélicas vindas de Deus: “não temas”; “Deus removeu teu pecado” (MELANCHTHON, 2018, p. 251; CR, 21, 155).

Seguindo esse mesmo raciocínio, Melanchthon também cita como exemplo o fragmento da Escritura em que o apóstolo Paulo compara a face de Moisés à de Cristo (2 Coríntios 3.13). A face de Moisés, que representa a lei, aterroriza, mostrando a “majestade do juízo divino” (MELANCHTHON, 2018, p. 255; CR, 21, 157). Aqueles que contemplam a face de Cristo, ao contrário, veem a glória, pois se deparam com uma visão de um Deus que é graça e misericórdia.

Em suma, enxergar Deus com a lente da lei revela um Deus que é juízo e acusação, um Deus que aponta o pecado, um Deus que revela a morte. Mas enxergar Deus com a lente da graça/ do evangelho revela um Deus que é misericórdia e bondade, um Deus que aponta favor e revela a possibilidade de salvação, mediante a fé em seu filho. Não são, então, diferentes deuses, mas um único Deus visto de duas perspectivas: de uma perspectiva de morte e de uma perspectiva de vida, de uma perspectiva de pecado e de uma perspectiva de perdão, da perspectiva da lei e da perspectiva do evangelho.

### **3.3.3 Relação lei e evangelho conforme disposta nas Escrituras**

Melanchthon, ao longo de seu argumento sobre a lei e o evangelho, não apenas em um momento específico, mas durante a argumentação como um todo, revelou em qual disposição esses conceitos se encontram nas Escrituras. Como estabelecido, para ele a lei não está apenas no Antigo Testamento, bem como o Evangelho não está apenas no Novo Testamento, mas ambos se encontram espalhados por toda a Bíblia - o que reforça o que já vem sendo dito aqui, que lei e evangelho existem numa relação interdependente, e não independente. Para ele, então, a Escritura transmitiu lei e evangelho tanto no Novo Testamento quanto no Antigo Testamento. Para evidenciar isso, Melanchthon traz exemplos ao longo de seu texto. A seguir são abordados esses exemplos, recolhidos e colocados lado a lado para facilitar o entendimento.

Com uma única frase, Melanchthon clareia essa questão. Ele diz: “Pois não é que a Escritura transmitiu a lei e o evangelho de tal modo que consideres evangelho somente o que escreveram Mateus, Marcos, Lucas e João; e consideres os livros de Moisés nada mais do que lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 205; CR, 21, 139). Ou seja, tanto as promessas quanto as leis foram espalhadas por toda a Escritura. Assim tem-se que:

[...] as épocas da lei e do evangelho não foram separadas, como vulgarmente julgam. Embora algumas vezes a lei outras vezes o evangelho foram revelados logo em sequência de outro modo. Toda época que diz respeito a nossas mentes é de lei e também de evangelho, assim como em todas as épocas do mesmo modo as pessoas humanas foram justificadas, o pecado foi mostrado por meio da lei, a graça por meio da promessa ou do evangelho. As épocas

da revelação variam, pois algumas vezes a lei outras vezes o evangelho foram revelados, e logo em sequência de outro modo, o que se estabelece a partir das Escrituras. (MELANCHTHON, 2018, p. 205; CR, 21, 139-140)

Portanto, não se deve pensar que o primeiro testamento é lei e que o segundo é evangelho. A todo momento se vê o anúncio de um e de outro. A evidência maior disso é a que Melanchthon traz sobre o início da narrativa bíblica, a história da queda de Adão. O exemplo já foi citado anteriormente para demonstrar como se dá a compreensão de Deus a partir da relação dos conceitos aqui explorados, e agora será usado para mostrar que na história de Adão se vê o anúncio tanto de lei quanto do evangelho, bem como que tudo isso está disposto numa passagem da Escritura. Ou seja, revela que em todos os tempos se vê o anúncio de um e de outro<sup>139</sup>. Melanchthon destaca que, no Gênesis, após pecar, Adão estava automaticamente destinado à morte eterna. Ele com certeza teria perecido se a promessa da graça não tivesse sido apresentada a ele pelo Senhor. Note-se o que Melanchthon diz a esse respeito:

A tirania do pecado é descrita quando diz para a serpente {Gênesis 3. 15.}: “Porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua semente e a semente dela”. E imediatamente é prometida a vitória. “A própria semente da mulher pisará a tua cabeça”. A meu juízo, pois, o pronome se refere mais corretamente nesta passagem à semente do que à mulher, como se lê em nossos códices. (MELANCHTHON, 2018, p. 207-209; CR, 21, 140-141)

Observa-se aqui que, logo que o pecado é anunciado, é também apresentada a possibilidade de redenção. “Esta é a primeira promessa. O primeiro evangelho em que Adão, consolado, compreendeu ser segura a esperança da sua salvação, porque também foi justificado” (MELANCHTHON, 2018, p. 209; CR, 21, 141).

Posteriormente, uma promessa semelhante foi feita a Abraão: “que com a sua semente seriam abençoados todos os povos – o que seguramente somente pode ser compreendido como dizendo respeito a Cristo” (MELANCHTHON, 2018, p. 209; CR, 21, 141). Melanchthon aponta que este é o seio de Abraão, pois em tal promessa feita a ele foram resguardados todos os que creram. “E esta promessa é a que por toda parte a Escritura do Novo Testamento exalta” (MELANCHTHON, 2018, p. 209; CR, 21, 141). Essas promessas dizem respeito a Cristo, e não são outra coisa senão evangelho. O autor destaca, então, passagens do Antigo Testamento que apontam para essa promessa, como Deuteronômio 18.18 e 2 Samuel 7.12<sup>140</sup>, e também os

<sup>139</sup> Melanchthon não cita esse exemplo duas vezes nos *Loci* de 1521. Esta dissertação é que optou por explorá-lo de formas diferentes para defender cada ponto proposto.

<sup>140</sup> “Deuteronômio 18.18 ‘Suscitarei um profeta semelhante a ti para eles dentre os seus irmãos, e colocarei minhas palavras na sua boca, e ele falará para eles tudo o que eu lhe tiver ordenado. Mas quem

profetas que, ao mesmo tempo que repetem a lei, prometem Cristo. Melanchthon continua: “e deste modo Deus revelou o evangelho imediatamente após a queda de Adão, e em seguida [o] revelou ainda mais claramente, até que mostrou a Cristo” (MELANCHTHON, 2018, p. 211; CR, 21, 141). Aqui são oferecidos exemplos do Novo Testamento que atestam que as promessas já haviam sido reveladas: Romanos 1.1-3 e Mateus 1.1<sup>141</sup>.

Fica claro, então, que o propósito divino das Escrituras é apontar para a salvação. Sendo assim, “toda a Escritura umas vezes é lei, outras vezes é evangelho. Os livros de Moisés algumas vezes transmitem lei, outras vezes evangelho, e de fato o evangelho também está escondido em meio à própria lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 211; CR, 21, 142). Durante toda a Escritura se observará ambos os conceitos. E, como é isso que Melanchthon deseja enfatizar, traz ainda mais exemplos. Um deles é logo o primeiro mandamento, onde já se vê uma promessa: “tendo misericórdia por mil [gerações] com aqueles que me amam e guardam meus mandamentos” (MELANCHTHON, 2018, p. 213; CR, 21, 142). Moisés também passa de legislador a evangelista, como se pode ver em Êxodo 34.6<sup>142</sup>. Por isso é que se pode dizer que às vezes os livros mosaicos ensinam lei e outras vezes ensinam o evangelho.

“As histórias sagradas algumas vezes são exemplos de leis, outras vezes do evangelho” (MELANCHTHON, 2018, p. 213; CR, 21, 142). Para Melanchthon, as leis pertencem ao caso de Saul. E o evangelho pertence a Davi, que, mesmo ao tomar esposa alheia, obteve graça, como 2 Samuel 12.13 relata<sup>143</sup>. De igual forma, os profetas ensinam lei ao censurar a hipocrisia, mas também anunciam o evangelho quando levantam as consciências. “Os escritos apostólicos de Mateus, de Marcos, de Lucas, de João do mesmo modo algumas vezes transmitem a lei, outras vezes promessas, e nestes há exemplos às vezes da graça, às vezes da ira de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 215; CR, 21, 143). Por exemplo, vemos a misericórdia nas histórias de Zaqueu, do centurião e da siro-fenícia. E vemos a ira com relação aos fariseus. A única diferença das histórias apostólicas para as antigas é “que testemunham o Cristo revelado,

---

não quiser ouvir as palavras dele, que falará em meu nome, eu [lhe] aparecerei como um vingador.’; e 2 Samuel 7.12 ‘Suscitarei uma semente tua depois de ti que procederá de teu interior, e firmarei o seu reino. Ele mesmo edificará uma casa [dedicada] ao meu nome, e estabelecerei o trono do seu reino até a eternidade’” (MELANCHTHON, 2018, p. 209; CR, 21, 141).

<sup>141</sup> “Romanos 1.1-3 ‘No evangelho do Seu Filho, que já anteriormente prometeu pelos profetas nas Santas Escrituras a respeito de seu filho.’; e Mateus 1.1 ‘Livro das gerações de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão’” (MELANCHTHON, 2018, p. 211; CR, 21, 141-142).

<sup>142</sup> “Êxodo, capítulo 34.6 ‘Senhor Deus regente, misericordioso e clemente, paciente e de muita misericórdia, e verdadeiro, que reservas misericórdia a milhares, que tiras a iniquidade e as coisas abomináveis, e os pecados - e ninguém diante de ti é inocente por si próprio’” (MELANCHTHON, 2018, p. 213; CR, 21, 142).

<sup>143</sup> “2 Samuel 12.13: ‘O Senhor removeu o teu pecado. Não morrerás’” (MELANCHTHON, 2018, p. 213; CR, 21, 143).

a quem as antigas tinham somente prometido. Assim, expõem mais claramente as promessas a respeito da graça, da justiça, da vida eterna do que aqueles escritos mosaicos ou proféticos de outrora” (MELANCHTHON, 2018, p. 215; CR, 21, 143).

Na visão de Melanchthon, o autor que mais didaticamente conjuga evangelho com lei e pecado com graça é o apóstolo Paulo, principalmente na *Epístola aos romanos*, epístola esta que, para ele, é “como um certo guia e cânone para toda a Escritura” (MELANCHTHON, 2018, p. 215; CR, 21, 143). Já as demais epístolas “são quase [só] parenéticas, pertencem à lei. Embora não haja nenhuma em que em algum lugar não toque em reflexões do evangelho” (MELANCHTHON, 2018, p. 215; CR, 21, 143).

O desejo de Melanchthon com toda essa exposição foi extirpar o “erro vulgar a respeito da distinção de lei e evangelho do Antigo e do Novo Testamento que transmitiram os ímpios sofistas professores de teologia: que Cristo teria sucedido Moisés, e que tivesse fornecido uma nova lei, lei nova que será chamada de evangelho e que está contida naqueles capítulos que são Mateus 5 e 6” (MELANCHTHON, 2018, p. 215-217; CR, 21, 143-144).

Parece que para esses indivíduos que o autor chama de sofistas, se referindo mais especificamente a Tomás de Aquino (PREUS, 2014, p. 126; nota 7), a diferença básica entre a lei de Moisés e a de Cristo é a seguinte: “que a lei de Moisés exige somente obras exteriores, a lei de Cristo exige também o afeto” (MELANCHTHON, 2018, p. 217; CR, 21, 144). Ou seja, Melanchthon aponta que, para muitos, a lei mosaica ensinaria uma justiça hipócrita e farisaica, visto que a simulação das obras exteriores não é outra coisa que hipocrisia. Mas, “além disso, justamente os profetas testemunham que o afeto seja exigido pela lei mosaica, os quais tantas vezes ordenam reconhecer a Deus, temer a Deus, praticar o juízo e a justiça” (MELANCHTHON, 2018, p. 217; CR, 21, 144). Para Melanchthon, nisso os escolásticos veem um erro. Mas Jeremias 10.7 retorna à própria lei de Moisés: “não falei com vossos pais e não lhes ordenei no dia em que os conduzi para fora da terra do Egito a respeito de uma palavra de holocaustos e de vítimas [de sacrifício], mas lhes ordenei esta palavra, dizendo: ouvi minha voz e serei Deus para vocês, e vós sereis um povo para mim” (MELANCHTHON, 2018, p. 217; CR, 21, 144).

Melanchthon questiona, então, o que terá vindo à mente de Tomás para ensinar que nada é exigido pela lei mosaica além de hipocrisia, “já que tantas vezes também Moisés exige o afeto, sem quaisquer palavras obscuras” (MELANCHTHON, 2018, p. 219; CR, 21, 144). Nos



seguintes versículos observam-se os afetos: Êxodo 20.17 e Deuteronômio 10.12<sup>144</sup>. Muitas passagens como essas podem ser vistas em Moisés,

de forma que não seja obscuro que tanto os afetos quanto as obras são exigidos por Moisés. Igualmente Cristo prega lei, pois a graça não pode ser objeto de pregação sem a lei, e ele repreende a interpretação dos fariseus e dos escribas quando diz desde o princípio que não entraremos no reino dos céus se nossa justiça não superar a justiça dos fariseus e dos escribas. (MELANCHTHON, 2018, p. 219-221; CR, 21, 145)

Melanchthon ressalta que os fariseus entendiam como satisfatório que, para a lei “não matarás”, por exemplo, nenhum assassinato com a mão deveria ser cometido; já para a lei “não adulterarás”, não deveria se tomar esposa alheia. Mas “Cristo ensina que o afeto do coração é exigido pela lei, não somente a simulação exterior das obras, pois a lei proíbe de ter concupiscência” (MELANCHTHON, 2018, p. 221; CR, 21, 145). Ou seja, nesse sentido, quando a lei proíbe vingança, ela está exigindo que os inimigos sejam amados. Sobre essa questão de amar os inimigos, ele exemplifica com o texto de Levítico 19.17-18<sup>145</sup>. Paulo, em Romanos 13.9, segue essa parênese a partir da lei: “[...] esta é a suma daquela sentença mosaica, que os judeus se amem entre si, tanto os amigos quanto os inimigos, que sejam merecedores do bem mesmo os que merecem o mal” (MELANCHTHON, 2018, p. 221; CR, 21, 145). Aqui somam-se Isaías 58 e Provérbios 20.22. Para Melanchthon, em nenhum lugar da lei se lerá “terás ódio do teu inimigo” (MELANCHTHON, 2018, p. 223; CR, 21, 145). O que Cristo deseja é que sejam amados tanto gentios quanto judeus, tanto os amigos quanto os inimigos.

O ofício primário e próprio de Cristo não é instituir a lei, mas doar a graça. “Cristo é salvador” (MELANCHTHON, 2018, p. 225; CR, 21, 146), ele mesmo testemunha a respeito de si em João 3.17<sup>146</sup>. O papel de Cristo é doar “graça do pecado aos que creem” (MELANCHTHON, 2018, p. 225; CR, 21, 146). Entretanto, “Cristo muitas vezes também prega lei, porque sem a lei o pecado não pode ser conhecido, porque a não ser que sintamos,

---

<sup>144</sup> “Êxodo 20.17 ‘Não cobiçarás a casa do teu próximo, nem desejarás a esposa dele, nem o servo’; e Deuteronômio 10.12 ‘E agora Israel, o que o Senhor teu Deus pede de ti, senão que temas o Senhor teu Deus e andes nos seus caminhos, e o ames, e sirvas ao Senhor teu Deus com todo o teu coração e com toda a tua alma, e que guardes os mandamentos do Senhor e as suas cerimônias que eu hoje te ordeno, para que o bem te sobrevenha.’ E adiante, v. 16 ‘circuncidai o prepúcio do vosso coração, e não endureçais a vossa cerviz’” (MELANCHTHON, 2018, p. 219; CR, 21, 144).

<sup>145</sup> “Levíticos 19.17-18 ‘Não odiarás o teu irmão em teu coração, mas ergue-o publicamente para que não cometas pecado contra ele. Não te vingues, para que não haja lembrança da injúria dos filhos do teu povo’” (MELANCHTHON, 2018, p. 219; CR, 21, 145).

<sup>146</sup> “João 3.17 ‘Deus não enviou seu Filho ao mundo para que julgue o mundo, mas para que o mundo seja salvo através dele’” (MELANCHTHON, 2018, p. 225; CR, 21, 146).

não compreenderemos o poder e a amplitude da graça (MELANCHTHON, 2018, p. 225; CR, 21, 146). Então, como já foi dito, lei e evangelho devem ser pregados simultaneamente. Nesse sentido, tanto o pecado quanto a graça devem ser mostrados. É por isso que Cristo relaciona a lei ao evangelho, e os profetas o evangelho à lei. Assim, que Cristo não aborda só o evangelho, bem como os profetas não abordam somente a lei, como defendia a visão escolástica. E foi exatamente isso que Melanchthon desejou demonstrar através dos seus vários exemplos.

Ter lei e evangelho mostrados simultaneamente nas Escrituras apenas fortalece a visão de que esses termos estão em uma relação interdependente, no sentido de que quando um é mostrado o outro também o é. Não se deve, portanto, apenas fazer distinção entre os termos, mas sim se deve colocá-los lado a lado, de forma que ambos juntos anunciem a mensagem de salvação: que pela lei o homem está condenado, por causa de seu pecado, mas pela graça ele está salvo, mediante sua fé em Cristo. Albrecht (2013) também reconheceu que Melanchthon aponta essa forma de olhar para as Escrituras, ao afirmar que “lei e evangelho estão presentes em toda a Escritura Sagrada, em todas as suas partes, e têm funções específicas” (ALBRECHT, 2013, p. 45). Além disso, Albrecht (2013, p. 44-45) também apontou que “a abordagem do *Loci* é retórica, isto é, procura orientar pregadores a como melhor organizar os principais conteúdos bíblicos para a pregação, a dinâmica lei e evangelho se torna a chave hermenêutica das Escrituras”. Por conseguinte, os *Loci* apontam para a mesma abordagem dos termos feita pela Bíblia.

Já foi defendido anteriormente, no capítulo 2, que Melanchthon estabeleceu uma “interconexão sistemática entre os *loci*” (SCHEIBLE, 2013, p. 148). Sendo assim, nos seus *Loci Theologici* ele também busca criar uma interconexão entre os tópicos que apresenta. No âmbito da Reforma, através do texto bíblico, já havia ficado clara a relação/ interconexão entre os temas lei e evangelho. Melanchthon, então, se apropria dessa relação para embasar seu texto. Ao longo do escrito, ele acentua a interdependência entre esses conceitos, usando-os como princípio hermenêutico<sup>147</sup>. Portanto, Melanchthon, a partir de seu conhecimento da retórica, toma um princípio do texto bíblico e o expõe em seus *Loci Theologici*.

Pelo fato de lei e evangelho estarem por toda a Escritura, e por sua interconexão apontar claramente para a mensagem da salvação, observa-se, tanto em Albrecht (2013) quanto em outros autores, que ambos os conceitos se portam como uma chave hermenêutica para a leitura e a interpretação das Escrituras. É disso que o próximo capítulo buscará dar conta.

---

<sup>147</sup> O fato de que Melanchthon assumiu a relação lei e evangelho enquanto princípio hermenêutico será explorado no Capítulo 4, a partir de Hans-Georg Gadamer (2002).

#### 4 LEI E EVANGELHO COMO CHAVE HERMENÊUTICA

Além de lei e evangelho existirem em uma relação de interdependência, como já foi visto, uma vez que um termo está ligado a outro, a própria relação entre eles também possibilita o entendimento de outros temas das Escrituras. É nesse sentido que lei e evangelho funcionam como uma chave hermenêutica, ou seja, uma chave interpretativa. Eles são necessários para que outros assuntos (temas) possam ser desenvolvidos.

A seguir nota-se uma fala de Melanchthon que aponta para essa questão:

Resta que se fale do poder da lei, e por fim também da sua ab-rogação, que aqui devem ser tópicos examinados de forma principal, **mas como não pode se compreender este debate a não ser que se compare lei e evangelho**, abaixo, onde eu tratar do evangelho ao mesmo tempo falaremos do poder da lei e da sua ab-rogação. (MELANCHTHON, 2018, p. 175; CR, 21, 129, grifo nosso)

Aqui Melanchthon está mostrando que é preciso comparar e entender lei e evangelho, ou seja, ambos precisam estar em relação para que seja possível compreender o poder da lei, bem como o debate sobre a ab-rogação da lei. Ou seja, esse tema, citado por ele, é corretamente entendido por meio do binômio lei e evangelho. E não é o único, mas apenas um dos muitos temas que carregam essa relação em seu interior.

É importante ressaltar que essa chave de leitura – lei e evangelho – é compreendida primeiramente como sendo encontrada na própria Bíblia, para só depois ser encontrada nos *Loci* de 1521 (e então nos posteriores). Melanchthon não é o primeiro a reconhecê-la, mas aplica essa mesma chave em seu escrito teológico.

Hans-Georg Gadamer (2002), filósofo alemão e professor, também pontuou essa questão em sua obra *Verdade e método* (*Wahrheit und Methode*, 1960), em que desenvolve uma teoria hermenêutica. Ali, quando trata o tema da compreensão da Bíblia pela tradição da Reforma, ele diz:

Deve-se observar que esse livro não contém somente um tipo de doutrina, como costuma ocorrer na maioria dos livros, mas dois tipos: a lei e o evangelho. Ambos se opõem por natureza, mas coincidem na medida em que a lei revela nossa condição pecadora e ajuda assim indiretamente na aceitação do perdão (outorgado por meio do Redentor). Também esse é um tema hermenêutico. Significa que a Bíblia requer uma forma especial de apropriação: a aceitação da boa-nova pelo crente. É este o *scopus* a partir de onde se deve ler a Sagrada Escritura, mesmo que alguém a aborde como mero historiador ou como ateu, a partir de um ponto de vista marxista, por exemplo,

que considera ‘falsa’ toda religião. Esse tipo de texto deve ser compreendido – como qualquer outro – à luz de sua intenção. (GADAMER, 2002, p. 332)

Portanto, esse autor, que está apresentando a novidade na questão da interpretação, ao pensar na Bíblia trazida pela Reforma, pontua que ela possui duas doutrinas: lei e evangelho. Ambas se opõem, mas também coincidem. A lei revela o pecado, mas isso aponta para a possibilidade do perdão e da graça; conseqüentemente, também do evangelho. Isso, segundo Gadamer, já é por si só “um tema hermenêutico” (GADAMER, 2002, p. 332). Sendo, então, um tema hermenêutico, é o escopo via o qual se deve ler a Sagrada Escritura. Com isso, Gadamer (2002) aponta para a contribuição que a hermenêutica bíblica da Reforma, tendo Melanchthon como um dos expoentes principais, proveu ao desenvolvimento da compreensão hermenêutica em geral.

Os *Loci Theologici* de Melanchthon, como ele mesmo afirma (MELANCHTHON, 2018, p. 33; CR, 21, 82), não são nada mais do que um convite às Escrituras. Sendo assim, os *Loci* devem carregar consigo a mesma chave hermenêutica que a própria Escritura carrega, a saber, lei e evangelho.

Essa é a questão que se pretende analisar daqui em diante. Já foi evidenciado que lei e evangelho existem em uma relação de interdependência. Agora, pretende-se explorar essa relação enquanto chave interpretativa, buscando compreender como os dois conceitos formam uma base para que qualquer outro tema seja desenvolvido. Em particular, serão analisados os seguintes temas: justificação e fé; amor; a distinção entre Antigo e Novo Testamento<sup>148</sup>; e o que todos têm a ver com lei e evangelho.

#### 4.1 JUSTIFICAÇÃO E FÉ E AMOR

Antes de se observar a relação entre lei e evangelho e justificação e fé e amor, faz-se necessário pontuar o que Melanchthon entendia ao abordar cada um desses conceitos. Por isso,

---

<sup>148</sup> Em seu texto, Melanchthon, ao abordar o tópico da lei e o do Evangelho, deixou claro que não se deve identificar a lei com o Antigo Testamento e o evangelho com o Novo, mas sim compreender que os conceitos lei e evangelho estão espalhados por toda a Bíblia. Nesse sentido, no capítulo anterior, no ponto 3.3.3, “Relação lei e evangelho conforme disposta nas Escrituras”, esta dissertação buscou tratar exatamente tal questão. Acentuou-se que o fato de a lei não estar contida apenas no Antigo Testamento, bem como o evangelho não estar contido apenas no Novo Testamento, reforça a relação interdependente entre esses termos, que são trabalhados lado a lado ao longo de toda a Bíblia. Neste capítulo, contudo, quando for tratada a distinção entre Antigo e Novo Testamento, levar-se-á em conta o tópico de mesmo título encontrado nos *Loci* de 1521 (MELANCHTHON, 2018, p. 357; CR, 21, 192). Nele, Melanchthon vai contempla a distinção entre Antigo e Novo Testamento levando em conta a questão da ab-rogação da lei, o que será visto no ponto 4.2 deste capítulo.

buscar-se-á aqui estruturar o raciocínio da seguinte forma: primeiramente o que Melanchthon entendia como justificação e fé, em seguida estabelecer a relação desses conceitos com os de lei e evangelho. Por fim, investiga-se o que ele entendia perante o conceito do amor, bem como também a relação deste com a chave hermenêutica proposta, a saber, lei e evangelho.

#### 4.1.1 Sobre a justificação e a fé

Melanchthon trabalha em conjunto os temas da justificação e da fé, o que aponta para a relação entre eles. Sendo assim, ao desenvolver a explicação de ambos, introduz o assunto e depois trata a questão da fé, para culminar então na questão da justificação. E, nesse processo, abarca diferentes temas que fazem parte desse mesmo assunto, listados a seguir: a fé conforme os escolásticos, o que é fé de acordo com a Escritura, a justificação, as promessas, Cristo, obras, mérito nas Escrituras e a eficácia da fé.

Iniciando a explicação de justificação e fé, o reformador e humanista afirma:

Portanto, somos justificados quando, mortificados pela lei, somos ressuscitados pela palavra da graça que foi prometida em Cristo, ou seja, pelo evangelho que perdoa os pecados. E aderimos a ele pela fé, em nada duvidando que a justiça de Cristo seja a nossa justiça, que a satisfação de Cristo seja a nossa expiação, que a ressurreição de Cristo seja a nossa. Em resumo, em nada duvidando que os pecados nos sejam perdoados e que Deus já [nos] seja favorável e nos queira bem. (MELANCHTHON, 2018, p. 263; CR, 21, 159)

Tal passagem revela que, para ele, nada das obras humanas, mesmo que pareçam boas ou até mesmo sejam boas, é justiça. Somente a fé na misericórdia e na graça de Deus em Jesus é que é justiça. E, segundo ele, o apóstolo Paulo já dizia isso<sup>149</sup>. Ou seja, Deus considera o próprio Cristo como justiça, e não a hipocrisia das obras que as pessoas humanas pensam ser justiça. A justiça é, então, “aquela que existe pela fé em Jesus Cristo” (MELANCHTHON, 2018, p. 263; CR, 21, 159). Por isso, a justiça dos homens não se dá pelas obras, mas por Cristo, e isso se acessa pela fé. Sendo assim, por meio de textos como os de Romanos 4.5 e Gênesis 15.6<sup>150</sup>, Melanchthon aponta que é apropriado chamar a fé de justiça. Afinal, a fé, quando verdadeira, é o requisito para que se alcance a justiça.

<sup>149</sup> Romanos 3.22: “O justo vive a partir da fé”; “A justiça de Deus pela fé em Jesus Cristo” (MELANCHTHON, 2018, p. 263; CR, 21, 159).

<sup>150</sup> Romanos 4.5: “A fé é imputada ao que crê como justiça.”; Gênesis 15.6: “Abraão creu em Deus e lhe foi imputado como justiça” (MELANCHTHON, 2018, p. 263; CR, 21, 159-160).

#### 4.1.1.1 Fé

Após essa introdução, que estabelece a base de seu pensamento, Melanchthon passa a desenvolver o tema da fé, para apenas depois entrar de forma mais específica no tema da justificação. E a primeira coisa que ele menciona ao falar sobre a fé é a diferença de pensamento que os teólogos escolásticos e os reformadores têm sobre o assunto.

Segundo Melanchthon, os teólogos escolásticos se ofendem ao ouvir que fé é justiça. Para eles, a fé é “o assenso daquilo que foi revelado nas Escrituras” (MELANCHTHON, 2018, p. 265; CR, 21, 160). Mas para Melanchthon essa é a fé dos ímpios, aquela em que os injustos creem. Quando eles leem um texto como o de Romanos 1.17, que aponta que o justo vive da fé e que a justiça provém dela, inventam uma fé formada, conjugada com o amor. Só que essa é também uma fé informe, pois ocorre nos ímpios carentes do amor. Esses homens, que Melanchthon aponta como perspicazes, alegam que o apóstolo atribuiu à fé o que era próprio do amor fraterno, a fim de convidar muitos à fé. “Além disso também inventaram tanto uma fé infusa quanto uma adquirida, e uma geral e uma especial” (MELANCHTHON, 2018, p. 265; CR, 21, 160).

Todavia, para Melanchthon, nada disso tem a ver com fé. Em sua visão, o que a natureza conhece de Deus, sem a luz do espírito, é uma opinião fria, e não é fé. Pois, segundo ele, a carne não pode saber ou conhecer para além daquilo que é carnal. Melanchthon busca confirmar isso por meio de alguns versículos<sup>151</sup>. “Haver Deus, ira de Deus, misericórdia de Deus são coisas espirituais, não podem, pois, ser conhecidas pela carne” (MELANCHTHON, 2018, p. 265; CR, 21, 160). A partir disso, toda fé que provém da carne é apenas simulação, hipocrisia, ignorância e desprezo de Deus; pois a carne não discerne essas coisas, mas o espírito sim.

Um exemplo desse tipo de fé, segundo Melanchthon, é o de Saul. Ele cria e era fiel exteriormente, mas nele foi encontrada hipocrisia, uma vez que seu coração não cria. Melanchthon, então, cita dois textos que mostram a condição do seu coração: 1 Samuel 13.9, quando faz o sacrifício sem esperar por Samuel (sacerdote); e 1 Reis 15, quando faz um troféu para si mesmo. Havia nele a opinião de que existia um Deus, mas não havia fé. Portanto, para o humanista e reformador, “a fé é algo totalmente maior e mais indubitável do que o que a carne possa compreender” (MELANCHTHON, 2018, p. 269; CR, 21, 161).

---

<sup>151</sup> Salmo 53.1: “Disse o néscio em seu coração, ‘não há Deus.’”; I Coríntios 2.14: “A pessoa humana natural não compreende aquelas coisas que são do espírito.”; Ezequiel 29.9: “O rio é meu, e eu o fiz para mim mesmo” (MELANCHTHON, 2018, p. 265; CR, 21, 160).

Desse modo, Melanchthon mostrou em primeiro lugar o que não é a fé. E, segundo ele, a fé sofisticada (ou informe, ou adquirida) não é fé, mas sim opinião. Ela é incerta, inconstante, é apenas um pensamento ondulante do ânimo sobre a palavra de Deus. De acordo com ele, o próprio apóstolo Paulo chamou essa fé fingida de hipocrisia (1 Timóteo 1.5, Tito 1.15-16<sup>152</sup>). No fundo, de acordo com Melanchthon, não há por que distinguir entre fé formada e informe, pois nada disso é fé. A opinião a respeito do que deve ser crido ou a respeito da história divina não é fé, tudo isso é apenas opinião.

O que tratamos diz respeito a isto, que saibas que a Escritura utiliza a palavra “fé” da maneira mais simples, de modo que não possa ser chamada fé aquela qualidade parisiense, a qual também existe nos ímpios e desprezadores de Deus. Mas os condenados não creem a fim de darem glória à palavra de Deus, mas coagidos pela experiência, a qual certamente não pode ser chamada de fé. (MELANCHTHON, 2018, p. 271; CR, 21, 162)

Questiona então Melanchthon: Mas assim, o que é fé? E logo ele mesmo responde: fé é “assentir constantemente a toda a palavra de Deus. O que não ocorre, a não ser pelo Espírito de Deus que renova e ilumina nossos corações” (MELANCHTHON, 2018, p. 273; CR, 21, 162). Assentir é o mesmo que concordar, confiar. A fé, portanto, “não é outra coisa a não ser confiança na misericórdia divina prometida em Cristo, e de fato em tudo que é sinal” (MELANCHTHON, 2018, p. 273; CR, 21, 163). E essa atitude de confiar na misericórdia e na bondade de Deus traz paz ao coração. Mas enquanto não se crê não existe no coração a sensação da misericórdia de Deus.

Sendo assim, é possível perceber que a Escritura emprega o termo fé no sentido de “confiar na misericórdia gratuita de Deus, sem quaisquer obras nossas, tanto com respeito às boas quanto às más. Porque todos recebemos da plenitude de Cristo” (MELANCHTHON, 2018, p. 277; CR, 21, 164)<sup>153</sup>. Nesse sentido, para ele, a fé escolástica é apenas uma opinião morta. Melanchthon, então, apresenta uma série de citações bíblicas em seu texto, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, para confirmar exatamente isso: que a fé é confiar em Deus<sup>154</sup>.

<sup>152</sup> 1 Timóteo 1.5: “O fim do preceito é o amor fraterno de coração puro, e de boa consciência, e de uma fé não fingida.”; Tito 1.15-16: “Todas as coisas são puras para os puros, mas para os contaminados e os infiéis nada é puro, mas tanto a sua mente quanto a sua consciência estão poluídos. Professam que eles conhecem a Deus, mas o negam nas ações, uma vez que são abomináveis, desobedientes e condenáveis em relação a toda boa obra” (MELANCHTHON, 2018, p. 271; CR, 21, 162).

<sup>153</sup> Aos que quiserem mais recomendações sobre a fé, Melanchthon recomenda que leiam o livro de Lutero chamado *Da liberdade cristã*.

<sup>154</sup> Gênesis 15.6, Êxodo 14, Números 14.11, Deuteronômio 1.31-33, Salmo 78.7, 1 Crônicas 5.20, 2 Crônicas 16.9, 2 Crônicas 20.21, Isaías 7.9, Atos 15, Lucas 7.48-50 e Mateus 16.8, 6.32 e 10.31.

É, porém, com o texto de Hebreus 11 que Melanchthon acrescenta mais clareza a esse tópico da fé. Ele observa que, nesse texto, a fé é definida do seguinte modo: “a fé é o fundamento das coisas que se esperam” (MELANCHTHON, 2018, p. 287; CR, 21, 168). Ou seja, é a expectativa e a certeza das coisas que não aparecem. Mas, se é assim, o que é certeza?, Melanchthon questiona. E faz comentários sobre as coisas divinas e espirituais, deixando claro que a natureza nada tem como certo, a não ser quando iluminada pelo Espírito Santo. Já as coisas esperadas são chamadas de expectativa. “Portanto, fé não é tanto crer em ameaças, pelo contrário, isso a Escritura chama antes de temor, mas também crer nas promessas, isto é, confiar na misericórdia e na bondade de Deus, contra a injúria do mundo, do pecado, da morte e de fato das portas do inferno” (MELANCHTHON, 2018, p. 289; CR, 21, 169). A expectativa do que se espera é chamada fé. Sendo assim, não creem os que não esperam a salvação prometida (prometida não só para os outros, mas também para si mesmos).

No momento seguinte, Melanchthon se foca no versículo 3 desse mesmo capítulo de Hebreus (11) para fornecer exemplos de definição: “pela fé entendemos ter sido criado o mundo pela palavra de Deus, de modo que das coisas invisíveis – isto é, da divindade e da sua força – ocorressem as coisas visíveis – isto é, as obras da potência divina” (MELANCHTHON, 2018, p. 289; CR, 21, 169). Essa passagem conflui com Romanos 1.20<sup>155</sup>. Ou seja, além de fé ser a confiança em Deus, também é a confiança na criação que aponta para Deus.

Em Hebreus, é chamada de fé ao longo da história essa fé particular que é a respeito do mundo criado, “o conhecimento inferido do poder e da bondade da obra da criação” (MELANCHTHON, 2018, p. 291; CR, 21, 169). Essa era a fé de Pedro e de Paulo, uma fé relativa à condição das coisas, e não uma opinião fria, mas o vivo conhecimento do poder e da bondade de Deus. Nesse sentido, “Paulo chama a fé na criação de uma certa fé mais nobre e mais vivaz do que a opinião sofista” (MELANCHTHON, 2018, p. 293; CR, 21, 170). Melanchthon, então, cita muitas passagens bíblicas que apontam que Deus é percebido através das coisas visíveis da criação<sup>156</sup>. Em vista disso, mais uma vez ele fala sobre a questão da carne, mostrando que ela também não pode tomar escopo sobre o mistério da criação.

Avançando na construção do seu pensamento, Melanchthon afirma que, no princípio de tudo, era essa fé na criação que permitia o conhecimento de Deus e que permitia acreditar. Ele pontua que antes dos feitos históricos na vida das pessoas (como, por exemplo, o povo sendo

---

<sup>155</sup> Romanos 1.20: “Porque os atributos invisíveis de Deus, isto é, o seu eterno poder e a sua divindade, claramente se reconhecem, desde a criação do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que Deus fez. Por isso, os seres humanos são indesculpáveis” (NAA, 2017, p. 865).

<sup>156</sup> Romanos 1.20, Atos 14.17, Salmo 104.24-27.



libertado da escravidão do Egito; Abraão, Isaque e Jacó) e antes de promulgada a lei, “a criação das coisas era o sinal certo e a forma a partir da qual Deus era conhecido” (MELANCHTHON, 2018, p. 293; CR, 21, 170). Foi desse modo que Abel e outros santos creram; foi pela fé que Abel ofereceu o sacrifício, foi pela fé que Enoque foi arrebatado. Então, tem-se que “sem fé é impossível agradar a Deus, pois é necessário que aquele que se aproxima de Deus [creia] tanto que Ele exista, quanto que Ele recompensa quem O busca [Hebreus 11.6]” (MELANCHTHON, 2018, p. 295; CR, 21, 171).

Para Melanchthon, nada disso é visto na fé sofisticada, pois os hipócritas não confiam em Deus, na sua misericórdia e bondade, e nem na salvação oferecida. A prova disso é que

[...] se interrogares o coração deles, por acaso não responderão assim: “Não sei se minhas obras foram aceitas por Deus, não sei se posso ser salvo; sei de fato que a salvação foi prometida, sei que Deus é misericordioso, mas talvez não aja comigo por misericórdia; esta majestade não me leva em conta”? – e muitas coisas ímpias deste tipo. (MELANCHTHON, 2018, p. 295; CR, 21, 171)

Para o humanista e reformador, os sofistas sabem sobre a misericórdia de Deus, mas não creem com seu coração, e por isso não possuem certeza da salvação. Os ímpios, portanto, são descrentes e temem.

Entretanto, essa fé errada termina, segundo ele, quando o coração discerne a magnitude, a bondade e a graça de Deus. “Os corações dos que foram elevados deste modo pela percepção da bondade de Deus, são os que creem que o que Deus prometeu atingirá a eles. Somente estes creem verdadeiramente” (MELANCHTHON, 2018, p. 297; CR, 21, 171). Nesse sentido, a fé de Noé, ao preparar a arca para salvação de sua casa, é um exemplo de fé verdadeira – uma fé que engloba tanto as ameaças quanto as promessas. Já os ímpios não creem nem nas ameaças e nem nas promessas. A fé sofisticada, desse modo, “não é nada além de mera impostura, mero engano das almas” (MELANCHTHON, 2018, p. 299; CR, 21, 172).

#### *4.1.1.2 Justificação*

Em seguida à discussão sobre a fé, Melanchthon adentra o tema da justificação. Porém, como ela não está descolada da fé, esta continua de maneira forte no argumento do autor. Diz ele: “a síntese da justiça é a fé na misericórdia e na graça de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 299; CR, 21, 172).

Para exemplificar essa afirmação, Melanchthon continua com o exemplo de Noé, que foi justificado não pelas suas obras, mas pela fé na misericórdia de Deus. Em seguida traz outros exemplos: Abraão, chamado pela fé, também obedeceu ao sair sem saber para onde iria, confiando na promessa de Deus; Sara também teve fé, e por meio dela recebeu a capacidade de conceber e manter a semente; pela fé Isaque abençoou Jacó e Esaú, crendo que eles ocupariam a terra prometida; também pela fé Jacó abençoou os filhos de José, crendo que eles sairiam do exílio e voltariam para a terra Cananeia. “Pois todas as coisas são possíveis ao que crê” (MELANCHTHON, 2018, p. 301; CR, 21, 173). Todos esses exemplos foram dados pela Epístola aos Hebreus e, para Melanchthon, essa é a prova de que o autor dessa carta não fala de uma fé sofisticada, mas sim da fé que se baseia na confiança, na misericórdia e na graça de Deus.

Nesse sentido, a fé que aponta para a justificação se baseia em acreditar na “promessa da misericórdia e da graça de Deus. Quer se trate das coisas eternas, quer das coisas temporais” (MELANCHTHON, 2018, p. 303; CR, 21, 174). E aqui, para Melanchthon, não cabe distinguir as promessas, “porque na primeira promessa a respeito da semente de Eva, isto é, de Cristo, todas as demais foram referidas” (MELANCHTHON, 2018, p. 303; CR, 21, 174). Cristo era a semente esperada. Assim, a promessa feita a Eva foi renovada na promessa feita a Abraão, como revelam os textos Gênesis 22.18, Gálatas 3.16, Gênesis 49.10 e Gálatas 3.8, que, em turno, cita Gênesis 12.3, Romanos 4.16 e Salmo 8.7<sup>157</sup>.

Conseqüentemente, a fé e a justificação abarcam as promessas, e assim os que creem no evangelho revelado em Cristo possuem nele todas as bênçãos corporais. Da mesma forma, todas as criaturas, assim como Cristo, foram sujeitadas aos seus irmãos. Daí que “morte, fome, espada, poderes, as coisas supremas, as menores coisas, o pecado e por fim o que quer que, de todas as coisas, a fraqueza humana costuma temer – está em nosso poder, foi sujeitado aos nossos pés, a menos que não creiamos que Cristo reina” (MELANCHTHON, 2018, p. 307; CR, 21, 175).

O que se pode extrair, então, é que, para Melanchthon, a fé se espalha por todos os eventos da vida e da morte. Além disso, o homem só lida corretamente com as criaturas por meio da fé – pois por meio da desconfiança abusa de todas elas. Mas o ser humano que abusa

---

<sup>157</sup> Gênesis 22.18: “Todos os povos da terra serão abençoadas na tua semente”; Gálatas 3.16: “Em tua semente, que é Cristo”; Gênesis 49.10: “Não será tirado o cetro de Judá, e o condutor da sua ancestralidade, até que venha o que será enviado, e este mesmo será a esperança dos povos”; Gálatas 3.8/ Gênesis 12.3: “Em ti serão abençoados todos os povos”; Romanos 4.16: “diz que a Abraão foi prometida a herança do mundo, e que os filhos de Abraão são os que creram dentre todos os povos, e que todos os fiéis são reis pelo rei Cristo”; Salmo 8.7: “Sujeitaste todas as coisas sob o seu pé” (MELANCHTHON, 2018, p. 305; CR, 21, 174-175).

de algo o faz por não reconhecer que tudo é dom da misericórdia divina. “Em suma. Tem todas as coisas, pode todas as coisas, quem tem a Cristo, este é justiça, paz, vida, salvação. E deste modo vê as promessas divinas estarem interconectadas. Pois são diretamente sinais únicos e testemunhos da boa vontade de Deus para conosco [...]” (MELANCHTHON, 2018, p. 307; CR, 21, 175). Assim, por meio da Escritura, Deus ensina a confiar na sua bondade.

Melanchthon se volta agora para Cristo, inserindo-o na explicação sobre a justificação e a fé. Cristo se ofereceu como intercessor (João 3.16<sup>158</sup>); então, tudo que é favorável a ele passou a ser favorável aos seres humanos. “Assim, todas as promessas devem ser relacionadas com ele, naturalmente [com aquele] que adquiriu para nós a misericórdia do Pai, que reconciliou o Pai conosco” (MELANCHTHON, 2018, p. 309; CR, 21, 176), como apontado em João 1.16<sup>159</sup>. É, logo, por meio das promessas que Cristo é conhecido, e por meio de Cristo que o Pai é conhecido. Mas a teologia escolástica foi incapaz de se lembrar das promessas. Entretanto,

[...] todas as promessas, também das coisas corporais, são testemunhos da benevolência, ou da misericórdia de Deus para aquele que crê, porque julga bem a respeito de Deus e lhe tributa louvor pela clemência e bondade – este é justo. Ainda não crê em toda a palavra de Deus o que ouve as ameaças, o que reconhece a história, mas [só] o que além das ameaças, além da história, também crê nas promessas. (MELANCHTHON, 2018, p. 311; CR, 21, 176)

Deve-se reforçar que não se trata de crer somente na história a respeito de Cristo, mas sim crer em sua carne, crucificação, morte e ressurreição, “[...] a fim de que justificasse todos quantos viessem a crer nEle” (MELANCHTHON, 2018, p. 311; CR, 21, 177). Qualquer outra coisa diferente disso que seja chamada de fé, para Melanchthon, é um engano. Somente a fé que crê em Cristo conduz à justificação. Para os que não entendem por que a justificação é atribuída somente à fé, ele esclarece:

Como somos justificados somente pela misericórdia de Deus, e como a fé claramente é o reconhecimento da misericórdia, e seja a promessa que for pela qual a tiveres atingido, a justificação é atribuída somente à fé. Os que se admiram por que a justificação seja atribuída somente à fé, eles se admirem também por que a misericórdia de Deus o é, e a justificação não seja antes atribuída aos méritos humanos. Pois crer é confiar na misericórdia divina, sem nenhuma consideração de quaisquer obras nossas. Quem nega que os santos são justificados pela fé é um injuriador da misericórdia divina. Pois, como

---

<sup>158</sup> João 3.16: “Pois Deus amou o mundo de tal maneira, que desse o seu Filho unigênito pelo mundo” (MELANCHTHON, 2018, p. 309; CR, 21, 176).

<sup>159</sup> João 1.16: “Da plenitude dele todos nós recebemos, graça por graça” (MELANCHTHON, 2018, p. 309; CR, 21, 176).

nossa justificação é uma obra exclusiva da misericórdia divina, não é um mérito das nossas obras. (MELANCHTHON, 2018, p. 311; CR, 21, 177)

Paulo ensina, em Romanos 11, que é preciso que a justificação seja atribuída apenas à fé, porque é apenas por meio dela que se recebe a misericórdia prometida. Nesse sentido, as obras que precedem a justificação, aquelas do livre-arbítrio, são frutos da árvore maldita. Por mais que sejam exemplos de belas virtudes, não são nada além de engano e mentira. Todavia, “aquelas obras que seguem a justificação, ainda que elas procedam do Espírito de Deus que ocupou os corações dos justificados, porque ocorrem na carne ainda impura, são também elas próprias imundas. Pois a justificação iniciada não foi consumada” (MELANCHTHON, 2018, p. 313; CR, 21, 178). A redenção do corpo, porém, ainda é esperada (Romanos 8.26<sup>160</sup>). Sendo assim, por nessas obras ainda existir algo de impuro, Melanchthon destaca que elas podem ser chamadas de justiça. Portanto, nem as obras que precedem nem as que seguem a justificação deixam espaço para o mérito humano. É, então, “necessário que a justificação seja uma obra só da misericórdia” (MELANCHTHON, 2018, p. 315; CR, 21, 178). E, como traz Gálatas 2.20, “mas o que agora eu vivo na carne, vivo pela fé no Filho do Deus que me amou e se entregou a si mesmo em meu favor”. Melanchthon ressalta que Paulo não afirma viver em suas obras, mas sim diz viver na fé. “A fé faz com que aquelas obras que seguem a justificação não sejam imputadas como pecado” (MELANCHTHON, 2018, p. 315; CR, 21, 178).

“Portanto, quando a justificação é atribuída à fé, é atribuída à misericórdia de Deus, ela é retirada dos esforços, das obras, dos méritos humanos” (MELANCHTHON, 2018, p. 315; CR, 21, 178). Então, a justiça da vida é a fé. Desse modo, o reino de Cristo é um de misericórdia (Isaías 16.5, Oseias 2.19, Salmo 88.15<sup>161</sup>). Para Melanchthon, se a justificação fosse pelas obras, não seria um reino de Cristo, mas humano, e, por definição, não seria um reino de misericórdia, mas sim das obras. Contudo, a “misericórdia é um favor magnânimo, que não tem nenhuma razão no nosso mérito. A verdade é uma obra de Deus, que nos justifica genuína, não hipocritamente” (MELANCHTHON, 2018, p. 315; CR, 21, 178). Assim, todo tipo de justiça humana é condenado, como se vê em Isaías 53.6:

---

<sup>160</sup> Romanos 8.26: “Da mesma maneira, também o Espírito nos ajuda em nossa fraqueza. Porque não sabemos orar como convém, mas o próprio Espírito intercede por nós com gemidos inexprimíveis” (NAA, 2017, 870).

<sup>161</sup> Isaías 16.5: “E será preparado um trono em misericórdia”; Oseias 2.19: “E me casarei contigo para a eternidade, e me casarei contigo em justiça e juízo, e em misericórdia, e em compaixões, e me casarei contigo em fé, e saberás, porque eu sou o Senhor”; Salmo 88.15: “A misericórdia e a verdade precedem a tua face” (MELANCHTHON, 2018, p. 315; CR, 21, 178).

“Todos nós andamos desgarrados como ovelhas, cada um desviou em seu caminho, e o Senhor colocou nele a iniquidade de todos nós.” E um pouco depois, não diz “pelas nossas obras”, não “pelos elevados esforços da nossa vontade”, não “pelas nossas decisões”, mas o próprio Cristo, pelo conhecimento dele, justificará a muitos [v. 11]. (MELANCHTHON, 2018, p. 317; CR, 21, 179)

Em outras palavras, não são as obras humanas, mas sim o conhecimento de Cristo que é a justificação, e esse conhecimento, como diz Melanchthon, só se dá pela fé. Por isso, “os que conheceram o poder do pecado, aqueles cujas consciências o conhecimento do pecado derrubou, somente para eles ouvir esta doutrina sobre a fé ocorre por prazer” (MELANCHTHON, 2018, p. 317; CR, 21, 179). O evangelho é algo oculto em meio aos hipócritas.

Nessa linha de raciocínio, Melanchthon chama a atenção para o fato de que o mérito nas Escrituras não tem nada a ver com os seres humanos, mas sim com o Pai. “Há mérito. E é devido não por qualquer mérito nosso, mas porque o Pai prometeu, já como que se comprometeu conosco e tornou-se devedor daqueles que nada disso mereceram” (MELANCHTHON, 2018, p. 317; CR, 21, 179). Muito, ainda, é dito contra os méritos humanos; ele cita Lucas 17.9-10 e Romanos 6.23<sup>162</sup>. Entretanto, segundo Melanchthon, há passagens nas Escrituras que parecem pregar o mérito das obras, como, por exemplo, Romanos 2.10 e Mateus 25.35<sup>163</sup>. Mas nelas as Escrituras não estão falando do caráter exterior da obra, mas sim da vontade ou do afeto. “A Escritura chama de boa obra não somente a simulação externa da obra, mas toda a obra, isto é, o afeto bom, e o fruto deste afeto, e a percepção comum das pessoas não costuma falar de outro modo” (MELANCHTHON, 2018, p. 319; CR, 21, 179).

Por fim, Melanchthon aponta que Paulo relaciona a vida bem vivida com a fé, e mostra ainda que as boas obras se originam por meio desta. Ou seja, “ninguém pode se manter constante e permanecer em boas obras sem uma grande fé” (MELANCHTHON, 2018, p. 321; CR, 21, 180). Já a vida mal vivida está atrelada à incredulidade. Portanto, é a fé que distingue as obras.

---

<sup>162</sup> Lucas 17.9-10: “Será que ele tem gratidão para com aquele servo, porque fez o que ordenava? Julgo que não. Assim também vós, quando tiverdes feito todas as coisas que vos foram ordenadas, dizei: somos servos inúteis. Fizemos o que devemos fazer”; Romanos 6.23: “O salário do pecado é a morte, mas o dom de Deus é a vida eterna” (MELANCHTHON, 2018, p. 317; CR, 21, 179).

<sup>163</sup> Romanos 2.10: “Glória e honra a todo o que pratica o bem.”; Mateus 25.35: “Tive fome e me destes de comer” (MELANCHTHON, 2018, p. 319; CR, 21, 179).

“[...] quando diz {Mateus 25.35}: “Tive fome e me destes de comer”. E um pouco depois [v. 40]: “O que fizestes a um destes meus irmãos menores.” Pois porque os justos creem que eles fazem para Cristo o que fazem para aqueles [irmãos menores], eles agem corretamente. Esta fé distingue as obras”. (MELANCHTHON, 2018, p. 323; CR, 21, 181)

Encerrando essa parte da discussão, tendo mostrado que uma vida bem vivida só se dá pela fé, de forma que esta contempla as obras, Melanchthon, então, se volta para o intuito de demonstrar a eficácia da fé.

#### 4.1.1.3 Eficácia da fé

A próxima questão de debate, ainda no tema da fé, é sua eficácia. Melanchthon pontua que “as obras, assim como são frutos, também são indícios, testemunhos, sinais do espírito, como Cristo diz {Mateus 7.16}: Dos seus frutos os conhecereis” (MELANCHTHON, 2018, p. 323-325; CR, 21, 181). Ou seja, a fé não deixa de se expressar, pois serve a Deus em todas as criaturas. Dessa forma, porque a mente é submetida a Deus, são então extirpadas as obras da carne (os exemplos de obras da carne que Melanchthon cita são: ambição, rivalidade, malícia, inveja, avareza, desejos e os frutos dessas coisas). Isso é o que Paulo pontua em Romanos 6.19<sup>164</sup>. Sendo assim, a pessoa que vive a verdadeira fé

[...] se derrama em qualquer dos próximos, os serve, se lhes oferece para ser útil, considera as necessidades deles como sua, faz todas as coisas com todos de modo gentil, sincero, em nada ambicioso, em nada maligno. Esta é a eficácia da fé, de modo que a partir de seus frutos facilmente se manifeste nos corações de quem exista verdadeira fé. (MELANCHTHON, 2018, p. 325; CR, 21, 182)

Dito de outro modo, a fé age em prol do outro, fazendo-o de forma sincera e sem ambição. Essa é, segundo Melanchthon, a eficácia da fé. Essa é a fé de que Paulo fala em Gálatas 5.6<sup>165</sup>. Para Melanchthon, nesta passagem, Paulo mostra que em Cristo a fé tem valor e, sendo assim, ela se derrama por meio do amor fraterno, para benefício do próximo. O mesmo se observa em 1 João 4.7 e 2 Pedro 1.5-8<sup>166</sup>. Dado isso, a síntese da vida cristã deve ser vista

<sup>164</sup> Romanos 6.19: “ela agora se envergonha daquelas coisas com que antes nos deleitávamos” (MELANCHTHON, 2018, p. 325; CR, 21, 182).

<sup>165</sup> Gálatas 5.6: “Em Cristo nem a circuncisão nem o prepúcio vale qualquer coisa, mas a fé que é eficaz através do amor” (MELANCHTHON, 2018, p. 325; CR, 21, 182).

<sup>166</sup> 1 João 4.7: “Todo o que ama o seu irmão nasceu de Deus e conhece a Deus. Quem não ama, não conheceu a Deus, porque Deus é amor fraterno”; 2 Pedro 1.5-8: “Entregai em fé a vossa virtude, mas com a virtude o conhecimento, mas com o conhecimento a moderação, mas com a moderação a

como a própria fé com seus frutos, que se manifestam em prol do próximo: “somente a fé é a percepção da misericórdia de Deus que é tanto a fonte, quanto a vida, quanto a regente de todas as boas obras” (MELANCHTHON, 2018, p. 329; CR, 21, 183).

Depois de toda essa exposição, fica claro que para Melanchthon a fé não tem nada a ver com a concepção escolástica de fé, mas sim é aquela que é mostrada pelas Escrituras. E, de acordo com as Sagradas Letras, a fé é a confiança na misericórdia divina. Confiar na misericórdia divina é confiar no próprio Cristo, sabendo que ele, e não as obras humanas, é o pré-requisito para a salvação. É nesse sentido que a fé justifica as pessoas, tomando-as justas e salvando-as.

De acordo com Rieth (1997, p. 230), “Melanchthon procurou repetidamente descrever como a pessoa alcança perdão de pecados e é justificada diante de Deus e como a promessa do evangelho leva à justificação de pecadores”. E foi justo isso que o humanista e reformador fez nesse tópico sobre a justificação e a fé. Segundo Rieth (1997), para Melanchthon, por meio do evangelho a pessoa recebe o perdão através de Cristo, sendo que “essa promessa é compreendida pela fé” (p. 230) – não no sentido de apenas conhecer, mas no sentido de acolher em confiança essa obra do Espírito. “Com isso, a pessoa pecadora é justificada e renovada. A justificação não é consequência ou decorrência da fé, mas é própria da fé, é o que vem da parte de Deus e corresponde à fé” (RIETH, 1997, p. 230).

Diante de tudo isso, pode-se dizer que na pessoa humana existe uma fé para si e uma fé que se derrama sobre o próximo. A fé para si é essa fé que, mediante a confiança em Cristo, garante para a própria pessoa a justificação/ salvação. Alcançada essa condição, tem-se, então, a fé que se derrama sobre o próximo, e essa é a fé que é eficaz, conforme Melanchthon mostrou no ponto da eficácia da fé. Uma fé que não deixa de se expressar, mas que age em prol dos outros por meio das obras, não por ambição, mas servindo assim ao próprio Deus.

Por último, ainda é relevante notar como esse tópico da justificação e da fé nos *Loci* se encontra em perfeita consonância com aquilo que no ano de 1530 é defendido na *Confissão de Augsburgo*. Ali tem-se que:

[...] não podemos alcançar remissão do pecado e justiça diante de Deus por mérito, obra e satisfação nossos, porém, que recebemos remissão do pecado e nos tornamos justos diante de Deus pela graça, por causa de Cristo, mediante a fé, quando cremos que Cristo padeceu por nós e que, por sua causa, os pecados nos são perdoados e nos são dadas justiça e vida eterna. Pois Deus

---

paciência, além disso com a paciência a piedade, com a piedade, porém, o amor fraterno, mas com o amor fraterno, a estima. Pois se estas coisas estiverem conosco, elas fazem com que o conhecimento do nosso Senhor Jesus Cristo não seja infrutífero” (MELANCHTHON, 2018, p. 325-327; CR, 21, 182).

quer considerar e atribuir essa fé como justiça diante de si, conforme diz São Paulo em Romanos 3[.21-26] e 4[.5]. (A CONFISSÃO..., 2005[1530], p. 12)

Nesse sentido, a *Confissão* ainda exalta que “obras não nos podem reconciliar com Deus e obter graça; isso, ao contrário, sucede apenas pela fé, quando cremos que os pecados nos são perdoados por amor de Cristo, o qual, ele só, é o mediador que pode reconciliar o Pai” (A CONFISSÃO..., 2005[1530], p. 12). Então, mais uma vez tem-se que a fé é o que garante a justificação – fé em Cristo e em sua obra de salvação. Ademais, como o próprio texto da *Confissão* coloca, os reformadores nem por isso proíbem as boas obras. “Ensina-se, ademais, que boas obras devem e têm de ser feitas, não para que nelas se confie a fim de merecer graça, mas por amor de Deus e em seu louvor” (A CONFISSÃO..., 2005[1530], p. 22). Ou seja, a partir da fé o coração se torna apto a praticar essas boas obras que oferecem auxílio ao próximo.

Em vista, então, de tudo que Melanchthon trouxe sobre a justificação e a fé, nesse sentido, a conclusão à qual se pode chegar é: “Rm 5[.1]: ‘Justificados mediante a fé, temos descanso e paz com Deus’” (A CONFISSÃO..., 2005[1530], p. 21). Foi isso que a Reforma desejou enfatizar a todo tempo.

#### 4.1.1.4 *Lei e evangelho como chave hermenêutica para justificação e fé*

Entendido o que é justificação e a fé no pensamento de Melanchthon, resta agora apontar como lei e evangelho então implicados nos temas da justificação e da fé. Rieth (1997) já deixou claro em sua análise o quanto esses temas estão implicados. Afirmou ele:

Melanchthon procurou repetidamente descrever como a pessoa alcança perdão de pecados e é justificada diante de Deus e como a promessa do evangelho leva à justificação de pecadores. Para ele, quando a justiça filosófica é misturada com a justiça cristã, quando lei e evangelho são confundidos, a consequência é a afirmação dos méritos pessoais e da justiça através de obras. (RIETH, 1997, p. 230)

Isso significa que, caso se confundam lei e evangelho, se confundirão também justificação e fé. Como consequência, a salvação será vista como relativa a méritos, e não como relativa à graça. Por isso a importância de se entender bem essa relação.

Fazendo antes uma recapitulação, tem-se que Melanchthon fala de justificação e fé por meio de uma partícula aditiva (“e”). Isso evidencia o quanto um tema é dependente e está ligado ao outro. Ele começa o tópico focando-se na justificação – ou justiça – e revelando que ela é alcançada por meio da fé na misericórdia de Deus. A justiça é, portanto, “aquela que existe pela



fé em Jesus Cristo” (MELANCHTHON, 2018, p. 263; CR, 21, 159). Uma questão está implicada na outra e se explica por meio da outra. Portanto, para falar sobre justificação, ele fala da fé. A partir daí, faz uma pausa na questão da justificação, para se dedicar a mostrar o que vem a ser a fé.

Melanchthon leva ao leitor algumas colocações implicadas na fé. Primeiramente, afirma que “é apropriado chamar a fé de justiça” (MELANCHTHON, 2018, p. 263; CR, 21, 160), de forma, então, que a fé é a verdadeira justiça. A seguir, aponta que a fé é confiar na palavra de Deus, por meio do Espírito de Deus que ilumina os corações. Nesse sentido, a fé “não é outra coisa a não ser confiança na misericórdia divina prometida em Cristo” (MELANCHTHON, 2018, p. 273; CR, 21, 163), “[...] sem quaisquer obras nossas, tanto com respeito às boas quanto às más. Porque todos recebemos da plenitude de Cristo” (MELANCHTHON, 2018, p. 277; CR, 21, 164). Em seguida, quando analisa a fé por meio de Hebreus, pontua que “a fé é o fundamento das coisas que se esperam” (MELANCHTHON, 2018, p. 287; CR, 21, 168); é crer nas ameaças e também nas promessas. Portanto, a “promessa é compreendida pela fé” (RIETH, 1997, p. 230).

Após explicar tudo isso sobre a fé, Melanchthon retorna à justificação e aponta algo semelhante àquilo que já havia dito: “a síntese da justiça é a fé na misericórdia e na graça de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 299; CR, 21, 172). Logo, a justificação não ocorre por meio de obras ou feitos, mas por meio da fé, que é o canal para receber a misericórdia. Sob tal ótica, as obras nada são de verdade, todas são frutos malditos (as que precedem e as que seguem a justificação), sem espaço para o mérito humano. Entretanto, algo curioso se dá com relação às obras que se seguem à justificação: “a fé faz com que aquelas obras que seguem a justificação não sejam imputadas como pecado” (MELANCHTHON, 2018, p. 315; CR, 21, 178). Portanto, por meio da fé, essas obras que seguem à justificação não são pecados ou frutos malditos.

Aqui tem-se, então, uma possibilidade de boa obra, que é a que segue à justificação, realizada por meio da fé, que carrega em si o afeto e a vontade. As boas obras se originam da fé. Nesse sentido, a fé não deixa de se expressar, e se expressa por meio delas, servindo a Deus e, conseqüentemente, ao próximo. Esta é, segundo Melanchthon, a eficácia da fé. Sendo assim, em Cristo a fé tem valor e se derrama por meio do amor. Portanto, dadas essas definições, conclui-se que justificação e fé são palavras sinônimas, porque por meio da fé (confiança na misericórdia de Cristo) se alcança a justificação, ou seja, a justiça que só existe pela fé.

Busca-se agora entender como justificação e fé dependem da relação lei e evangelho. Ao longo do texto Melanchthon trouxe algumas pistas. O foco é analisar cada uma delas. Como já destacado, ele iniciou o tópico de justificação e fé deixando claro que existe uma relação

desses temas com lei e evangelho. Melanchthon também destacou que a justificação procede da mortificação pela lei e da ressurreição que vem por intermédio da palavra prometida em Cristo (evangelho). Nesse sentido, a lei aponta que ninguém é justo perante Deus, e que todos merecem a morte, uma vez que o ser humano não pode cumprir a lei. Mas a graça mostra que em Cristo existe misericórdia; então, o ser humano que foi mortificado pela lei pode ser ressuscitado pela graça.

Esse processo, e esse encontro com a graça, é a justificação, é quando a pessoa confia que Cristo a torna justa, e assim ela pode viver. Por isso, entender a justificação depende do correto entendimento da lei e do evangelho. Sem a mortificação causada pela lei e sem a vida proporcionada pela graça, não se chega ao tema da justificação. Pois qual a necessidade de justificação na vida de alguém que não sente que precisa, ou de alguém que já se sente justo? Entretanto, existe algo mais.

Após a mortificação causada pela lei, é necessário o encontro com a graça, com Cristo. Mas esse encontro só se dá verdadeiramente pela fé (pela confiança na possibilidade da salvação). Então, quando se crê na justiça de Cristo (morte e ressurreição) e na promessa de misericórdia (que é o próprio evangelho), de fato se tem acesso a essa justificação. Portanto, a pessoa é justificada quando é mortificada pela lei, ressuscitada pela palavra da graça, e quando pela fé acredita na obra de Cristo. Uma outra citação de Melanchthon complementa esse raciocínio:

**Que é fé, pois? Assentir constantemente a toda a palavra de Deus.** O que não ocorre, a não ser pelo Espírito de Deus que renova e ilumina nossos corações. Por outro lado, **a palavra de Deus tanto é lei, quanto é evangelho. Ameaças foram acrescentadas à lei.** A Escritura chama de temor [aquilo] pelo que se crê naquelas ameaças; **de fé [aquilo] pelo que se confia no evangelho ou nas promessas divinas.** O temor sem a fé não justifica. Pois de outro modo também os desesperados, os condenados, seriam justificados. Pois não glorificam ou creem em toda palavra de Deus os que temem daquele modo. Pois não creem nas promessas. Portanto, só a fé justifica. (MELANCHTHON, 2018, p. 273; CR, 21, 162, grifo nosso).

A fé enquanto confiar na palavra de Deus (que é tanto a lei/ ameaças, quanto evangelho/ promessas) é o mesmo que confiar que Cristo é a justiça (pois tanto a lei quanto as promessas apontam para Cristo enquanto justificador). A ameaça da lei revela a falibilidade humana, mas a promessa do evangelho aponta para a justiça que existe por meio de Cristo para todos os que creem na palavra e na obra de Cristo.

Nos *Loci* de 1521, Melanchthon, em concordância com o pensamento de Lutero, era contrário às ideias de livre-arbítrio. Gross (2018) destaca que ele, nessa época, nem mesmo

queria utilizar a expressão. Em tal período, ele tinha uma posição completamente determinista. Contudo, na exposição que faz de fé nos *Loci*, Melanchthon usa o termo “assentir”, no latim *adsentiri*, no sentido de consentir, entrar em acordo, concordar; abarcando, assim, um certo posicionamento de concordância da pessoa em relação à palavra de Deus. Não é possível dizer se Melanchthon fez isso de forma consciente ou não. Todavia, já se vê no uso do termo “assentir” a possibilidade de desenvolvimento que o levou posteriormente a mudar de opinião com relação à liberdade pessoal.

Pensando ainda na fé,

Esta **confiança na benevolência ou misericórdia de Deus** primeiro traz paz ao coração, então também **desperta como que uma ação de graças a Deus pela [Sua] misericórdia, de modo que cumparamos a lei** de maneira espontânea e alegre. Por outro lado, enquanto não cremos, não há no coração uma sensação da misericórdia de Deus. Onde não há sensação da misericórdia de Deus, há ou desprezo de Deus ou ódio. Porque **seja quanto for que se façam obras da lei sem fé, se peca**. (MELANCHTHON, 2018, p. 273; CR, 21, 163, grifo nosso).

É possível perceber que a fé traz paz ao coração, e isso gera na pessoa uma ação de graças a Deus por sua misericórdia. Essa ação de graça, em turno, resulta no cumprimento da lei (nas obras) de maneira espontânea e alegre, e não acusadora. Dessa forma, percebe-se que a fé, a confiança, traz uma resposta à lei, que são as obras. Porém, quando se faz boas obras sem fé, apenas se simula, e assim se peca.

Os que fazem as obras por meio das leis e por medo das penas pensam: “eu, de fato, fiz o que pude, mas não sei se Deus aprovará ou desaprovará a minha obra. É um juiz severo, não sei se me é misericordioso, ou o contrário” (MELANCHTHON, 2018, p. 275; CR, 21, 163). Esse pensamento revela exatamente a falta de fé, e essas pessoas, segundo Melanchthon, vivem com grande moléstia no coração. Entretanto, estes não “deveriam contemplar as suas obras, mas a promessa da misericórdia de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 275; CR, 21, 163). O que Melanchthon aconselha é:

“Em toda obra tua crê a partir da fé da tua alma, pois isto é o guardar dos mandamentos”. Eclesiástico 32 {v. 27}. Quaisquer que sejam as obras. Comer, beber, trabalhar manualmente, ensinar, e acrescento também: mesmo que abertamente sejam pecados! **Não é que observes as obras, observa a promessa da misericórdia de Deus**, não duvida da confiança nEle para que já não tenhas um juiz no céu, mas um pai, para quem tu sejas [motivo de] cuidados, pois os filhos não são diferentes para os pais entre as pessoas humanas. (MELANCHTHON, 2018, p. 275; CR, 21, 163-164, grifo nosso).

Então a obra deve ser feita a partir da fé, que envolve o guardar dos mandamentos (da lei), e não foca no feito humano, mas sim na promessa da misericórdia de Deus. Aqui fica claro que “nada é exigido de nós em preferência à fé” (MELANCHTHON, 2018, p. 277; CR, 21, 164).

Agora, uma vez que Deus a exija tantas vezes, uma vez que tantas vezes aprove esta uma [fé], uma vez que **com promessas riquíssimas nos tenha colocado sob proteção desta [fé], de fato pela morte do Seu Filho, qual é a razão por que não nos confiamos a esta tamanha misericórdia e não cremos nela?** A teologia escolástica, em lugar da fé, em lugar da âncora das consciências, ensinou as obras, as satisfações humanas. Ai, que Deus elimine este escândalo da sua Igreja. (MELANCHTHON, 2018, p. 277; CR, 21, 164, grifo nosso)

Deus só exige a fé, pois é por meio dela que coloca os que creem sob a promessa do Filho. Mas os escolásticos ensinaram as obras no lugar da fé, e isso para Melanchthon é um absurdo, uma vez que obras sem fé são pecado. É assim que Melanchthon conclui essa questão:

Esta é a hipocrisia das pessoas humanas que deste modo foram enfeitados com boas obras, mas o coração não foi animado pela confiança e pela alegria em Deus – **enquanto Deus exige esta única confiança, enquanto tenha entregue o Filho unicamente para isto, para ser confirmada a graça**, para que não duvidemos quanto à sua boa vontade com respeito a nós, para que ponhamos em Deus nossa esperança e não nos esqueçamos da obra de Deus e busquemos os Seus mandamentos. (MELANCHTHON, 2018, p. 281; CR, 21, 166, grifo nosso)

Aqui fica claro que a fé é a única coisa exigida. Por meio dela se recebe a graça (o evangelho do Filho) e por meio dela é possível viver os mandamentos (as leis) – e, por consequência, as obras. Em nível semelhante, porém, também é preciso ser mortificado pela lei e ressuscitado pela graça para que seja possível crer corretamente, de forma a colocar a confiança na misericórdia de Cristo e, então, ser justificado. Eis a relação complexa, mas também inequívoca, entre justificação e fé, lei e evangelho.

#### 4.1.2 Sobre o amor

Apresentados e analisados os temas da justificação e da fé, parte-se agora para o tema do amor, tema que nos *Loci* de 1521 vem logo após a justificação e a fé. Para Melanchthon, fé e amor estão conjugados. Isso ficou bastante claro a partir do subtema trabalhado no tópico

anterior: a eficácia da fé. A esse amor ligado à fé Melanchthon chama de “amor fraterno”<sup>167</sup>, tendo o sentido de amor ágape e estando relacionado aos conceitos de obras, santificação e caridade.

Nesse âmbito, a definição primária de Melanchthon é: o amor é algo que nasce da fé<sup>168</sup> – tanto o amor a Deus quanto o amor ao próximo. O reformador busca comprovar isso a partir da Bíblia, como em ocasiões anteriores. O primeiro texto que retoma nesse sentido é 1 Coríntios 13.2: “Se eu tiver tanta fé com a qual eu mova uma montanha, mas não tiver amor fraterno, não sou nada” (MELANCHTHON, 2018, p. 331; CR, 21, 183). Aqui fica explícita a junção da fé com o amor. E, embora para Melanchthon essa passagem seja usada erroneamente pelos escolásticos, ela também aponta que a justificação é uma obra da misericórdia. É importante também que o apóstolo Paulo repetiu isso em Romanos 1.17, Romanos 4.5 e Romanos 10.10<sup>169</sup>. A fé está conjugada à justiça e também ao amor.

Tem-se que nessa passagem da carta aos coríntios Paulo está falando do amor ao próximo (que é o mesmo que amor a Deus). “Assim, não se pode negar que aqui utiliza a palavra ‘fé’ em lugar de ‘dom’, ou ‘capacidade de designar milagres’, o que é atestado no capítulo 12 {1 Coríntios 12.9}, onde assim se lê: E a outro a fé no mesmo espírito” (MELANCHTHON, 2018, p. 331; CR, 21, 184). Aqui, para Melanchthon, parece certo que a fé justificante não é separada do dom de milagres; mas Paulo deixa explícito que o amor fraterno também é exigido juntamente com a fé. Vê-se assim a grande importância do amor. “E de forma não diferente exige dos crentes, dos justificados, boas obras em todas as epístolas outras vezes” (MELANCHTHON, 2018, p. 333; CR, 21, 184).

Portanto, aquele para quem tudo seja a fé, sem o amor fraterno, este não é nada:

---

<sup>167</sup> Em latim, *caritas*.

<sup>168</sup> Melanchthon, logo no início desse tópico, antes de se aprofundar no assunto do amor, destaca que a esperança também nasce da fé; mais especificamente, ele afirma que a esperança é uma obra da fé (MELANCHTHON, 2018, p. 329; CR, 21, 183). E define: “a fé é o meio pelo qual se crê na palavra, a esperança é o meio pelo que se espera o que foi prometido através da palavra” (MELANCHTHON, 2018, p. 329; CR, 21, 183). Segundo ele, é a fé que faz com que as pessoas esperem. Por mais que ele acentue que a esperança é obra da fé, ele também deixa claro que a Escritura usa os termos esperança e fé de maneira misturada, no sentido de esperar e sustentar. Em vista disso, em certa medida, pode-se dizer que o amor, assim como nasce da fé, também nasce da esperança, pois são conceitos entrelaçados. Tanto a fé quanto a esperança remetem à confiança em Deus à espera da salvação, sem levar em conta as obras humanas. Mas ambas precisam estar conjugadas ao amor. É isso que Melanchthon vai deixar claro, e que, portanto, será trabalhado neste ponto da dissertação.

<sup>169</sup> Romanos 1.17: “o justo vive a partir da fé”; Romanos 4.5: “ao que crê nAquele que justifica o ímpio, a sua fé é imputada como justiça”; Romanos 10.10: “com o coração se crê para a justiça” (MELANCHTHON, 2018, p. 331; CR, 21, 183).

[...] embora somente a fé justifique, ainda assim também o amor fraterno é exigido, certamente é a outra parte da lei – aos Romanos 13 {v. 10}: “Toda a lei se resume nisso, ama o próximo como a ti mesmo.” Mas o amor fraterno não justifica, uma vez que ninguém ame quanto deve. A fé que confia na misericórdia de Deus, não no seu mérito, é que justifica. (MELANCHTHON, 2018, p. 333; CR, 21, 184)

A fé é exigida para justificação, mas deve vir acompanhada do amor fraterno para o cumprimento da lei (mesmo que não justifique). Ainda no debate, Melanchthon aponta a “sentença de Tiago 2.17: A fé sem obras é morta” (MELANCHTHON, 2018, p. 333; CR, 21, 184). Paulo chama uma fé de fingida e a outra de verdadeira, e Tiago diz o mesmo, mas com a formulação fé viva e fé morta. A fé viva é a confiança na misericórdia de Deus, que nunca deixa de gerar bons frutos (Tiago 2.22, Tiago 2.23<sup>170</sup>). Já a fé morta é aquela opinião fria, que não justifica. Só a fé viva justifica, e ela se espalha na obra. A fé sem as obras está morta (Tiago 2.18<sup>171</sup>). “Que seja suficientemente claro que ele ensina isso: que a fé está morta naqueles que não produzem o fruto da fé, embora na aparência pareçam crer” (MELANCHTHON, 2018, p. 335; CR, 21, 185). Aqui fica evidenciado que quando Melanchthon cita o exemplo da fé viva e da fé morta, deseja acentuar que a fé viva é aquela que vem acompanhada do amor, e por isso produz seus frutos mediante as obras.

A seguir, Melanchthon discorre sobre a vontade divina e nos mostra que a vontade de Deus é conhecida pela fé, a partir da promessa ou do evangelho; e nada disso exclui o amor. “A fé não é outra coisa a não ser a confiança firme e constante na benevolência divina em favor de nós” (MELANCHTHON, 2018, p. 337; CR, 21, 185). Sendo assim, aqueles que têm um Deus benevolente sabem que estão na graça, pois creem na palavra e não julgam a partir do mérito. Assim, tudo repousa na certeza de que a justiça é a partir da fé (Romanos 4). Esse é o argumento de maior eficácia: “que se a justificação fosse antes a partir das nossas obras do que a partir da fé, nunca a consciência repousaria, desejando com a nossa obra uma vez isto, outra vez aquilo na vida, de modo que não pode acontecer que não desespere” (MELANCHTHON, 2018, p. 337; CR, 21, 186). De acordo com Melanchthon, alguns versículos apontam para isso: Romanos 4.16, Oseias 2.18, Jeremias 23.6, Miqueias 4.4 e Isaías 32.17<sup>172</sup>.

<sup>170</sup> Tiago 2.22: “A fé se consumou pelas obras”; Tiago 2.23: “Abraão creu em Deus, e lhe foi imputado como justiça” (MELANCHTHON, 2018, p. 333; CR, 21, 185).

<sup>171</sup> Tiago 2.18: “Mostra-me a tua fé sem obras, e eu te mostrarei a minha fé a partir das obras. Mas não diz eu te mostrarei obras sem fé” (MELANCHTHON, 2018, p. 335; CR, 21, 185).

<sup>172</sup> Romanos 4.16: “Igualmente, não a partir das obras, a fim de que conforme a graça a promessa seja firme”; Oseias 2.18: “Eu os farei dormir confiantemente”; Jeremias 23.6: “Naqueles dias Judá será salvo, e Israel morará com confiança”; Miqueias 4.4: “O homem sentará sob a sua vide e sob a sua figueira”; Isaías 32.17: “E a obra da justiça será a paz, e o produto da justiça o silêncio, e segurança até a eternidade.

Tendo isso em mente, é possível observar que os profetas apontam o reino de Cristo como um reino de segurança. Para que algo assim seja possível, é necessário que “estejamos seguros a respeito da graça, da benevolência de Deus para conosco” (MELANCHTHON, 2018, p. 339; CR, 21, 186; Jeremias 9.24<sup>173</sup>). Deus deseja que sua vontade seja conhecida e deseja ser glorificado a respeito de sua vontade. É algo ímpio dizer que não se deve ou não se pode conhecer a vontade de Deus.

“A mente cristã facilmente aprende com a mestra experiência que o Cristianismo não é nada além de uma vida deste tipo, que está certa a respeito da misericórdia de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 339; CR, 21, 187; Romanos 12.2<sup>174</sup>). Nesse sentido, o temor é também algo que deve estar unido à fé, mas este não deve ignorar a misericórdia. A conclusão, então, é: “os santos temem por causa das suas obras. Mas confiam na misericórdia de Deus, os hipócritas confiam nas obras. Ignoram a misericórdia de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 341). Mas a Escritura ensina a todo tempo conjugar o temor com a fé. Para Melanchthon, o suficiente é advertir: “que o temor deve se referir às nossas obras, a fé à misericórdia de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 341; CR, 21, 187).

Fica estabelecido, então, que os santos só estão seguros na medida em que creem (Romanos 8.24<sup>175</sup>). “Sim, claramente só a fé é a segurança dos santos. Mas como pela fé eles conheceram a misericórdia, assim com temor fiel permitem virem a ser julgados e condenados pela vontade divina, a fim de que deem glória a Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 345; CR, 21, 188). Temor e fé não são separados; a fé contempla a misericórdia, e o temor contempla o juízo de Deus e as obras (Romanos 11.20<sup>176</sup>). Portanto, “temamos a Deus e creiamos nele” (MELANCHTHON, 2018, p. 345; CR, 21, 188). Assim, “que seja a mais segura sentença que é necessário que nós sempre estejamos o mais seguros a respeito da remissão do pecado, a respeito da benevolência de Deus para conosco, os que fomos justificados” (MELANCHTHON, 2018, p. 347; CR, 21, 189). Então, os santos sabem, pela fé, que estão na graça e que foram perdoados os pecados.

---

É o meu povo se assentará na beleza da paz, e em tabernáculos de confiança e em repouso opulento” (MELANCHTHON, 2018, p. 337-339; CR, 21, 186).

<sup>173</sup> Jeremias 9.24: “Nisso se glorie quem se gloria, em saber e em conhecer a mim” (MELANCHTHON, 2018, p. 339; CR, 21, 186).

<sup>174</sup> Romanos 12.2: “A fim de que aprendais qual seja a vontade de Deus boa, perfeita, que agrade bem, etc” (MELANCHTHON, 2018, p. 339; CR, 21, 187).

<sup>175</sup> Romanos 8.24: “Em esperança fomos feitos salvos” (MELANCHTHON, 2018, p. 345; CR, 21, 188).

<sup>176</sup> Romanos 11.20: “Tu permaneces na fé, não te exaltes no ânimo, mas temas” (MELANCHTHON, 2018, p. 345; CR, 21, 188).

Até aqui Melanchthon ressaltou a necessidade de se estar seguro a respeito da benevolência de Deus para com seres humanos. Mas e com relação às obras de Deus nas pessoas, é possível saber? Segundo ele, sim: “os frutos do Espírito Santo nos testemunham o que habita em nosso seio” (MELANCHTHON, 2018, p. 349; CR, 21, 189; Gálatas 5.24<sup>177</sup>). Cada um sabe se teme a Deus e se crê em Deus.

A conclusão final após esse debate deve ser a de que, para Melanchthon, o amor nada mais é do que uma consequência da fé. Tudo começa com a confiança na misericórdia de Deus, para depois se tornar amor tanto a Deus quanto ao próximo. Nesse sentido, não adianta ter fé, se não houver amor. Seria o mesmo que nada. Logo, o amor sempre deve ser exercido junto com a fé. Pois é ele que faz com que a fé seja viva e gere boas obras; não para ser justificado, mas porque já foi justificado.

Fica estabelecido, então, que Melanchthon entende o amor como uma obra da fé, chamando-o de amor fraterno. Esse amor engloba o amor a Deus e ao próximo. Agora, deve-se pensar a conjugação do amor com lei e evangelho. Ora, se o amor é algo dado a partir da fé, ele também está conjugado com lei e evangelho, pois a própria fé, como já discutido, está em relação com essa chave hermenêutica.

A fé é a confiança na palavra (lei e evangelho que apontam para Cristo), e o amor é uma obra da fé. O amor é a fé em ação. Observe-se a seguinte explicação de Melanchthon: “**pois o conhecimento da misericórdia divina faz com que retribuamos a Deus, faz com que nós espontaneamente nos submetamos a todas as criaturas, o que é amor ao próximo**” (MELANCHTHON, 2018, p. 329; CR, 21, 183, grifo nosso). Essa frase explicita a maneira como tudo está interligado. Como já vem sendo explorado, para se conhecer a misericórdia, em primeiro lugar se depara com a lei, que mata a falsa consciência autojustificadora humana. Mas logo em seguida é dado o anúncio do evangelho, que é a proclamação da misericórdia divina. Portanto, lei e evangelho revelam essa misericórdia. Por conseguinte, essa graça que foi dada faz com que a pessoa deseje retribuir a Deus, o que faz com que ela se submeta a Deus e ao próximo, em amor.

Prosseguindo, Melanchthon mostra como o amor, que é uma obra da fé, também é igualmente exigido. Ele diz:

---

<sup>177</sup> Gálatas 5.24: “Os que são de Cristo crucificaram a carne, etc” (MELANCHTHON, 2018, p. 349; CR, 21, 189).



[...] embora somente a fé justifique, ainda assim também **o amor fraterno é exigido, certamente é a outra parte da lei** – aos Romanos 13 {v. 10}: “Toda a lei se resume nisso, ama o próximo como a ti mesmo.” Mas **o amor fraterno não justifica**, uma vez que ninguém ame quanto deve. A fé que confia na misericórdia de Deus, não no seu mérito, **é que justifica**. (MELANCHTHON, 2018, p. 333; CR, 21, 184, grifo nosso)

Aqui Melanchthon estabelece que, no mesmo nível em que se tem fé (confiança na misericórdia divina), deve-se ter amor. E mais, demonstra que o amor é uma parte da lei, ou seja, é algo que a lei exige. A lei só exige isso para quem está em Cristo, pela fé, pois do contrário não se ama verdadeiramente. Por fim, esse amor não é requisitado para a justificação, pois só a fé justifica, mas é requisitado enquanto consequência dessa fé que crê, que confia na misericórdia, e que justificou.

Assim, fé, amor e obras estão conjugados. A fé vem para justificar, o amor é a prática da fé (é dado a Deus e ao próximo), e é visto por meio das obras. É nesse sentido que a fé sem obras é morta. A fé viva, a fé que confia na misericórdia, nunca deixa de gerar frutos, por meio do amor. A fé que justifica se espelha nas obras, mas não se dá pelas obras. Boas obras são consequências. Se a justificação fosse por meio das obras, a consciência nunca repousaria, pois nenhuma pessoa atingiria essa realidade. Portanto, as obras estão conjugadas ao amor sendo fruto dele, que, por sua vez, está conjugado à fé, que é a confiança justificadora na misericórdia de Deus, alcançada pela pregação da lei que mata e do evangelho que ressuscita. Não há como negar, então, que todos os temas dependem fortemente do correto entendimento da relação entre lei e evangelho.

#### 4.1.3 Síntese do debate lei, evangelho e fé

Ao final desse tópico, Melanchthon apresenta uma síntese do debate sobre a lei, o evangelho e a fé. Ele propõe tal síntese por meio de 33 teses, dividindo-as em três blocos: lei, fé e evangelho. Seguindo sua organização, iniciar-se-á abordando o primeiro bloco. Ele carrega 9 teses sobre a lei:

- {I} 201 A lei é a doutrina que prescreve as coisas que devem ser feitas e deixadas de fazer.
- {II} O evangelho é a promessa da graça de Deus.
- {III} A lei exige coisas impossíveis, o amor a Deus e ao próximo, aos Romanos 8.
- {IV} Os que se esforçam para expressar a lei pelas capacidades naturais ou do livre-arbítrio somente simulam obras exteriores, não expressam os afetos que a lei exige.

{V} Portanto, não satisfazem a lei, mas são hipócritas, “sepulcros exteriormente caiados”, como Cristo [os] chama {Mateus 23.27}. E aos Gálatas 3 {v. 10}: “Os que existem a partir da lei, estão sob maldição.”

{VI} Portanto, justificar não é obra da lei.

{VII} Mas a obra própria da lei é mostrar o pecado, e, de fato, perturbar a consciência. Aos Romanos 3 {v. 20}: “Através da lei, o conhecimento do pecado.”

{VIII} À consciência que reconhece o pecado e está perturbada através da lei, o evangelho mostra a Cristo.

{IX} Assim João, quando prega a penitência, simultaneamente mostra a Cristo: “Eis o cordeiro de Deus, que tira os pecados do mundo.” João 1 {v. 29} (MELANCHTHON, 2018, p. 349-351; CR, 21, 190, grifo nosso).

Aqui Melanchthon simplifica a ideia da lei, mostrando que ela se refere ao que deve ou não ser feito. Mas continua apontando que ela exige coisas impossíveis. Por isso, decerto, os que se esforçam para cumpri-la apenas simulam obras. Melanchthon traz esse acento específico sobre o assunto da lei para concluir que justificar não é obra da lei, mas sim revelar o pecado, como já explorado. Assim, em vista da consciência que está aterrorizada pelo pecado por intermédio da lei, ele entra no segundo bloco, no qual trata da fé, por meio de 15 teses (este é o maior dos blocos):

{X} A fé, pela qual se crê no evangelho que mostra a Cristo, pela qual Cristo é recebido como aquele que tenha reconciliado o Pai, através de quem a graça é dada, ela é a nossa justiça. João 1 {v. 12}: “A todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus.”

{XI} Uma vez que somente aquela fé justifica, claramente nada diz respeito aos nossos méritos, às nossas obras, mas somente aos méritos de Cristo.

{XII} Aquela fé pacífica e alegre o coração. Aos Romanos 5 {v. 1}: “Justificados pela fé, temos paz.”

{XIII} E ela faz com que por tanto benefício, pelo pecado perdoado por causa de Cristo, Deus é amado em retribuição. E, assim, o amor a Deus é fruto da fé.

{XIII} Esta mesma fé faz com que se tenha vergonha por ter ofendido um Pai tão benigno, tão magnânimo.

{XV} E assim faz com que abominemos nossa carne com suas concupiscências.

{XVI} A razão humana nem teme a Deus, nem crê nEle, mas em vez disso é desconhecadora e desprezadora de Deus. Conforme o Salmo {13. 1}: “Disse o insensato em seu coração: Não há Deus.” E em Lucas 16 {v. 31}: “Se não ouvem Moisés e os profetas, não crerão nem que alguém tenha ressuscitado dentre os mortos.” Onde Cristo quer dizer que o coração humano não crê na palavra de Deus. Esta loucura do coração humano Salomão censurou em todo o Eclesiastes, como no capítulo 8 {v. 11}: “Porque a sentença não é pronunciada imediatamente contra os maus, também sem qualquer temor os filhos das pessoas humanas cometem males.”

{XVII} Porque o coração humano é frontalmente ignorante de Deus, ele da mesma forma se desvia para suas decisões e para os seus desejos, e se eleva a si mesmo como Deus para si.

{XVIII} Quando Deus perturba o coração das pessoas através da lei com a percepção do pecado, ele ainda não tomou conhecimento de Deus, nem conhece a sua bondade, por isso [O] odeia da mesma forma que a um carrasco.

{XIX} Quando Deus, mostrando a Cristo, eleva e consola o coração humano através do evangelho, então ele de fato conhece a Deus, pois conhece tanto o poder quanto a bondade de Ele. Isto é o que Jeremias {9.24} disse: “Nisso se glorie, que tomou conhecimento de Mim.”

{XX} Quem tiver crido no evangelho, de fato inferiu a bondade {15} de Deus, o seu coração já se eleva para que tanto confie em Deus quanto tema a Deus, e assim para que abomine as decisões do coração humano.

{XXI} Portanto, Pedro falou do modo mais apropriado nos Atos {15.9} que os corações são purificados pela fé.

{XXII} A misericórdia é mostrada pelas promessas.

{XXIII} São prometidas algumas coisas corporais, outras espirituais.

{XXIV} Na lei foram prometidas coisas corporais, como a terra cananea, o reino, etc (MELANCHTHON, 2018, p. 351-353; CR, 21, 190-191, grifo nosso).

Nesse bloco, Melanchthon destaca que a fé, após a consciência estar aterrorizada, é o meio pelo qual a pessoa crê no evangelho – evangelho este que mostra Cristo. Nesse sentido, fazendo um contraponto ao bloco anterior, Melanchthon, então, enfatiza que só a fé justifica. E, em retribuição a esse pecado perdoado, Deus é amado. Portanto, ele acentua de forma mais enfática algo que tinha trabalhado de maneira mais velada ao longo do texto, a saber, que o amor a Deus é um fruto da fé. Desse modo, busca deixar claro que a razão humana ignora a Deus, e também que por meio da lei não se pode conhecê-lo. Mas por meio do evangelho, sim, se conhece a Deus, quando se crê na bondade dele. Observa-se, portanto, que aqui Melanchthon almeja trazer esse reforço para a ideia de que Deus é conhecido por meio da fé, e que de igual forma os corações são purificados.

No fim desse bloco, Melanchthon comenta brevemente sobre as promessas, para enfim entrar no bloco final, sobre o evangelho. Sobre esse assunto, são apresentadas 9 teses:

{XXV} O evangelho é a promessa da graça ou o perdão dos pecados através de Cristo.

{XXVI} As promessas corporais todas dependem da promessa de Cristo.

{XXVII} Pois a primeira promessa foi a promessa da graça ou de Cristo. Gênesis 3 {v. 15}: “A semente dela esmagará a tua cabeça”, isto é, a semente de Eva esmagará o reino da serpente que espreita nosso calcanhar, isto é, o pecado e a morte.

{XXVIII} Esta foi renovada na promessa feita a Abraão. [Gênesis 22.18] “Em tua semente serão abençoados todos os povos.”

{XXIX} Portanto, como foi necessário que Cristo nascesse da descendência de Abraão, as promessas que foram acrescentadas à lei – a respeito da possessão da terra, etc. – são promessas veladas do Cristo vindouro. Pois aquelas coisas corporais igualmente foram prometidas ao povo para que não percesse enquanto não nascesse a semente prometida. É para que,

entrementes, com as coisas corporais Deus indicasse a sua misericórdia e exercitasse a fé do povo.

{XXX} Tendo Cristo nascido, ao mesmo tempo as promessas com o povo foram consumadas, e a remissão do pecado se tornou manifesta, por causa da qual era necessário que Cristo nascesse.

{XXXI} As promessas do Antigo Testamento são indícios do Cristo vindouro e, assim, da promessa da graça a ser anteriormente divulgada. O evangelho é a própria promessa da graça já tornada pública.

{XXXII} Assim como não conheceu Deus quem somente reconheceu que Ele existe, a não ser que tenha tomado conhecimento tanto do poder quanto da misericórdia [dEle], assim também nem crê quem somente crê que Deus existe, a não ser que creia tanto no poder quanto na misericórdia [dEle].

{XXXIII} Portanto, crê verdadeiramente quem não só crê nas ameaças, mas também no evangelho; quem fixa a face na misericórdia de Deus ou no Cristo, garantia da misericórdia divina. (MELANCHTHON, 2018, p. 355-357; CR, 21, 191-192, grifo nosso)

Com esse bloco Melanchthon, deseja destacar que o evangelho é promessa da graça e do perdão. Mas o é somente por intermédio de Cristo. Essa é a grande questão aqui. Nesse sentido, ele aponta que todas as promessas, incluindo as corporais e as espirituais, todas dependem de Cristo. Algumas de forma velada, como as corporais, e outras de forma muito explícita, como as espirituais.

Para sumarizar, nesses blocos Melanchthon simplificou e enfatizou algumas questões importantes acerca do debate lei, evangelho e fé, também sintetizadas a seguir. A lei é uma doutrina que exige coisas impossíveis, e os que se esforçam nela simulam obras que são apenas exteriores; a lei mostra o pecado, e não é capaz de justificar. Já o evangelho é a promessa e daqui vem a justificação, pois ela não é obra da lei; o evangelho mostra Cristo, de quem tudo depende. A fé é meio pelo qual se crê no evangelho, e por isso é o mesmo que justiça; essa fé que justifica não diz respeito aos méritos e obras humanas, mas sim aos méritos de Cristo. Portanto, a fé traz ao ser humano muitos benefícios, organizados em torno da ideia de Deus ser amado em retribuição. O amor a Deus e ao próximo é, então, fruto da fé.

Depois desse amplo percurso, Melanchthon finalmente avança para o seu próximo tópico, no qual aborda mais especificamente o Antigo e o Novo Testamento.

#### 4.2 DISTINÇÃO ENTRE ANTIGO E NOVO TESTAMENTO

Como já foi pontuado, na primeira nota deste capítulo 4, até o momento Melanchthon havia destacado em seu texto que lei e evangelho estão espalhados por toda a Escritura, de forma que a lei não está só no Antigo Testamento, e o evangelho não está só no Novo Testamento. Inserida nessa visão, nos momentos anteriores esta dissertação também visou

abarcam essa questão. Agora, contudo, o foco é o tópico “A respeito da distinção do Antigo e do Novo Testamento” (MELANCHTHON, 2018, p. 357; CR, 21, 192).

Melanchthon inicia esse tópico afirmando que, a partir de tudo aquilo que já foi dito sobre a lei e o evangelho, pode-se ter uma clara ideia do que difere entre Antigo e Novo Testamento. Com esta afirmação, então, ele já começa sua argumentação, deixando clara a relação entre os temas para depois fazer um desenvolvimento, acompanhado da explicação necessária.

Após explicitar que há uma nítida relação entre lei e evangelho e Antigo e Novo Testamento, Melanchthon passa a desenvolver o assunto, expressando que deseja clarear “o uso dos termos” (MELANCHTHON, 2018, p. 357; CR, 21, 192). Sendo assim, ele começa a mostrar, muito brevemente, o que entendia acerca dos temas Antigo e Novo Testamento, recapitulando o que fora visto e conjugando com os temas da ab-rogação da lei e da liberdade (visto que esse é o caminho traçado por ele). Dito isso, num primeiro momento esta dissertação se focará no trajeto feito pelo autor, para depois buscar uma análise desses dois temas aqui elencados com os temas lei e evangelho – uma questão que é exposta de imediato, logo no início da sua argumentação. Essa metodologia visa, portanto, entender a distinção entre os conceitos, para depois situá-los mediante a chave hermenêutica aqui trabalhada.

#### **4.2.1 Sobre o Antigo e o Novo Testamento**

No debate sobre Antigo e Novo Testamento, Melanchthon mais uma vez estabelece de imediato a diferença do seu pensamento com relação ao escolástico. E aponta claramente o que vê como o erro dos escolásticos: “chamam o Antigo Testamento de certa lei que somente exige obras externas; o Novo, uma lei que além das obras externas também exige o afeto” (MELANCHTHON, 2018, p. 357; CR, 21, 192). Isso, para Melanchthon, obscurece por completo a majestade e a amplitude da graça.

Em seguida, Melanchthon inicia uma argumentação que confronta a ideia vigente na época, também oriunda do pensamento escolástico, de que o Antigo Testamento é apenas lei, e o Novo Testamento, apenas evangelho/ graça. Melanchthon almeja corrigir essa forma de pensar. Para isso, primeiro se concentra no Antigo Testamento, para depois focar o Novo. De acordo com ele, “os que chamam o Antigo Testamento simplesmente de lei, como me parece, seguem mais o costume de falar do que a razão” (MELANCHTHON, 2018, p. 357; CR, 21, 192). Eles usam a palavra “testamento” de forma comum, com significado voltado apenas para “constituição ou instituição” (MELANCHTHON, 2018, p. 357; CR, 21, 192).

Entretanto, na visão de Melanchthon, o Antigo Testamento é a “promessa das coisas corporais, unida com a demanda da lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 357; CR, 21, 192); portanto não é só lei, mas é também promessa. É, todavia, uma promessa que não deixa de incluir o que a lei exige. Dessa forma, então, por meio da lei Deus exige a justiça e promete a recompensa (por exemplo, promete a terra cananea). Um texto bíblico citado por Melanchthon para evidenciar isso é Deuteronômio 29.10-13<sup>178</sup>, que mostra a demanda do juramento e do tratado para que o povo comum seja feito povo de Deus.

Logo em seguida, Melanchthon entra na questão do Novo Testamento, deixando claro que ele “não é outra coisa além da promessa de todos os bens sem a lei, sem nenhuma consideração das nossas justiças” (MELANCHTHON, 2018, p. 359; CR, 21, 193). Isso significa que o Novo Testamento também trata da promessa, mas agora sem a demanda da lei. Sendo assim, observa-se que no Antigo Testamento os bens eram prometidos, mas ao mesmo tempo era exigido o cumprimento da lei. No Novo, os bens são prometidos sem condição (nada é exigido). Eis a amplitude da graça, a glória do evangelho. Melanchthon cita Jeremias 31 para ilustrar essa distinção entre Antigo e Novo Testamento:

Jeremias 31 {v. 31- 34}: “Eis que vêm os dias, diz {15} o Senhor, e eu farei com a casa de Israel e com a casa de Judá uma nova aliança. Não conforme o pacto que estabeleci com os vossos pais no dia em que tomei a mão deles para que os conduzisse para fora da terra do Egito, o pacto que {20} eles anularam, e eu me irritei com eles, diz o Senhor. Mas este será o pacto que farei com a casa de Israel. Depois daqueles dias, diz o Senhor, entregarei a minha lei nas suas entranhas, e no seu coração a escreverei. E eu serei {109, b.} Deus para eles, e eles próprios serão um povo para mim. E não mais ensinará um homem ao seu próximo, nem um homem ao seu irmão, dizendo: ‘Conhece o Senhor.’ Pois todos me conhecerão, desde o menor deles {5} até o maior, diz o Senhor. Porque perdorei a sua iniquidade, e não me lembrarei mais dos pecados deles.”<sup>25</sup> Nesta passagem o profeta rememora o pacto duplo, o antigo e o novo; ele afirma que o antigo, a justificação pela lei, {10} se tornou inválido. (MELANCHTHON, 2018, p. 367; CR, 21, 195-196)

Com isso, parece claro que o Antigo Testamento, que leva em conta as promessas e a lei, dizia respeito a uma aliança (pacto), mas foi substituído pelo Novo Testamento, que leva em conta as promessas sem a demanda da lei. É uma outra aliança (pacto). Embora os temas lei

---

<sup>178</sup> Deuteronômio 29.10-13: “Vós estais hoje reunidos diante do Senhor vosso Deus, vossos chefes, e as tribos, e os mais nobres, também os mestres, todo o povo de Israel, vossos filhos e esposas, e os estrangeiros que moram contigo no acampamento, salvo os fornecedores, para que entres no pacto do Senhor teu Deus, e no juramento, porque hoje o Senhor fez um tratado contigo para que te constitua para si como povo, e Ele mesmo seja teu Senhor, tal como te falou, etc.” (MELANCHTHON, 2018, p. 359; CR, 21, 193).

e evangelho estejam dispersos por toda a Escritura, um Testamento diz respeito a uma aliança, e o outro Testamento diz respeito a outra aliança.

Para que tudo isso seja entendido de forma mais exata, Melanchthon introduz o tema da ab-rogação da lei, pois foi a ab-rogação da lei que gerou a distinção entre os Testamentos. É só por meio dessa ab-rogação que o Novo Testamento pode se referir às promessas sem a exigência da lei. Nesse momento, o reformador e humanista faz uma breve recapitulação do que já foi dito no tópico dedicado a lei, lembrando ao leitor que as leis são de três tipos que cada uma foi ab-rogada. Na sua argumentação em si, ele aborda cada um desses três tipos de leis existentes.

Primeiramente, sobre as questões morais, Melanchthon aponta que “foi rejeitada pelo Novo Testamento a parte da lei que chamam de decálogo ou de preceitos morais” (MELANCHTHON, 2018, p. 361; CR, 21, 193). Cerimônias e judicialidades já haviam sido revogadas no Novo Testamento, conforme visto no tópico da lei, mas agora ele mostra que tudo, inclusive o decálogo, foi ab-rogado; por isso ele decide se alongar nessa parte das questões morais. Para ele, que o decálogo é ab-rogado pode ser visto de forma muito clara em Hebreus, quando cita Jeremias, no momento em que o profeta reivindica que seja ab-rogada por Deus a lei. Pois, uma vez que o povo tornou a lei sem efeito, Israel pecou nas cerimônias e no decálogo. “Além disso, quando o profeta chama o novo pacto de evangelho, ele percebe que o antigo é rejeitado, como argumenta o autor da epístola aos Hebreus, dizendo: ‘o novo envelheceu o precedente’” (MELANCHTHON, 2018, p. 361; CR, 21, 193). Ainda outros textos, de acordo com Melanchthon, confirmam isso<sup>179</sup>. Portanto, o decálogo foi ab-rogado.

Mesmo sendo ab-rogado o decálogo, isso não significa que qualquer coisa é lícita; como evidência, Melanchthon cita Romanos 6.15<sup>180</sup>. A grande questão para ele é que foi tirado da lei o direito de acusar e condenar, e é exatamente nisso que está a liberdade. É papel da lei amaldiçoar aqueles que não a cumprem por inteiro, mas, de acordo com Melanchthon, Cristo suspendeu essa maldição, uma vez que retirou da lei esse direito. E, embora se peque, ainda assim a salvação é possível<sup>181</sup>. Essa é a garantia que todos os profetas anunciaram: “aqueles que

---

<sup>179</sup> Hebreus 8.13 e 1 Timóteo 1.9: “A lei não foi estabelecida para o justo”; Gálatas 5.13: “Sois livres, apesar disso, não deis liberdade, oportunidade, para a carne” (MELANCHTHON, 2018, p. 361; CR, 21, 193).

<sup>180</sup> Romanos 6.15: “Se de fato não estamos sob a lei, então pecaremos?” (MELANCHTHON, 2018, p. 361; CR, 21, 194)

<sup>181</sup> Sobre essa questão, Melanchthon diz cita os seguintes textos bíblicos: Gálatas 3.13: “Cristo nos redimiu no tocante à maldição da lei, tornado maldição em lugar de nós.; Gálatas 4.4: “Quando veio a plenitude dos tempos, Deus enviou o seu Filho, gerado de mulher, gerado sob a lei, para que redimisse os que estavam sem a lei”; Romanos 6.14: “O pecado não vos dominará. Pois não estais sob a lei, mas sob a graça” (MELANCHTHON, 2018, p. 363; CR, 21, 194).

estão em Cristo são superiores a todo poder da lei, isto é, mesmo que tiveres pecado, mesmo que possuas pecado, não podes ser condenado” (MELANCHTHON, 2018, p. 363; CR, 21, 194). Para Melanchthon, essas coisas devem ser inculcadas nos cristãos. Essa é a liberdade pregada por Paulo.

O Novo Testamento é, portanto, a promulgação dessa liberdade. Isso porque, quando esse tipo de nova proclamação é anunciada, a lei é ab-rogada, exatamente “onde a pregação a respeito do Filho, Cristo, é instituída” (MELANCHTHON, 2018, p. 365; CR, 21, 195). Quando se proclama que Cristo é o Filho, não se exige mais a justiça da lei, e nem as obras; aqui Melanchthon cita o Salmo 2.2 como confirmação<sup>182</sup>. Conclui, enfim: “a vossa justiça não vos salvará, não salvará a vossa sabedoria, mas este Filho salvará, o vosso rei, a vossa fortaleza, etc” (MELANCHTHON, 2018, p. 365; CR, 21, 195).

Ainda no tema, Melanchthon ressalta que muitas partes das Escrituras recomendam essa liberdade:

Pois que outra coisa em geral é o evangelho, a não ser esta proclamação da liberdade? Enfim, o cristianismo é liberdade, porque os que não possuem o Espírito de Cristo de modo algum podem cumprir a lei. E são réus das maldições da lei. Os que foram renovados pelo Espírito de Cristo, estes já conduzem suas coisas espontaneamente, mesmo sem uma lei precedente, para aquilo que a lei ordenava. A lei é vontade de Deus. Nem o Espírito Santo é outra coisa, além da vontade e da atividade vivas de Deus. Por isso, onde está o Espírito de Deus, que é a viva vontade de Deus, estamos regenerados, agora queremos espontaneamente aquilo mesmo que a lei exigia. (MELANCHTHON, 2018, p. 365-367; CR, 21, 195)

O evangelho, desse modo, proclama a liberdade por meio do Espírito de Cristo. Aqueles que não possuem esse espírito não cumprem a lei, e a eles está destinada a maldição. Entretanto, os que são renovados por esse Espírito, mesmo sem lei, conduzem a vida para o cumprimento da vontade de Deus. Por isso, onde o Espírito está existe o cumprimento espontâneo da lei. Ela não mais tem o poder de amaldiçoar, e nisso está a liberdade da pessoa. E outros versículos reforçam a questão<sup>183</sup>. Nesse âmbito, a citação que Melanchthon faz de Jeremias 31, já exposta, é muito importante, pois em tal passagem é lembrado o pacto duplo, tanto o antigo quanto o novo testamento, e se aponta que o antigo, que previa a justificação pela lei, se tornou inválido, uma vez que ninguém cumpre a lei. Logo, a exigência foi removida. A partir disso, a lei é

<sup>182</sup> Salmo 2.2: “Bem-aventurados todos que confiam nele” (MELANCHTHON, 2018, p. 365; CR, 21, 195).

<sup>183</sup> 1 Timóteo 1.9: “A lei não foi estabelecida para o justo”; Romanos 8.2: “A lei do espírito da vida”, isto é, a lei, o movimento do espírito vivificante, “me libertou da lei do pecado e da morte” (MELANCHTHON, 2018, p. 367; CR, 21, 195).



inscrita no coração para, então, ser expressa. “Portanto, a liberdade é não que não cumpramos a lei, mas que espontaneamente, a partir do ânimo, queiramos e desejemos o que a lei solicita. Aquilo que antes ninguém pôde” (MELANCHTHON, 2018, p. 367; CR, 21, 196). De acordo com Melanchthon, Ezequiel 11.19 avança na mesma direção<sup>184</sup>.

Em vista de tudo isso, seria possível, para Melanchthon, observar o quanto o ser humano é livre do decálogo:

Primeiro, porque embora pecadores, ele não pode condenar aqueles que estão em Cristo. Depois, porque os que estão em Cristo são levados com o espírito para cumprir a lei, e [a] cumprem com o espírito, amam, temem a Deus, se entregam a si mesmos para as necessidades do próximo, e assumem para serem feitas aquelas mesmas coisas que a lei ordenava, mesmo que não tivesse sido entregue nenhuma lei. Nem outra coisa é a vontade deles do que a lei viva, certamente a do espírito. (MELANCHTHON, 2018, p. 369; CR, 21, 196)

Em vista disso, Melanchthon explica que dessa mesma maneira foram libertados os pais, aqueles que vieram antes da encarnação, mas que portaram o Espírito de Cristo. Sobre isso, cita o exemplo de Pedro, que aborda a questão em Atos 15.10<sup>185</sup>. Mas ali, o apóstolo não se refere apenas às cerimônias ou ao decálogo, mas a toda a lei, mostrando que ninguém pôde suportá-la e cumpri-la, mas todos foram justificados pela fé. “Isto é, uma vez que os pais não pudessem ser excelentes na lei, também souberam que estavam livres através de Cristo, e que foram justificados pela fé em Cristo, não pelos méritos das obras, não pelos das suas justiças” (MELANCHTHON, 2018, p. 369; CR, 21, 196). Nesse momento, entretanto, eles não abandonavam as cerimônias, porque a liberdade ainda não tinha sido estabelecida. Eles suportavam a lei considerando que eram justificados pela fé.

Dito isto, mais uma vez Melanchthon toca no assunto da liberdade e destaca o que Paulo diz acerca desse tema nos capítulos 6, 7 e 8 de Romanos. Neles, o apóstolo ensina que só a nova pessoa humana é livre:

Assim, à medida que estamos renovados pelo espírito, tanto somos livres; à medida que somos carne e velharia, estamos sob a lei. Embora para os que creem, o que restou de velharia é perdoado por causa da fé. Em suma, à medida que cremos, somos livres; à medida que não temos confiança, estamos sob a lei. (MELANCHTHON, 2018, p. 371; CR, 21, 197)

---

<sup>184</sup> Ezequiel 11.19: “Tirarei o coração de pedra da carne deles, e lhes darei um coração de carne, a fim de que andem nos meus preceitos e guardem os meus juízos, e os cumpram, e sejam um povo para mim.” (MELANCHTHON, 2018, p. 367; CR, 21, 196).

<sup>185</sup> Atos 15.10: “Agora, pois, por que vocês querem tentar a Deus, pondo sobre o pescoço dos discípulos um jugo que nem os nossos pais puderam suportar, nem nós?” (NAA, 2017. p. 850)

Em vista disso, os livres são os renovados pelo espírito, e o que resta de velharia é perdoado pela fé; já os que são carne estão na lei, ainda no cativo da maldição. O tanto que se crê é o tanto que se é livre. Em meio a esse debate, Melanchthon ressalta outro ponto importante: o que acontece nesse âmbito, que envolve a liberdade, é que os seres humanos começaram a ser justificados, mas a justificação ainda não foi concluída. Por isso Paulo ordena a renovação da mente em Romanos 12.2<sup>186</sup>, e diz que ainda não alcançou o que é perfeito em Filipenses 3.12<sup>187</sup>.

Nota-se que Melanchthon reforça o que já havia pontuado por meio de uma citação do apóstolo Pedro: que toda a lei foi ab-rogada, incluindo o decálogo (primeira parte), cerimônias e judicialidades (demais partes, totalizando as três partes da lei). Sobre isso, afirma: “portanto, quando se debate a respeito da ab-rogação da lei, antes se tivesse tratado disto: em que medida o Evangelho fez caducar o decálogo; em vez de que cerimônias e judicialidades tenham sido revogadas” (MELANCHTHON, 2018, p. 373; CR, 21, 197). Aqui fica claro que não é só uma parte da lei; toda ela foi ab-rogada e revogada. E é justamente por meio dessa ab-rogação da lei que se conhece a amplitude da graça, pois se chega à salvação sem as exigências da lei e a consideração das obras. “Portanto, a lei foi ab-rogada não para que não se cumpra, mas para que mesmo não cumprida, não condene, e possa ser cumprida” (MELANCHTHON, 2018, p. 373; CR, 21, 197). Para Melanchthon, é sobre isso que se deveria discorrer quando o objetivo fosse falar sobre a liberdade.

A liberdade cristã acarreta que coisas externas tanto podem ser usadas, quanto não usadas. Isso é visto em diversos textos<sup>188</sup>. Tal é a liberdade que existe para os que creem:

Tanto não justificam o comer, o beber, o dormir, o estar de pé, o sentar, quanto não justificam não só a circuncisão, mas também aquelas questões morais, a castidade, servir às necessidades dos irmãos e coisas semelhantes. Pois somente a fé justifica, conforme aquela [passagem, Romanos 1.17]: “O justo viverá a partir da fé.” Além disso, esta liberdade nas questões morais tanto é obscura quanto é necessária de se conhecer – e somente pode ser compreendida pelas [pessoas] espirituais. (MELANCHTHON, 2018, p. 375; CR, 21, 198)

---

<sup>186</sup> Romanos 12.2: “E não vivam conforme os padrões deste mundo, mas deixem que Deus os transforme pela renovação da mente, para que possam experimentar qual é a boa, agradável e perfeita vontade de Deus” (NAA, 2017, p. 873).

<sup>187</sup> Filipenses 3.12: “Não que eu já tenha recebido isso ou já tenha obtido a perfeição, mas prossigo para conquistar aquilo para o que também fui conquistado por Cristo” (NAA, 2017, p. 903).

<sup>188</sup> 1 Coríntios 7.19: “Que a circuncisão não é nada”; Gálatas 5.6: “Que em Cristo Jesus nem a circuncisão, nem o prepúcio tem validade, mas a nova criatura”; 1 Coríntios 10.26: “A terra, e a sua plenitude, é do Senhor” (MELANCHTHON, 2018, p. 373; CR, 21, 197).

Tem-se que, para Melanchthon, também vale pontuar que as judicialidades e cerimônias não foram revogadas, de modo que peca aquele que as pratica. Mas, exatamente pelo fato de o cristianismo acarretar certa liberdade, é que pode-se ou não utilizar-se delas. Aqui, o humanista e reformador aponta que a causa da ab-rogação da lei por Deus (em toda a sua completude, não só as cerimônias ou juízos, mas também o decálogo) é que ela não pôde ser guardada. Para Melanchthon, Pedro, em Atos, e Jeremias apontam isso.

Melanchthon ainda pontua algo de grande pertinência, a saber, que a lei só foi rejeitada “em relação àqueles que creram no pacto posterior, isto é, no Evangelho, de fato àqueles em que está o Espírito de Cristo. Estes, por outro lado, estão livres de toda lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 377; CR, 21, 199). Todavia, mesmo tendo sido ab-rogada a lei, o decálogo não deixa de ser cumprido, uma vez que o espírito foi derramado nos corações dos santos.

No mais, [a pessoa] espiritual é livre de tal forma que, a não ser que o próprio espírito, por sua natureza, efetive o cumprimento do decálogo, nem mesmo seríamos devedores. Agora, como o espírito efetiva de tal modo a vontade, que seja ela própria o cumprimento do decálogo, a lei se realiza não porque seja exigida, mas porque de fato não pode ser feito de outro modo pela [pessoa] espiritual. (MELANCHTHON, 2018, p. 377; CR, 21, 199)

Nesse sentido, judicialidades e cerimônias, quando praticadas sem a justiça do coração, são apenas observâncias externas. Não necessariamente o espírito está efetivando essas observâncias, até mesmo porque elas foram revogadas. Mas também “não pode haver no coração humano um Espírito de Deus que não expresse o decálogo. Portanto, o decálogo se realiza necessariamente” (MELANCHTHON, 2018, p. 379; CR, 21, 199). Esta é a diferença entre o decálogo e as judicialidades e cerimônias. Sob outra perspectiva, mesmo com o espírito no coração humano, pode não haver as observâncias externas, e nisso se expressa mais uma diferença com relação ao decálogo, pois não necessariamente as judicialidades e cerimônias serão cumpridas; mas o decálogo será.

Melanchthon também pontua uma questão singular, da seguinte maneira: “se esclarece por que em geral o decálogo contém leis negativas, a fim de que se sinalize que não é exigida nenhuma obra exata, circunscrita a pessoas, lugares ou tempos, mas antes a justiça do coração. As demais leis ordenam e regulam temas exteriores” (MELANCHTHON, 2018, p. 379; CR, 21, 199). O decálogo, ao invés de leis negativas, poderia ter trazido várias leis imperativas, com ordenanças positivas acerca daquilo que as pessoas deveriam fazer. Num primeiro momento, pode parecer mais eficaz e pode fazer mais sentido dizer o que as pessoas devem fazer, no lugar daquilo que elas não devem fazer, deixando clara a obra que deveria ser realizada, para que

todos pudessem segui-la. Contudo, o decálogo se foca nas leis negativas, o que evidencia que desde o princípio a possibilidade de salvação não estava nas obras humanas, mas sim no próprio Deus. Além disso, tal estruturação acarreta que, por ser mostrado o que não deve ser feito, caso a pessoa incorra nisso, terá a clareza do pecado cometido, sabendo o quanto está longe de “ter o necessário” para ser salva. De qualquer forma, sendo positivas ou negativas (tal como são), as pessoas não têm condições de cumprir as leis, por isso a necessidade de revogação, para que não se condene.

Enfim, o que Melanchthon buscou advertir foi que: o “decálogo está revogado – não para que não se cumpra, mas para que não condene se delinquimos em algo, para que ele possa, enfim, ser realizado” (MELANCHTHON, 2018, p. 379; CR, 21, 199). Nesse sentido, as cerimônias também foram ab-rogadas, por serem sombras do evangelho. A partir da manifestação do evangelho, agora não há mais espaço para elas. Nesse sentido, Melanchthon retoma Paulo, que colocou tanto a rejeição das cerimônias, por não justificarem, quanto a anulação de toda a lei. Assim, ele instrui o leitor a observar Colossenses 2.16-17, Gálatas e a Carta aos Hebreus 7.18<sup>189</sup>. Ambas são anuladas, pois não podem justificar. Esse é o mesmo motivo, segundo Melanchthon, pelo qual o sacerdócio levítico foi anulado: porque não efetivou a remissão do pecado. Somente Cristo efetiva.

Melanchthon, então, ressalta: “vês que nas Escrituras se insiste e se urge quanto a esta única causa da lei ter sido ab-rogada, que a lei é anulada por isso, porque não tenha justificado, ou porque não tenha podido ser realizada” (MELANCHTHON, 2018, p. 381; CR, 21, 200). Ele aponta que os escolásticos revogaram as cerimônias por serem figuras do evangelho, enquanto o decálogo permaneceu por não parecer figurativo. Mas, ao se levar a graça em consideração, as Escrituras tratam da ab-rogação da lei de modo que em toda parte se recomenda a amplitude da graça: “revogou as cerimônias de tal forma, a fim de que toda a lei apareça como revogada. Rejeita as cerimônias de tal forma, a fim de que se mostre que as cerimônias são ab-rogadas porque o decálogo deve ser ab-rogado. Esta é a única e suprema recomendação da graça” (MELANCHTHON, 2018, p. 381; CR, 21, 200).

Sendo assim, as cerimônias são revogadas não para que não se cumpram, mas para que possam ser cumpridas ou omitidas, de modo que a consciência não seja condenada. Caso cumpridas, elas não justificam, e, caso omitidas, não condenam. De acordo com Melanchthon,

---

<sup>189</sup> Colossenses 2.16-17: “Ninguém vos julgue na comida ou na bebida, ou no posicionamento em relação a dia de festa, ou a lua nova, ou a sábados, que são sombras das coisas futuras. Mas o corpo é de Cristo”; Hebreus 7.18: “De fato, a reprovação do mandato precedente [ocorre] por causa da sua fraqueza e inutilidade” (MELANCHTHON, 2018, p. 379-381; CR, 21, 199-200).

as epístolas de Gálatas e Hebreus fundamentam bem essa questão. “A Escritura ab-roga a lei por isso, porque ela não justifica. Pois qual era a razão pela qual a lei foi trazida? A fim de que mostrasse o pecado, ou de que comprovasse o pecado e tornasse manifesto que a necessidade para nós é a misericórdia de Deus” (MELANCHTHON, 2018, p. 381; CR, 21, 200). Desse modo, para ele, todas as formas de juízo foram anuladas, pois também são observâncias exteriores, não diferentes das cerimônias. Aqui também o espírito é livre e pode fazer o uso ou não das cerimônias. Assim encerra ele o tópico.

Esse é o trajeto que Melanchthon fez para dissertar acerca da distinção entre o Antigo e o Novo Testamento na 1ª edição dos *Loci*. Na 7ª edição dos *Loci* da primeira época (2018, p. 385; CR, 21, 201), observa-se que o próprio Melanchthon considera que o assunto fora tratado de forma desordenada. O próprio afirma: “este tópico parece ter sido tratado de modo um pouco mais confuso no comentário anterior” (MALANCHTHON, 2018, p. 385; CR, 21, 201).

Uma hipótese é que, levando em conta a 1ª edição, a confusão esteja logo no início do tópico. Na primeira edição, ele anuncia que vai tratar da distinção entre Antigo e Novo Testamento. De fato, ele o faz, mas de forma breve. Logo nas primeiras páginas (MELANCHTHON, 2018, p. 357-359; CR, 21, 192-193), ele diz o que entende ser o Antigo Testamento e o Novo e quanto eles diferem no seu conteúdo: em um a promessa está unida à demanda da lei e no outro não. Entretanto, sua argumentação não termina após a definição da diferença do que seja um e outro. Pelo contrário, a partir disso ele segue a argumentação e, dentro dela, de maneira conjunta, inicia uma discussão acerca da ab-rogação da lei e da liberdade. Nesse sentido é que o texto pode parecer ter ficado confuso<sup>190</sup>.

No texto da 7ª edição, então, ele faz o seguinte adendo: “O Antigo Testamento é lei, para que falemos do modo mais claro e fácil” (MELANCHTHON, 2018, p. 385; CR, 21, 201). Assim Moisés chama em Êxodo 24 quando estabelece a aliança de Israel com Deus. Jeremias 31.33<sup>191</sup> também chama de lei, testamento, aliança ou pacto. Paulo em 2 Coríntios 3.14<sup>192</sup> é

---

<sup>190</sup> Num primeiro momento, para o leitor da 1ª edição, pode parecer que ele entra em outros temas, a saber, ab-rogação e liberdade, e se perde na questão que efetivamente queria demonstrar: a distinção entre Antigo e Novo Testamento. Contudo, uma leitura cuidadosa permite perceber que esses dois temas é que estabelecem a distinção do Antigo para o Novo, a mudança de um para o outro. Para apontar o Novo Testamento, é preciso apontar que o Antigo expirou, e isso se dá exatamente devido à ab-rogação da lei e do estabelecimento da liberdade. Ainda assim, para esclarecer a questão, Melanchthon, na 7ª retoma o que vêm a ser o Antigo e o Novo Testamento, acentuando a diferença entre eles e aprofundando mais ainda a questão da ab-rogação, já citada também na primeira edição.

<sup>191</sup> Jeremias 31.33: “Porque esta é a aliança que farei com a casa de Israel, depois daqueles dias, diz o SENHOR: Na mente lhes imprimirei as minhas leis, também no seu coração as inscreverei; eu serei o Deus deles, e eles serão o meu povo” (NAA, 2017, p. 600).

<sup>192</sup> 2 Coríntios 3.14: “Mas a mente deles se endureceu. Pois, até o dia de hoje, o mesmo véu permanece sobre a leitura da antiga aliança; não foi tirado, pois só em Cristo ele é removido” (NAA, 2017, p. 888).

mais um a afirmar abertamente que o Antigo Testamento é lei. Já “o Novo Testamento é Evangelho, isto é, anúncio da graça, e de fato também a doação do Espírito Santo” (MELANCHTHON, 2018, p. 387; CR, 21, 202). Assim diz Cristo em Mateus 26.28<sup>193</sup>.

Com essa mudança, pode parecer que Melanchthon se contradiz e que agora identifica o Antigo Testamento com a lei e o Novo com o evangelho. Anteriormente, no Capítulo 3, afirmou-se, e neste capítulo já se repetiu, que “toda a Escritura umas vezes é lei, outras vezes é evangelho” (MELANCHTHON, 2018, p. 211; CR, 21, 142), o que demonstra que tanto a lei quanto o evangelho foram dados de maneira espalhada por toda a Bíblia. Desse modo, a lei não diz respeito somente ao Antigo Testamento, como igualmente o evangelho não diz respeito somente ao Novo Testamento (tal qual defendia o pensamento escolástico). Entretanto, agora, ao ressaltar a distinção, a diferença que existe entre os testamentos, Melanchthon acentua que o Antigo é lei e o Novo é evangelho.

Melanchthon faz isso, contudo, não contradizendo a exposição anterior, de que ambos os testamentos carregam lei e evangelho, e muito menos concordando com a visão escolástica. De fato, em ambos se vê o anúncio tanto da lei quanto do evangelho. Melanchthon faz isso para pontuar que existe o Novo porque o Antigo foi ab-rogado. E o que foi ab-rogado no Antigo Testamento? Exatamente a lei, aqui no sentido da maldição e do poder de condenação (MELANCHTHON, 2018, p. 391; CR, 21, 203). Essa lei não pôde ser cumprida, se tornando, segundo Melanchthon, um mandamento frágil e inútil. Essa expressão da lei se situa de forma mais explícita no Antigo Testamento: lei enquanto maldição e condenação.

É em vista disso que no texto da 7ª edição ele traz um longo comentário intitulado “A respeito da ab-rogação da lei” (MELANCHTHON, 2018, p. 387; CR, 21, 202). Ou seja, após trabalhar a distinção entre Antigo e Novo Testamento, Melanchthon considera importante destacar uma parte exclusivamente para a ab-rogação, separando, por questões didáticas, a “distinção” e a “ab-rogação”. Com isso, vai-se além do que havia sido feito na 1ª edição, na qual os temas foram trabalhados em conjunto. De certa forma, na 7ª edição, Melanchthon faz uma recapitulação do que já fora dito na primeira edição, mas agora com os temas separados, acentuando a importância da ab-rogação da lei (mais especificamente, da maldição nela contida, a qual foi cancelada).

Nesse adendo, Melanchthon inicia a sua argumentação dizendo: “quando Cristo chama de novo testamento, não há dúvida que quer aquele antigo superado e ab-rogado”

---

<sup>193</sup> Mateus 26.28: “Este é o meu sangue, do novo testamento, que será derramado em favor de muitos para a remissão dos pecados” (MELANCHTHON, 2018, p. 387; CR, 21, 202).

(MELANCHTHON, 2018, p. 387; CR, 21, 202). Só assim fica claro “quanto dista Moisés de Cristo, a lei do Evangelho. Moisés era um ministro do antigo testamento, isto é, da lei. Cristo, do novo testamento [...] da remissão dos pecados” (MELANCHTHON, 2018, p. 387; CR, 21, 202). Têm-se os dois testamentos porque a lei foi ab-rogada. E ela foi ab-rogada por ser impossível cumpri-la; essa é a causa. Assim a maldição/ condenação foi substituída pela remissão dos pecados, contida no Novo Testamento. Disso passou a haver, portanto, a liberdade.

Considere-se agora o que foi mudado do Antigo Testamento para o Novo. Se tal lei existia de forma mais explícita no Antigo Testamento, diferentemente do Novo, neste por sua vez é dado de forma mais clara o evangelho, anunciado logo após a lei. No Novo Testamento, a lei continua sendo anunciada, e seu anúncio revela o pecado e mata as consciências, como já foi visto. Mas agora, mediante esse anúncio da lei, de forma mais explícita ainda é anunciado o evangelho, quando é chegado Cristo. Nesse sentido, “a lei ser estabelecida ou ab-rogada não é nada além de os pecados serem perdoados e o Espírito Santo ser derramado nos corações daqueles a quem Deus perdoou os pecados” (MELANCHTHON, 2018, p. 391; CR, 21, 202). É por isso que o Novo Testamento é evangelho, remissão dos pecados e possibilidade de salvação. Vale ainda pontuar que, a partir desse momento, após o reconhecimento do pecado e a justificação pela fé, a lei (o decálogo, leis morais) não deixa de ser cumprida, mas sim o é mediante o Espírito Santo derramado nos corações. E caso não ocorra o cumprimento, não há mais condenação; é recebida a misericórdia, por meio do Filho. Eis a distinção entre o Antigo e o Novo. Da mesma forma ocorre com relação às alianças: passa-se de uma para a outra porque a lei foi ab-rogada, e avançou-se então para a liberdade.

Dito tudo isso, agora é decerto possível analisar esses termos por intermédio da chave hermenêutica lei e evangelho – o que em certa medida já foi feito durante essa exposição. Para isso, esta dissertação seguirá a pista deixada por Melanchthon no início do tópico, a saber: “daquelas coisas que dissemos a respeito da lei e do evangelho, e a respeito do ofício da lei e do evangelho, facilmente pode se inferir o que difira entre o Antigo Testamento e o Novo” (MELANCHTHON, 2018, p. 357; CR, 21, 192). Tal passagem deixa claro que esses dois temas trabalhados estão intrinsecamente ligados à relação lei e evangelho.

#### **4.2.2 Lei e evangelho como chave hermenêutica para o Antigo e o Novo Testamento**

Diante da discussão realizada na seção anterior, parece claro que falar da distinção entre Antigo e Novo Testamento é falar de temas intrinsecamente relacionados a lei e evangelho. Por

isso, o foco agora é apenas acentuar que essa chave é o que de fato permite a mudança de um para o outro.

Melanchthon, na sua definição de o que vêm a ser o Antigo e o Novo Testamento (MELANCHTHON, 2018, p. 357; CR, 21, 192), faz uso da chave hermenêutica aqui pontuada de forma explícita. Ele reforça que ambos se referem às promessas. Mas o Antigo é unido à demanda da lei, enquanto o Novo não leva em conta as justiças humanas, mas sim a graça, a misericórdia e a justiça de Cristo. Seria impossível essa definição e o estabelecimento de ambos sem os conceitos hermenêuticos, a saber, lei e evangelho.

Depois de pontuar essa definição, ele adentra uma longa discussão sobre a ab-rogação da lei (MELANCHTHON, 2018, p. 359; CR, 21, 193), apontando que os três tipos de leis (cerimônias, judicialidades e decálogo) foram ab-rogados. Aqui tem-se então a questão que implica na mudança do primeiro para o segundo: uma vez que a lei é ab-rogada, é retirada dela o poder de amaldiçoar e condenar. O próprio Cristo suspende o direito e a maldição. Nesse sentido, tem-se a “mais ampla recomendação da graça” (MELANCHTHON, 2018, p. 391; CR, 21, 203). As pessoas passam a ser salvas gratuitamente, sem que seus méritos sejam levados em conta. Eis o evangelho. Portanto, mais uma vez percebe-se que o que está na base da ab-rogação é a chave hermenêutica destacada.

Após deixar isso claro, Melanchthon avança para o tema da liberdade, afirmando que “a liberdade está no fato de que em toda a lei foi eliminado o direito de nos acusar e condenar” (MELANCHTHON, 2018, p. 361; CR, 21, 194). A liberdade, portanto, não vem a ser libertinagem, desculpa para se fazer tudo o que se quer. Todavia, a liberdade existe, já que a lei não pode mais condenar – exatamente por ter sido ab-rogada. Cristo, ao suspender a lei, suspende também a maldição e seu direito de condenação. Portanto, onde está a pregação do filho está igualmente a liberdade. Por fim, os que são renovados pelo espírito conduzem suas vidas para o cumprimento da vontade de Deus; acaba, assim, por existir o cumprimento espontâneo da lei. Nesse sentido, as coisas externas tanto podem ser usadas quanto não usadas, e a respeito disso não há condenação nem justificação. Logo, por meio da ab-rogação da lei se conhece a amplitude da graça, e por meio desta, a liberdade, chegando-se à salvação sem as exigências da lei e a consideração das obras. Mais uma vez, aqui estão implicados os conceitos tanto da lei quanto do evangelho.

De modo sintético, então, levando em conta a chave hermenêutica, tem-se que no Antigo Testamento havia lei, cujo papel era condenar e amaldiçoar (só aqueles que portavam o Espírito de Cristo poderiam escapar da sua condenação, mediante a fé no Cristo que viria; mas, ainda assim, viviam as cerimônias e judicialidades, pois não havia liberdade). Já no Novo Testamento,



Cristo se manifesta. Sua obra na cruz retira o poder da lei de amaldiçoar, pois o próprio Cristo se fez maldição em favor dos seres humanos. Agora, no Novo Testamento ainda há lei (seu anúncio ainda permanece), mas não mais acarretando a condenação, e sim revelando o pecado. Aqueles que mediante a lei reconhecem seu pecado e confiam na misericórdia de Cristo alcançam a salvação, e ainda a liberdade, no sentido de que se tornam livres da maldição da lei. Eles alcançam a liberdade, e não a libertinagem, pois ainda cumprirão a lei por intermédio do Espírito derramado nos corações. Entretanto, aqueles que se deparam com a lei e começam a fazer obras, sem se agarrar à figura de Cristo, pela fé, igualmente continuam amaldiçoados pela lei – mesmo estando debaixo da proclamação do Novo Testamento. Veja-se como eles são distintos: o Antigo Testamento enfatiza a lei e a maldição, o Novo Testamento enfatiza a graça e a liberdade. Todavia, mesmo distintos eles são interligados, pois só com a ab-rogação muda-se de um para o outro. E, reforça-se, tudo isso se constrói mediante o anúncio de lei e evangelho em ambos os testamentos.

Conclui-se que Melanchthon trata do Antigo e do Novo a partir da perspectiva de que, se existe o Novo, é porque se superou o Antigo; e vice-versa. Nessa mesma medida, tratar da nova aliança, ou pacto, é também possível por a antiga ter sido superada. Foi, então, a ab-rogação da lei que possibilitou essa mudança. Aqui fica claro que lei e evangelho estão totalmente implicados na relação e na distinção entre Antigo e Novo Testamento, e de igual forma na relação e na distinção entre as alianças/ pactos. Nesse sentido, se diferenciam por causa do que acontece no interior da relação entre lei e evangelho, ou seja, a passagem de um para o outro. Como já vem sendo defendido, observa-se a chave hermenêutica aqui postulada, lei e evangelho, oferecendo a base para que um outro tema, a saber, Antigo e Novo Testamento, seja discutido.

#### **4.2.3 Lei e evangelho em relação à filosofia**

Já foi visto, neste mesmo capítulo, que lei e evangelho funcionam como uma chave hermenêutica. Tal constatação parte do fato de que por meio da sua dinâmica é possível construir e compreender outros temas bíblicos, como justificação, fé, amor e a distinção entre Antigo e Novo Testamento. Portanto, esta é uma chave hermenêutica que foi encontrada na Bíblia e posteriormente também nos *Loci Theologici* de Melanchthon. Mas como funciona essa chave para além da Bíblia? Como Melanchthon entendeu essa questão? O que ele pontuou a respeito? De maneira mais específica, existe alguma relação entre lei e evangelho e a filosofia? São essas questões que se desenvolverão agora.

Para entender a relação entre lei e evangelho e temas situados além da Bíblia, é preciso ter em mente que tanto no escrito sagrado quanto para além dele cada um desses temas terá uma determinada função. Mas mesmo assim eles não deverão ser separados – pelo menos não na concepção de Melanchthon. Isso será feito nesta dissertação apenas por uma questão didática. Todavia, ressalta-se que é somente por meio dos dois juntos que se tem o entendimento completo, tanto no âmbito teológico quanto para além dele. Sendo assim, na relação entre lei e evangelho, um é necessário para a vida e a salvação e o outro é necessário para se desenvolver o conhecimento e toda a ciência – aqui, mais especificamente, a filosofia.

Dessa forma tem-se que o Evangelho é o espaço para o desenvolvimento da teologia, da vida, da mensagem da igreja e da pregação; já a lei é o espaço para se desenvolver a filosofia, o conhecimento, a própria ciência. Um não deve ser confundido com o outro. Melanchthon (1999, p. 104) deixa isso claro. Para ele, a Escritura não deve ser recebida como se ensinasse apenas um conhecimento da razão humana, pois assim o evangelho se transformaria numa explicação hábil, uma filosofia, um mero ensino da razão. E é justamente assim que surgem certas crenças, que, para ele, são absurdas. Essa parte que carrega consigo o conhecimento da razão humana pertence ao âmbito da lei e, conseqüentemente à filosofia, pois ela inclui “a arte da retórica, fisiologia e preceitos sobre a moral cívica” (MELANCHTHON, 1999, p. 104)<sup>194</sup>.

Nesse ponto fica evidente que Melanchthon coloca lei e filosofia lado a lado: “a filosofia moral é a própria lei de Deus sobre a moral cívica” (MELANCHTHON, 1999, p. 104)<sup>195</sup>. E isso, por sua vez, é algo necessário para a vida do corpo, para a vida cívica. Nesse domínio, Melanchthon expressa o quanto considera absurdos os homens que pensam que Evangelho e filosofia representam uma lei moral, e que o Evangelho, ainda, se preocuparia com leis sobre obras externas. Mas a conclusão mesma de Melanchthon é que “o Evangelho certamente não ensina nada mais sobre a vida cívica do que a filosofia e as próprias leis ensinam” (MELANCHTHON, 1999, p. 104)<sup>196</sup>. Entretanto, ainda que Evangelho e filosofia ensinem a mesma coisa a respeito da vida cívica, tratam de âmbitos diferentes e não podem ser confundidos. Observe-se os exemplos que Melanchthon traz:

Pompônio Ático e o apóstolo Paulo diferem, porque discordam sobre Deus. Um duvida se Deus se importa com os assuntos humanos e vive sem Deus, o outro declara que Deus realmente pune; da mesma forma, que Ele perdoa por causa de Cristo, e que Ele nos considera e nos ouve. Eles não discordam no

<sup>194</sup> “The art of rhetoric, physiology and precepts on civic morals.”

<sup>195</sup> “Moral philosophy is the very law of God on civic morals.”

<sup>196</sup> “The Gospel certainly teaches nothing else regarding civic life than what philosophy and the laws themselves teach.”

que diz respeito à moral cívica. José, Davi, Isaías e Daniel são estadistas como Fábio, Cipião e Temístocles. Eles não diferem na forma cívica de sua vida, mas diferem na fé em Deus. (MELANCHTHON, 1999, p. 106)<sup>197</sup>

Em suma, o evangelho abarca também a fé com seus ensinamentos acerca da vida civil, o que não ocorre com a filosofia. Dessa forma, tem-se que: “o Evangelho não é uma filosofia ou uma lei, mas o perdão dos pecados e a promessa de reconciliação e vida eterna por causa de Cristo, e a razão humana por si só não pode apreender nenhuma dessas coisas” (MELANCHTHON, 1999, p. 106)<sup>198</sup>.

O Evangelho, portanto, ensina a vontade de Deus para os seres humanos. Já a lei vai ensinar a filosofia, os assuntos sujeitos à razão, e não vai afirmar uma única coisa sequer sobre a vontade de Deus. Assim, para Melanchthon está claro que Evangelho não é filosofia e vice-versa. Nesse sentido, por mais que a razão queira julgar sobre a vontade de Deus para com os seres humanos, não poderá concluir e nem afirmar que Deus quer perdoar os pecados sem algo em troca, por causa de Cristo somente. Isso fica a cargo do Evangelho. Mas esse mesmo Evangelho aprovará as leis sobre a boa moral, conclamando os cristãos a obedecê-las, sem acrescentar mais nada. Então, “assim como o cristão faz uso piedoso da lei de Deus, também pode fazer uso piedoso da filosofia” (MELANCHTHON, 1999, p. 106)<sup>199</sup>. Se, portanto, a filosofia está sob o âmbito da lei de Deus, para Melanchthon, o cristão deve respeitar ainda mais o ensino dos filósofos e as opiniões verdadeiras dos bons escritores. Por isso, a seguir cada um será examinado.

#### 4.2.3.1 O evangelho e a filosofia

A primeira consideração será sobre o evangelho. O evangelho é, simplesmente, a palavra de Deus. É nesse sentido que Paulo declara: “Não me envergonho do Evangelho de Cristo” [Romanos 1:16]” (MELANCHTHON, 1999, p. 398)<sup>200</sup>. Também “[...] por isso é

---

<sup>197</sup> “Pomponius Atticus and the Apostle Paul differ, because they disagree about God. The one doubts whether God cares about human affairs, and lives without God, the other declares that God truly punishes; similarly, that He forgives for the sake of Christ, and that He has regard for and hears us. They do not disagree in what regards civic morals. Joseph, David, Isaiah and Daniel are statesmen just like Fabius, Scipio and Themistocles. They do not differ in the civic form of their life, but they differ in their faith in God.”

<sup>198</sup> “The Gospel is not a philosophy or a law, but it is the forgiveness of sins and the promise of reconciliation and eternal life for the sake of Christ, and human reason by itself cannot apprehend any of these things.”

<sup>199</sup> “As the Christian makes pious use of the law of God, so he can make pious use of philosophy, too.”

<sup>200</sup> “I am not ashamed of the Gospel of Christ [Romans 1:16].”

apropriado que todos os fiéis estejam dispostos de tal maneira que amem a palavra de Deus de todo o coração, reconheçam que ela é o maior de todos os favores de Deus [...]” (MELANCHTHON, 1999, p. 398)<sup>201</sup>. O Evangelho, então, aponta para a vontade de Deus, para o perdão dos pecados, para a graça e a possibilidade de salvação. Nesse sentido, para Melanchthon, ele é verdadeiro e poderoso.

Esse âmbito, o do Evangelho, é o que cuida da palavra de Deus e da sua propagação. Por isso, carrega dentro si tanto a lei, recomendando-a e instruindo acerca da vida civil, quanto carrega também o que é fundamental para a salvação. “O Evangelho aprova as leis sobre os bons costumes e nos ordena a obedecê-las” (MELANCHTHON, 1999, p. 106)<sup>202</sup>. Com relação a esse ponto específico, o evangelho não ensina nada além do que a própria lei já recomenda acerca da vida civil. Mas, juntamente com este ensinamento, o evangelho enfatiza, por sua vez, o perdão dos pecados, a promessa de reconciliação e a vida eterna em Cristo. Por isso, para Melanchthon, é importante sempre prezar pelo ensino do evangelho, tanto nas escolas quanto nas igrejas.

Todavia, evangelho nada tem a ver com a filosofia, uma vez que a filosofia não pode apreender nada sobre a vontade de Deus. Como já foi visto, o anúncio do Evangelho se refere exatamente à proclamação da graça, revelando que os pecados são perdoados por Cristo e conduzindo, assim, as vidas à justificação. Tal relação não pode ser apreendida pela razão humana, mas pela fé somente. O anúncio e a sua recepção transformam a realidade da pessoa humana, transportando-a da morte para a vida.

#### 4.2.3.2 *A lei e a filosofia*

Antes do aprofundamento neste ponto, é necessário ter a clareza de que o tema “lei e filosofia” não é trabalhado nos *Loci* de 1521. Trata-se aqui de um desdobramento posterior que ocorre no pensamento de Melanchthon, a partir da relação lei e evangelho. Nos *Loci* aqui analisados, observou-se não essa relação entre lei e filosofia, mas sim uma rejeição da filosofia, principalmente a escolástica. Mesmo assim, ali já estavam presentes elementos que posteriormente possibilitariam esse desenvolvimento posterior.

Por exemplo, logo no início do tópico da lei, como já visto, Melanchthon acentuou que nas disciplinas matemáticas existem princípios compartilhados, noções comuns ou

<sup>201</sup> “[...] so it is proper for all the faithful to be disposed in such a way that they love the word of God with all their heart, acknowledge that it is the highest of all God's favours [...]”

<sup>202</sup> “The Gospel approves of laws on good morals, and commands us to obey them.”

preconcepções. Em vista disso, afirma: “[...] assim há nas [disciplinas] morais tanto alguns princípios comuns quanto conclusões prévias – deve-se usar, pois, a fim de ensinar, as palavras daqueles –, regras de todas as funções humanas” (MELANCHTHON, 2018, p. 137; CR, 21, 117). Pensando sobre essa afirmação, dentre as disciplinas que tratam da moral (fazendo uma referência direta à lei divina e natural), qual seria melhor do que a filosofia para abarcar esses princípios comuns das funções humanas, transmitindo-as às pessoas? Ainda sobre esse assunto, ele acrescenta: “Marco Cícero, tendo imitado Platão nos livros sobre as leis, deriva as fórmulas das leis da natureza do ser humanos, o que embora eu não condene, vejo ser feito assim mais com urbanidade do que com exatidão” (2018, p. 137; CR, 21, 117). Fica claro aqui que ele não condena os livros que tratam as fórmulas das leis, mas entende que isso precisa ser feito com mais exatidão, para que coisas ímpias não entrem na discussão. Esse pensamento abre portas para que uma filosofia, tida por ele como correta, seja posteriormente desenvolvida, para que seja possível tratar das fórmulas das leis.

Ainda é possível aqui contar com uma afirmação de Melanchthon segundo a qual leis naturais (aquelas que são a base para todas as outras) devem ser “transmitidas à descendência frequentemente de mão em mão” (MELANCHTHON, 2018, p. 207; CR, 21, 140). É possível inferir com isso que, nesse sentido de transmitir as leis às gerações, a filosofia seria um meio válido. Portanto, embora num primeiro momento Melanchthon diga que não elaborará “aquilo que harmonize com a filosofia de Aristóteles” (MELANCHTHON, 2018, p. 139; CR, 21, 117), não deixa de abordar um tipo de filosofia. Porém, o faz à sua maneira, levando em conta a lei, como será explicitado a seguir.

Com isso estabelecido, aborda-se agora a lei. Enquanto o evangelho contempla a palavra de Deus e a salvação, é a lei que aponta para os outros âmbitos do conhecimento. Num primeiro momento, pode ser confuso pensar em lei e filosofia enquanto correspondentes. Mas, sobre isso, Melanchthon afirma:

Também pode ser entendido que a filosofia é a lei de Deus devido ao fato de que ela é o conhecimento das causas e efeitos naturais; e, como estas são coisas ordenadas por Deus, segue-se que a filosofia é a lei de Deus, que é o ensino daquela ordem divina. Assim como a astronomia é o conhecimento dos movimentos celestes, que são organizados por Deus, a filosofia moral é o conhecimento das obras, isto é, das causas e efeitos que Deus dispôs na mente do homem. (MELANCHTHON, 1999, p. 106)<sup>203</sup>

---

<sup>203</sup> “That philosophy is the law of God can also be understood from the fact that it is the knowledge of natural causes and effects, and since these are things arranged by God, it follows that philosophy is the law of God, which is the teaching of that divine order. Just as astronomy is the knowledge of the

A filosofia é lei, então, no sentido de que é o conhecimento das causas naturais e seus efeitos, sendo tudo isso estabelecido por Deus. Mas, nesse sentido, filosofia não diz respeito às crenças de todos, apenas ao ensino que carrega consigo as demonstrações. “Há apenas uma verdade, como dizem os filósofos; portanto, apenas uma filosofia é verdadeira, ou seja, aquela que menos se afasta das demonstrações” (MELANCHTHON, 1999, p. 107)<sup>204</sup>. Portanto, a lei divina concorda com a filosofia. Isto é, assim como o decálogo concorda com a lei da natureza, concorda com a filosofia, já que ela é a própria lei da natureza, pois carrega as demonstrações. A lei da natureza aponta a vida exterior, ligada ao corpo; o decálogo também o faz, mas também inclui preceitos sobre os movimentos do coração em direção a Deus (MELANCHTHON, 1999, p. 108).

À vista disso, pode-se determinar que, para o humanista e reformador, “a filosofia era o conhecimento da lei, e nunca poderia provar ou ensinar a mensagem salvífica central do evangelho, a justificação pela fé somente” (KUSUKAWA, 1999, p. xvii)<sup>205</sup>. É nesse sentido que Melanchthon mostra o quanto os filósofos são completamente ignorantes acerca do Evangelho; eles não sabem que, “por causa de Cristo, a reconciliação é alcançada pela fé” (MELANCHTHON, 1999, p. 108)<sup>206</sup>. Todavia, no restante, eles compartilham as leis e os deveres morais com os cristãos.

Seguindo o raciocínio de que a filosofia é o conhecimento da lei, Melanchthon até aponta que ela (a filosofia) pode discutir algumas ideias teológicas (como, por exemplo, a providência de Deus), mas nunca pode provar ou afirmar a verdade desses conceitos (KUSUKAWA, 1999, p. xviii). Para Kusukawa (1999), essa definição de Melanchthon da filosofia como lei é pertinente, pois ele, por meio desse raciocínio, desejava demonstrar o ponto da filosofia moral, deixando claro, através disso, que os magistrados civis e as regras devem ser obedecidos.

Assim, para tornar a filosofia uma parte do âmbito da lei, Melanchthon estabeleceu três subáreas para ela: dialética, filosofia moral e filosofia natural (KUSUKAWA, 1999, p. xviii). Sobre o primeiro, em seus livros de dialética ele afirma uma oposição a Aristóteles, pontuando

---

heavenly motions, which are arranged by God, so moral philosophy is the knowledge of the works, that is, of the causes and effects that God has arranged in the mind of man.”

<sup>204</sup> “There is only one truth, as the philosophers say, therefore only one philosophy is true, that is, the one that strays least from demonstrations.”

<sup>205</sup> “Philosophy was knowledge of Law, and could never prove or teach the central saving message of the Gospel, justification by faith alone.”

<sup>206</sup> “Because of Christ, reconciliation is achieved through Faith.”

que existe um “conhecimento inato dado por Deus a todos os seres humanos, ou seja, a luz natural” (KUSUKAWA, 1999, p. xviii)<sup>207</sup>. Nesse âmbito, haveria três critérios de certeza: princípios morais, princípios científicos e experiência universal. E ainda um quarto critério de certeza estava disponível para os crentes: a revelação divina. Para Melanchthon, “os três primeiros critérios, conhecimentos inatos divinamente dotados, garantiam a validade do conhecimento demonstrativo na filosofia” (KUSUKAWA, 1999, p. xviii)<sup>208</sup>. Por meio desse conhecimento inato, todo ser humano poderia ser obrigado, independentemente de sua fé, a aceitar as consequências derivadas filosoficamente – por exemplo, obedecer aos governos civis. Daí que, segundo ele, os procedimentos dialéticos apropriados forçam todos a concordarem com as conclusões demonstradas.

Já no âmbito da filosofia moral, Melanchthon argumenta que “os humanos foram criados para um propósito e esse propósito era obedecer à ordem divinamente instituída, como os governos civis” (KUSUKAWA, 1999, p. xviii)<sup>209</sup>. Para ele, até mesmo nos tempos de guerra as leis deveriam ser mantidas. De acordo com Melanchthon, o primeiro princípio da filosofia moral é que os humanos foram criados para um propósito definido (o que é demonstrado não dentro da filosofia moral, mas sim dentro da filosofia natural).

Por fim, Melanchthon se volta para o âmbito da filosofia natural, para provar que “todo o universo, com a terra e os humanos no centro, foi criado por Deus com maravilhoso cuidado providencial” (KUSUKAWA, 1999, p. xix)<sup>210</sup>. Exatamente esse era o seu objetivo com essa parte da filosofia. Foi essa sua crença, de que a providência de Deus estava em ação no mundo físico, que o levou à promoção de duas importantes áreas dentro da filosofia natural: a anatomia humana (aqui, para ele, o estudo da anatomia humana revela a admirável habilidade, visão e cuidado do Criador) e a astrologia/ astronomia (estudos inseparáveis, por meio dos quais Melanchthon desejou mostrar que todo o universo foi criado pelo projeto providencial de Deus, o que revela a ordem da criação). Ele considerava os estudos de aritmética e geometria necessários para o tipo de filosofia natural que ele pretendia fazer. “Para Melanchthon, portanto,

---

<sup>207</sup> “Innate knowledge given by God to all human beings, namely natural light.”

<sup>208</sup> “The first three criteria, divinely endowed innate knowledge, guaranteed the validity of demonstrative knowledge in philosophy.”

<sup>209</sup> “Humans were created for a purpose and that purpose was to obey the divinely instituted order, such as civil governments.”

<sup>210</sup> “The entire universe, with the earth and humans at its centre, was created by God with wonderful providential care.”

estudar filosofia significava estudar todo o currículo de artes, e tal estudo era necessário para todos os bons cristãos, fossem estadistas ou teólogos” (KUSUKAWA, 1999, p. xxii)<sup>211</sup>.

Como já apontado no capítulo 2 desta dissertação, inicialmente Melanchthon, ao seguir Lutero, rejeitou alguns usos que estavam sendo feitos da filosofia, principalmente o escolástico. Entretanto, depois de alguns acontecimentos ao seu redor, ele buscou resgatar o uso da filosofia, principalmente a filosofia de Aristóteles, tentando estabelecer uma filosofia útil, que contribuísse para a obediência civil. Conforme Kusukawa (1995) aponta, o pano de fundo para o desenvolvimento desse novo tipo de filosofia foi justamente a relação entre lei e evangelho. A autora demonstra que é nesse contexto que Melanchthon muda de ideia sobre Colossenses 2.8. Essa era a passagem favorita, tanto de Melanchthon quanto de Lutero, para atacar a filosofia escolástica. A crítica à filosofia era a seguinte: “ela ensina erroneamente que a justiça civil é suficiente aos olhos de Deus (*coram Dei*), e também assume erroneamente que a razão, sem o Espírito Santo, pode se opor ao mal por conta própria” (KUSUKAWA, 1995, p. 65)<sup>212</sup>. Ou seja, era uma crítica para afirmar que a razão ou a filosofia não poderiam discernir verdades teológicas e, por isso, seriam fúteis.

Entretanto, a partir desse novo momento, o discurso sofre uma mudança. Melanchthon passa, segundo Kusukawa, a afirmar que Paulo não disse que a filosofia em si era algo ruim, mas que era preciso ter cuidado para não se tornar uma presa dela. “São Paulo não quis dizer que toda filosofia era inerentemente má. É apenas o abuso da filosofia em assuntos cristãos” (KUSUKAWA, 1995, p. 66)<sup>213</sup>. O que Melanchthon pontua sobre o texto de Paulo é o seguinte:

Quando Paulo disse: “Cuidado para que ninguém o estrague com a filosofia”, não deve ser entendido assim: que aquela filosofia que nos ensina a falar bem e ensina a natureza dos remédios e dos corpos é vazia. Pois Paulo nos permite usar esse próprio julgamento da razão como roupas ou provisões. Ele não nos proíbe de contar ou medir corpos, ele não nos proíbe de construir, pintar, curar doenças de nossos corpos ou exercer nosso julgamento. Em vez disso, porque você ouve que esses dons de Deus foram implantados na natureza, deve respeitar ainda mais essa filosofia que Deus deu para obter as necessidades da vida... (CR, XII, 692 *apud* KUSUKAWA, 1995, p. 66)<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> “For Melanchthon, therefore, to study philosophy meant to study the whole of the arts curriculum, and such a study was necessary for all good Christians, be they statesmen or theologians.”

<sup>212</sup> “It wrongly teaches that civil justice suffices in the eyes of God (*coram Dei*), and it also wrongly assumes that reason, without the Holy Spirit, can oppose evil on its own.”

<sup>213</sup> “St Paul did not mean that all philosophy was inherently bad. It is only the abuse of philosophy in Christian matters.”

<sup>214</sup> “When Paul said ‘Beware lest any man spoil you through philosophy’, it should not be understood thus: that that philosophy which teaches us to speak well and teaches the natures of remedies and of bodies, is empty: for Paul permits us to use that very judgement of reason like clothing or provision. He does not forbid us to count or measure bodies, he does not forbid us to build, to paint, to heal illnesses



Nesse sentido, Kusukawa aponta que o fato de Melanchthon usar a mesma passagem ora para rejeitar a filosofia escolástica, ora para elogiar uma filosofia útil, só foi possível graças à distinção clara entre evangelho e filosofia (KUSUKAWA, 1995, p. 66), que, em última instância, resulta da distinção prévia entre evangelho e lei.

É assim, a partir desse ponto, que Melanchthon passa a pontuar o Evangelho enquanto “ensino da vida espiritual e da justificação aos olhos de Deus” e a filosofia como “ensino da vida corpórea (*doctrina vitae corporalis*)” (KUSUKAWA, 1995, p. 66)<sup>215</sup>. Para Melanchthon, é esse o uso necessário e aprovado por Deus da filosofia. Com isso, a filosofia é redefinida positivamente como um ensino sobre a vida corporal (em contraste com a espiritual). Isso só é possível por meio da clara distinção entre ela e o evangelho. E a implicação dessa nova filosofia é exatamente, segundo Kusukawa (1995), uma implicação ética, que ensina a conduta civil para o estabelecimento da paz. Com base em Romanos 2.15, Melanchthon afirma que os homens são dotados por Deus de capacidade para julgar com razão as questões naturais e morais. Para ele, há uma lei dada a todos os homens por Deus, e segundo ele essa é a justificativa para a obediência civil. Assim, mesmo os homens que não têm verdadeira fé estão sujeitos a essa justiça civil. Foi na lei, então, que ele encontrou o subsídio necessário para defender o uso útil da filosofia: uma filosofia moral.

A filosofia não é evangelho e nem faz parte dele; faz parte da lei divina. Pois é a própria lei da natureza divinamente escrita nas mentes dos homens, que é verdadeiramente a lei de Deus sobre as virtudes que a razão compreende e que são necessárias para a vida civil. Pois a filosofia, propriamente falando, nada mais é do que a explicação da lei da natureza. Mas eu chamo de filosofia não todas as opiniões dos homens, mas as percepções seguras e aquelas que podem ser demonstradas<sup>216</sup> (EPITOME ETHICES, 1532, p. 204 *apud* KUSUKAWA, 1995, p. 70)

É justamente por isso que a filosofia moral também não é evangelho, e sim parte da lei divina, uma vez que ela demonstra os preceitos da vida civil, da “lei da natureza”, que foram

---

of our bodies or to exercise our judgement. Rather, because you hear that these gifts of God were implanted in nature, you should all the more respect this philosophy which God gave for the sake of the procurement of necessities of life...”

<sup>215</sup> “Teaching of spiritual life and of justification in the eyes of God” [...] “teaching of the corporeal life (*doctrina vitae corporalis*).”

<sup>216</sup> “Philosophy is neither gospel nor any part of it, but it is a part of divine law. For it is the law of nature itself divinely written in men's minds, which is truly the law of God concerning those virtues which reason understands and which are necessary for civil life. For philosophy, properly speaking, is nothing other than the explanation of the law of nature. But I call philosophy not all of men's opinions but the sure perceptions and those which can be demonstrated.”

concedidos a todas as mentes humanas. Inclusive, Kusukawa (1995, p. 70) pontua que, na tradição jurista romana, a “lei natural”<sup>217</sup> muitas vezes foi identificada com a lei divinamente concedida aos seres humanos, de acordo com Romanos 2.15, o que serviu como base para a lei dos povos. Essa filosofia moral de Melanchthon aponta para um desenvolvimento da ética – e, mais especificamente, uma ética política, em que se usa de forma legítima a filosofia para comprovar os preceitos da vida civil, tanto pública quanto privada, e independentemente da fé.

O interesse na filosofia moral clássica é uma marca registrada dos humanistas do século XVI. A diferença em Melanchthon era que ele entendia essa filosofia moral como parte da lei divina, filosofia esta que sempre tinha que ser entendida em contraste e ao lado do Evangelho (KUSUKAWA, 1995, p. 71). Ainda, embora Melanchthon se dedicasse a ensinar obediência civil na filosofia moral, sempre se esforçou para apontar que o controle das ações externas não dizia respeito ao merecimento da salvação; por essa razão, o Evangelho não poderia deixar de ser apresentado. Ele também considerou a demonstração como crucial para distinguir a verdadeira filosofia de meras opiniões, não deixando assim espaço para um uso indevido da filosofia (como ele julgava estar acontecendo anteriormente) (KUSUKAWA, 1995, p. 72).

Por fim, outro ponto importante citado por Kusukawa (1995, p. 74) é que, exatamente no início de 1521, Melanchthon enfatizou os limites da filosofia clássica em relação ao evangelho, ou seja, a defesa de que ela não era eficaz para salvação. Nesse sentido, era preciso estabelecer a verdadeira mensagem do evangelho. Mas foi somente de 1527 em diante que Melanchthon passou a dar ênfase ao papel positivo da filosofia clássica para a lei divina.

Em vista desse papel que a lei assume no pensamento de Melanchthon, Gross (2017) pontua a diferença do pensamento do humanista e reformador para o pensamento de Lutero. Enquanto Lutero focou na mensagem do Evangelho, Melanchthon claramente valorizou a outra faceta da dinâmica. No início, Melanchthon assumiu as concepções básicas de Lutero sobre a relação entre lei e evangelho, sendo que

A lei representa a demonstração da falibilidade humana e sua distância de Deus. Ela é a primeira faceta da palavra de Deus, que revela a insuficiência humana na busca de resgatar a pessoa do seu autocentramento destrutivo. O evangelho, por sua vez, é a segunda faceta, é a palavra da promessa divina que recebe o ser humano apesar da sua insuficiência. Mas a pessoa só pode ouvir essa segunda palavra quando reconhece sua situação de miséria. (BAYER, 2007, p. 43 *apud* GROSS, 2017, p. 492)

---

<sup>217</sup> *Lex naturae*.

Por seu turno, como Ernst Troeltsch, teólogo protestante liberal, demonstrou, e como Gross (2017) aponta, Melanchthon usou esse princípio teológico básico para estabelecer o âmbito da compreensão do conhecimento humano. A questão de Melanchthon colocada por esses autores era de que forma os seres humanos, após o pecado, compreenderiam as tarefas gerais do conhecimento humano – tarefas com as quais o próprio Melanchthon se ocupava, já que era docente em disciplinas não teológicas (aqui, de forma particular, inclui-se a filosofia):

Para que o ser humano não pudesse alegar desconhecimento da vontade divina e assim afirmar a Deus como causa do mal, seria necessário afirmar um resquício de conhecimento desta vontade divina apesar da queda. A noção de lei de Lutero, enquanto a palavra de Deus que acusa, serviu para isso. Melanchthon entendeu que a lei seria um conhecimento infundido no ser humano desde a criação. (GROSS, 2017, p. 492)

Dessa forma, a queda e o pecado eram o que impossibilitavam o ser humano de conhecer plenamente a lei, impedindo-o de cumpri-la. Mas, mesmo assim, os seres humanos possuem um “vislumbre da vontade divina” (GROSS, 2017, p. 492). Melanchthon, segundo Gross (2017), aplica essa ideia teológica para fundamentar a reflexão nas áreas particulares do conhecimento, como a ética e o direito. Logo, no pensamento do humanista e reformador, uma vez que era preciso “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). Por conseguinte, tem-se que:

Lutero tinha pensado a dinâmica entre lei e evangelho como forma de acentuar a liberdade humana – liberdade interior, pela superação de qualquer intermediação entre o divino e o humano, de modo que a graça divina libertava o ser humano para a vida no mundo. Melanchthon, pelo contrário, se apropriou desta distinção para revalorizar a lei, por sua preocupação com a ética, o direito, a fundamentação das ciências. (GROSS, 2017, p. 492-493)

Até que ponto isso é positivo ou negativo, depende de cada autor/ comentador<sup>218</sup>. O fato que se deseja destacar aqui é que Melanchthon, diferentemente de Lutero, valorizou o âmbito da lei. E o fez para abrir possibilidades para os diferentes âmbitos do conhecimento, incluindo a Filosofia.

Para concluir, na relação entre lei e evangelho, para Melanchthon, o evangelho diz respeito à graça, à salvação e ao perdão. Já a lei, enquanto um conhecimento infundido nos

---

<sup>218</sup> O texto de Gross (2017) intitulado “A filosofia teológica de Filipe Melanchthon” aponta algumas das críticas existentes sobre o pensamento de Melanchthon nesse quesito. Não cabe aqui averiguar cada uma delas.

seres humanos desde a criação, é o que permite um vislumbre da vontade divina, e assim, o que permite a possibilidade de desenvolvimento do conhecimento em todas as áreas, inclusive na filosofia. Embora Melanchthon tenha valorizado o âmbito da lei de uma forma diferente de Lutero, isso não significa que menosprezasse o evangelho. Pelo contrário, o domínio de ambos era necessário para que fosse possível um conhecimento completo, tanto do âmbito espiritual quanto do âmbito corporal. Nesse sentido, a filosofia é uma parte do âmbito da lei, posto que ela contempla o conhecimento das causas naturais e seus efeitos, sendo tudo isso estabelecido por Deus.

Por fim, assim como “quando Paulo diz: ‘Cuidado para que ninguém faça de vocês uma presa da filosofia’ [Colossenses 2:8], ele não rejeita a filosofia, mas seu abuso [...]” (MELANCHTHON, 1999, p. 23)<sup>219</sup>, Melanchthon também não rejeitou a filosofia, mas seu abuso. Mas Melanchthon não se limitou a isso: ofereceu uma resposta, estabelecendo a filosofia como lei de Deus, garantindo-lhe a possibilidade de ser firmada e desenvolvida, sem abusos, enquanto campo do conhecimento.

---

<sup>219</sup> “When Paul says: ‘See to it that no one makes a prey of you by philosophy’ [Colossians 2:8], he does not reject philosophy but its abuse [...]”

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho se propôs a revisitar os *Loci Theologici* de 1521 de Filipe Melanchthon, humanista e reformador religioso, com o objetivo de verificar como a relação entre os conceitos lei e evangelho foi desenvolvida pelo autor no interior de seu texto, bem como apontar que tal relação funciona como uma chave hermenêutica por meio da qual ele constrói todo o seu pensamento. A obra em questão se mostra importante para esse fim porque é considerada a primeira descrição sistemática da teologia da Reforma.

Num primeiro momento, explorou-se o fato de que Melanchthon não foi apenas um reformador, mas antes e simultaneamente um humanista. Melanchthon criticou a especulação escolástica e valorizou a dimensão prática do pensamento, a dimensão da linguagem, a história e a filosofia natural, sendo que todos esses são temas que perpassam o seu pensamento sobre religião. Além disso, também se recuperou que Melanchthon herdou os elementos com os quais construiu seu pensamento de importantes figuras históricas, dentre as quais Aristóteles, Rodolfo Agrícola e Erasmo de Rotterdam, essenciais para o desenvolvimento do seu gênero de escrita. Já de Lutero ele herdou a compreensão da relação entre lei e evangelho. Contudo, Melanchthon não foi meramente um repetidor, mas sim um pensador autônomo, que se utilizou das ideias à sua maneira. Por exemplo, ele construiu seus *Loci Theologici* buscando trazer à tona os tópicos presentes na *Carta aos Romanos*, buscando uma interconexão sistemática entre os *loci*. Desse modo, foi além do que os outros humanistas já tinham feito. Ademais, Melanchthon utilizou os temas lei e evangelho, herdados de Lutero, enquanto uma chave hermenêutica que ocupa lugar central no seu pensamento.

No momento seguinte, buscou-se evidenciar que no interior do texto de Melanchthon os conceitos lei e evangelho existem em uma relação de interdependência, sendo esse o ponto principal desta dissertação. Mostrou-se que a afirmação de que lei e evangelho existem numa relação de interdependência não significa deixar de lado o que já havia sido dito sobre os conceitos, a saber, que existem em uma distinção ou em uma dinâmica. De fato, são conceitos distintos e completos: a lei tem uma definição e o evangelho tem outra; também são termos que existem numa dinâmica, pois após apresentar a lei é preciso apresentar o evangelho – ambos se completam e existem em relação. O objetivo foi destrinchar essa dinâmica, pontuando que na interioridade da dinâmica se encontram dois conceitos que são distintos, porém dependentes. Não só a lei depende do evangelho, mas o evangelho também depende da lei, para que ambos tenham sentido completo. Portanto, conclui-se que lei e evangelho existem numa relação de

interdependência; e isso fica claro quando se analisa a forma como Melanchthon dissertou acerca desses temas nos *Loci Theologici* de 1521.

Num terceiro momento, buscou-se destacar que, além de lei e evangelho existirem numa relação interdependente, também funcionam como uma chave hermenêutica, como um nervo teológico dentro do cristianismo de Melanchthon. Sendo assim, eles são a base, o fundamento para que seja possível pensar qualquer outro tema dentro da Bíblia, como justificação e fé, amor e a distinção entre Antigo e Novo Testamento. Foi por meio dessa certeza que esta dissertação analisou o que Melanchthon dissertou acerca desses temas, com base nos conceitos lei e evangelho. Só se compreende verdadeiramente esses temas quando se compreende bem a relação que existe entre lei e evangelho. Daí a importância dessa chave hermenêutica.

Por fim, ainda foi possível pontuar que Melanchthon reflete sobre temas para além da Bíblia também com base nessa chave hermenêutica aqui destacada – o que não é desenvolvido nos *Loci* de 1521, mas foi apontado aqui como um desdobramento futuro. Nesse sentido, foi destacada a relação entre lei e evangelho e a filosofia. O evangelho é o espaço para o desenvolvimento da teologia, da vida, da mensagem da igreja e da pregação; já a lei é o espaço para se desenvolver a filosofia, o conhecimento, a própria ciência. Melanchthon, em seu pensamento, valoriza o âmbito da lei, abrindo a possibilidade para o desenvolvimento dos diferentes âmbitos do conhecimento. Aqui foi feita apenas uma introdução sobre essa questão que, poderá ser explorada mais detalhadamente em trabalhos futuros, pois o foco desta pesquisa eram os *Loci* de 1521.

Ainda que esta dissertação tenha se concentrado nos *Loci Theologici* de 1521, eles em verdade possuem várias edições, o que representa o caráter dinâmico do pensamento do autor. Como tal, há uma grande margem para se pensar outros desdobramentos futuros no pensamento de Melanchthon. Pensando no âmbito da lei, por exemplo, Lutero via dois usos para ela: *usus civilis* e *usus theologicus*. Melanchthon, por sua vez, adicionou um terceiro: *usus tertius in renatis*. Isso pode ser mapeado no pensamento do humanista e reformador por intermédio das outras edições dos *Loci*. Paralelamente, pensando ainda nessa evolução do tema da lei, abrindo margem para o desenvolvimento da filosofia, Melanchthon faz uma grande crítica à filosofia nos *Loci* de 1521, principalmente à escolástica, julgando os usos que foram feitos do pensamento de Aristóteles. Contudo, posteriormente ele revisita a filosofia de Aristóteles e a usa para defender a causa cristã. Um estudo mais aprofundado dessa questão também é possível. Por último, pode-se citar, ainda, que nos *Loci* de 1521 Melanchthon era contrário às ideias de livre-arbítrio, tal qual Lutero. Nessa época ele nem mesmo queria usar a expressão. Entretanto, como foi visto no Capítulo 4, já nessa versão do texto há uma abertura para o desenvolvimento

do tema, o que de fato acontece no seu pensamento posterior, como outras edições dos *Loci Theologici* evidenciam. Em suma, ele muda de opinião em relação à liberdade pessoal, passando de um pensamento extremamente determinista para uma posição com maior apreciação da possibilidade da liberdade.

Todas essas discussões são possibilidades de desenvolvimentos posteriores para os quais esta dissertação abre um caminho. Contudo, o mais importante neste momento é chegar à conclusão de que em Melanchthon, nos *Loci* de 1521, lei e evangelho existem em uma relação interdependente e funcionam como uma importante chave hermenêutica.

## REFERÊNCIAS

### **Bibliografia primária:**

A CONFISSÃO de Augsburgo (1530). **Edição comemorativa 1530-2005**. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, São Leopoldo: Editora Sinodal, Porto Alegre: Editora Concórdia. Ano: 2005.

MELANCHTHON, Filipe [MELANTON, Philippus]. Loci communes rerum theologicarum sev hypotyposes theologicae. In: BRETSCHEIDER, Carol. Gottl.; BINDSEIL, Henricus Ernestus (Ed.). **Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia**. Brunsviga: Schwetschke, 1854, v. XXI, col. 60-229.

MELANCHTHON, Filipe [MELANTON, Philippus]. Orationes Philippi Melanthonis. In: BRETSCHEIDER, Carol. Gottl.; BINDSEIL, Henricus Ernestus (Ed.). **Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia**. Brunsviga: Schwetschke, 1843, v. XI.

MELANCHTHON, Filipe [Philip]. **Commonplaces: Loci Communes 1521**. (PREUS, Christian, transl., introd. and notes). Saint Louis : Concordia, 2014.

MELANCHTHON, Filipe. [MELANCHTHON, Philip.] (KUSUKAWA, Sachiko, Ed.) Philip Melanchthon : **Orations On Philosophy and Education**. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

MELANCHTHON, Filipe. **Loci Theologici: tópicos teológicos, de 1521**; [editado e traduzido por] Eduardo Gross. – Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.

MELANCHTHON, Filipe. **Lutero visto por um amigo**. Tradução de Walter Hesse. Porto Alegre: Concórdia, 1983.

MELANCHTHON, Filipe. Apologia da Confissão, de 1531. In: **LIVRO da Concórdia - As confissões da Igreja Evangélica Luterana, 1580**. Editora Sinodal/Editora Concórdia/Editora da Ulbra, 7ª edição, 2006.

MELANCHTHON, P. Melanchthon on Christian Doctrine – **Loci Communes 1555**. Translated and edited by Clyde L. Manschreck. New York: Oxford University Press, 1965.

MELANCHTHON, P. The Chief Theological Topics: **Loci Praecipui Theologici 1559**. Philip Melanchthon translated by A.O Preus. Second English Edition, 2011.

NAA. **Bíblia Sagrada**. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. Edição Revista e Atualizada no Brasil, 3ª ed. (Nova Almeida Atualizada). Barueri, SP : Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

### **Bibliografia secundária:**

ABBANGANO, Nicola. Humanismo. In: ABBANGANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**, 5a. ed. Edição revista e ampliada. São Paulo : Martins Fontes, p. 518-519, 2003.



ALBRECHT, Paulo Samuel. **Filipe Melanchthon (1497-1560): Vida, Teologia e Figura do Outro Reformador de Wittenberg**. Dissertação de mestrado em Teologia. Rio de Janeiro: PUC, 2013.

BIHLMAIER, Sandra. **Ars et methodus: philipp melanchthon's humanist concept of philosophy**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 301 p., 2018.

DESTÉFANI, Frei Benvindo. **O santo Sacramento da penitência** – Sucintamente explicado aos fiéis. Petrópolis : Editora Vozes, 1934.

EBELING. Gerhard. **O pensamento de Lutero**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988.

FERRATER MORA, José. Humanismo. *In*: FERRATER MORA, Jose. **Diccionario de filosofía**, 5. ed. Buenos Aires : Sudamericana, Tomo I, p. 875-878, 1964.

GADAMER, Hans-George. **Verdade e método II: complementos e índice** / Hans-Georg Gadamer; tradução de Ênio Paulo Giachini; revisão da tradução Marcia Sá Cavalcante-Schuback. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2002.

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. Introdução. *In*: MELANCHTHON, Filipe. **Loci Theologici: tópicos teológicos, de 1521**; [editado e traduzido por] Eduardo Gross. – Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal; EST, p. 9-28, 2018.

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 apreciação da literatura no humanismo teológico de Filipe Melanchthon. **Pandaemonium Germanicum**, São Paulo, v. 23, n. 41, set.-dez. p. 95-124, 2020.

HÄGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. Porto Alegre: Editora Concórdia. 6ª Edição, 1999.

KUSUKAWA, Sachiko. **The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon**. Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

KUSUKAWA, Sachiko. *In*: MELANCHTHON, Philip. Philip Melanchthon: **Orations On Philosophy and Education**. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. **Dicionário de Lutero** / Volker Leppin ; Gury Schneider-Ludorff (editores); com a colaboração de Ingo Klitzsch. – São Leopoldo, RS : Editora Sinodal, 2021.

LINDBERG, Carter. **História da reforma** / Carter Lindberg; tradução Elissamai Bauleo. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 450 p, 2017.

LUTERO, Martinho. **Pelo evangelho de Cristo**. Porto Alegre: Editora Concórdia, São Leopoldo: Sinodal, 1984.

MACK, Peter. **A history of renaissance rhetoric 1380-1620**. New York: Oxford University Press, 2011.

PETERSON, Charles William. **The Humanistic, Fideistic Philosophy of Philip Melanchthon (1497-1560)**. Dissertation (Degree of Doctor of Philosophy) – Faculty of the Graduate School, Marquette University, Wisconsin, 2012.

PREUS, Christian. Introduction. In: MELANCHTHON, Filipe [Philip]. **Commonplaces: Loci Communes 1521**. (PREUS, Christian, transl., introd. and notes). Saint Louis : Concordia, 2014.

RIETH, Ricardo Willy. O pensamento teológico de Filipe Melanchthon (1497-1560). **Estudos Teológicos**. São Leopoldo: EST. V. 37, n. 3, p. 223-235, 1997.

SCHEIBLE, Heinz. Luther and Melanchthon. **Lutheran Quarterly**, 1984.

SCHEIBLE, Heinz. **Melanchthon: uma biografia** – São Leopoldo: Sinodal, 2013.

SINNER, Rudolf von. Apresentação. In: MELANCHTHON, Filipe. **Loci Theologici: tópicos teológicos, de 1521**; [editado e traduzido por] Eduardo Gross. – Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.

THOMPSON, Mark D. Sola Scriptura. In: BARRETT, Matthew; tradução Francisco Nunes. **Teologia da Reforma**. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, p. 129-164, 2017.

ULRICH, Claudete Beise; KLUG, João. Felipe Melanchthon (1497-1560): pedagogo da Reforma protestante, patrimônio da educação. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano VIII, n. 24, Janeiro/Abril de 2016 – ISSN 1983-2850.

WENGERT, Timothy J. Phillip Melanchthon: Speaking for the Reformation. **The Expository Times**, v. 126, n. 7, p. 313-325, 2015.