



O desenvolvimento da ideia teológica de liberdade da vontade em Filipe Melanchthon¹

The development of the theological idea of free will in Philip Melanchthon

Eduardo Gross²

Resumo: O reformador Filipe Melanchthon (1497-1560) foi desenvolvendo a sua concepção teológica sobre a liberdade da vontade durante toda a sua vida. Partindo de uma versão fortemente determinista em 1521, ele notou de forma crescente a significação da ação humana livre. Alguns momentos-chave nesse processo são enfocados nesse texto, tentando mostrar que Melanchthon foi impulsionado por uma preocupação efetiva com o tema ao mesmo tempo que pela necessidade de uma formulação racional apropriada dele. Nesse sentido, ele utilizou elementos da tradição filosófica, dialética e retórica na sua elaboração da questão teológica, oferecendo um modo de pensar sobre a fé bíblica de acordo com a racionalidade.

Palavras-chave: Melanchthon, liberdade, vontade.

Abstract: The Reformer Philip Melanchthon (1497-1560) developed his theological conception of free will during all his life. Departing from a strong deterministic version in 1521, he increasingly noted the significance of human free action. Some key moments in this process are highlighted in this paper, trying to show that Melanchthon was moved by a real concern with this theme at the same time as by the need for a proper rational formulation of it. In this sense, he used elements of philosophical, dialectical and rhetorical tradition in his elaboration of the theological question, offering a way to think about biblical faith in accordance with rationality.

Keywords: Melanchthon, freedom, will.

Introdução

O tema da liberdade da vontade foi bastante discutido na pesquisa sobre Melanchthon. Já durante o período de sua vida iniciaram os debates sobre isto, com alegações de infidelidade em relação à herança luterana. O formulador da primeira confissão luterana (Confissão de Augsburgo - 1530) foi, assim, quase visto como o seu primeiro herege. Mesmo que o período da ortodoxia tenha trazido alguma tranquilidade ao âmbito luterano, com uma certa recepção da perspectiva melanchthoniana – de modo que a ideia de predestinação, por exemplo, tenha passado a segundo plano –, a distinção entre as suas manifestações e as de Martim Lutero (1483-1546) no *De servo*

1 Recebido em 1º de novembro de 2021. Aceito em 26 de agosto de 2022 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

2 Doutor em teologia pela EST/RS; professor da UFJF (Juiz de Fora/MG). Contato: eduardo.gross@ufjf.edu.br.



arbitrio se manteve como um elemento de comparação. A visão de Melanchthon muitas vezes não foi considerada no âmbito do seu próprio desenvolvimento teológico, mas como uma consequência da disputa entre Lutero e Erasmo.

Durante o século XX, quando a “renascença” da pesquisa sobre Lutero floresceu, o contraste entre Lutero e Melanchthon se tornou mais agudo. Ganhou apoio a noção de que Melanchthon, enquanto preparador da ortodoxia, teria tornado mais estreita a teologia criativa e viva de Lutero, colocando-a nos trilhos da escolástica e do aristotelismo. Ernst Troeltsch já o tinha caracterizado como exemplo de um processo em que a força da renovação – neste caso, representada por Lutero – foi enrijecida pela conceptualização³. Karl Holl o via como um deturpador da direção fundamental de Lutero⁴. O humanismo juvenil de Melanchthon e sua simpatia inicial por Erasmo foram vistos como causa para o posterior retorno da avaliação positiva da racionalidade e da liberdade humana no âmbito da ética⁵.

Isso pode ou não ser assim tão simples. Mas um problema com este modo de aproximação do tema é que assim Melanchthon é visto só comparativamente. Com certeza isso deve ser feito, e particularmente no caso da liberdade da vontade ele indubitavelmente foi influenciado pela disputa entre Erasmo e Lutero. Mas se o seu desenvolvimento teológico é encarado só em comparação, então necessariamente haverá uma avaliação desfavorável, pois simplesmente é julgado pelo critério da criatividade de Lutero ou pelo humanismo de Erasmo. Assim se permanece com a imagem de um Melanchthon inseguro, vacilante e excessivamente cauteloso (conforme a caracterização ambígua e por isso difícil de traduzir que Lutero lhe fez de *Leisetreter*.

Perspectiva diferente se desenvolve quando a teologia de Melanchthon é encarada como resultado de suas próprias convicções, entre as quais se incluem as de natureza racional e as de sua fé. As ideias de Lutero, de Erasmo, dos escolásticos, dos pais da igreja, dos filósofos e dos autores clássicos da Antiguidade ou da Bíblia foram assumidas de modo sistemático – e isto é uma realização pessoal. Trata-se de encará-lo como um pensador com uma responsabilidade própria.

3 TROELTSCH, Ernst. Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon (1891). In: TROELTSCH, Ernst. *Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 1: Ed. Christian Albrecht. Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888-1902). Berlin: De Gruyter, 2009. p. 73-338.

4 FRANK, Günter. Praktische Philosophie. In: FRANK, Günter (ed.) *Der Reformator zwischen Glauben und Wissen: Ein Handbuch*. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 457.

5 MAURER, Wilhelm. *Der junge Melanchthon*. Band 1: Der Humanist. Göttingen: Vandenhock & Ruprecht, 1967. O presente artigo enfoca textos particularmente relevantes para a discussão do tema da vontade em Melanchthon. Para uma síntese em português da importância teológica de Melanchthon em geral, cf. também HÄGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 2. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1981. p. 211-217; STROHL, Henri. *O pensamento da Reforma*. São Paulo: ASTE, 1963.



Uma tal perspectiva metodológica foi assumida por Gregory Graybill em sua tese sobre a liberdade da vontade em Melanchthon. Sua tese tem a intenção, a partir da ênfase no caráter bíblico da argumentação de Melanchthon, de demonstrar que este desenvolveu uma concepção de uma “liberdade da vontade evangélica”⁶. Também elementos filosóficos e pré-reformatórios são aí caracterizados como constituintes da teologia protestante da liberdade da vontade em Melanchthon. Outra contribuição valiosa é trazida pela perspectiva de Günter Frank, que não parte das formulações teológicas do jovem Melanchthon em sua relação com a disputa entre Lutero e Erasmo como critério da sua teologia mais elaborada posterior⁷. Também já o trabalho filosófico de Helmut Gerhards era de opinião que Melanchthon devesse ser estudado em seu próprio desenvolvimento⁸.

Um segundo ponto de partida também é bastante importante. Mesmo que se deva distinguir a questão teológica relativa à liberdade da vontade da questão filosófica a respeito dela⁹, é impossível simplesmente separar uma da outra. É preciso concordar com Ulrich Köpf quando ele escreve:

Ocasionalmente um tema é derivado da tradição filosófica, como o das forças ou capacidades humanas e o da vontade livre. Melanchthon introduz suas considerações sobre a liberdade da vontade pela referência a Lorenzo Valla, e para a introdução das capacidades anímicas ele remete simplesmente à filosofia. Mas na consideração filosófica ele logo insere afirmações de Paulo e do evangelho e acrescenta suas explicações sistemáticas de testemunhos escriturísticos interpretados de modo mais exato.¹⁰

Isso significa que Melanchthon, em sua teologia, assume temas da tradição filosófica, como é o caso da questão da liberdade da vontade. Mesmo que para ele a disputa entre Erasmo e Lutero tenha sido de grande significância e que os testemunhos bíblicos servissem de critério, isso não descarta que seja necessário haver um sentido racional naquilo que se expressa teologicamente. Daí

-
- 6 GRAYBILL, Gregory B. *Evangelical Free Will: Philipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith*. New York: Oxford, 2010. p. 314-315. “*Evangelical free will*” também pode significar “liberdade da vontade evangelical”. Essa ambiguidade parece proposital.
 - 7 FRANK, Günter. *Die theologische Philosophie Philipps Melanchthons (1497-1560)*. Leipzig: Benno, 1995. p. 63-64. (Erfurter Theologische Student, Bd. 67).
 - 8 GERHARDS, Helmut. *Die Entwicklung des Problems der Willensfreiheit bei Philipp Melanchthon*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn. Bonn, [1955]. p. 75.
 - 9 Para uma apresentação do tema sob perspectiva filosófica, cf. GROSS, Eduardo. Elementos filosófico-religiosos em torno da compreensão de liberdade em Melanchthon a partir da literatura secundária recente. *Estudos de Religião*, v. 34, n. 2, p. 71-100, 2020.
 - 10 KÖPF, Ulrich. Melanchthons “Loci” und ihre Bedeutung für die Entstehung einer evangelischen Dogmatik. In: DINGEL, Irene; KOHNLE, Armin (ed.). *Philipp Melanchthon: Lehrer Deutschlands, Reformator Europas*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. p. 147.



que é inevitável dialogar com a tradição filosófica, não sendo possível se restringir ao que seria exclusivamente teológico. Mesmo que Graybill reconheça que houve uma evolução na forma de Melanchthon utilizar a filosofia, ele visa acentuar o propriamente teológico ou mesmo bíblico¹¹. Também Timothy Wengert, em seu premiado trabalho sobre os anos decisivos logo após a disputa entre Lutero e Erasmo acerca do tema, enfatiza a dimensão teológica¹². Aqui a perspectiva é que a sua teologia é apreciada em seu diálogo com a filosofia.

Síntese do desenvolvimento da questão

O tema da liberdade da vontade ocupou Melanchthon durante todo o seu desenvolvimento. Graybill sugere um esquema que pode ser útil para uma primeira aproximação, ainda que nuances posteriores sejam importantes. Em traços gerais, ele divide este desenvolvimento em três etapas:

- a) 1519-1521: Nenhuma liberdade humana nem no âmbito secular, nem no espiritual; determinismo divino onipotente completo;
- b) 1522-1531: certa liberdade humana no âmbito secular e determinismo divino parcial, mas falta total de liberdade humana no âmbito espiritual;
- c) 1532-1560: certa liberdade humana tanto no âmbito secular quanto no espiritual, com determinação divina parcial em ambos¹³.

Comparando este esquema com o desenvolvimento da polêmica entre Lutero e Erasmo, constata-se que os momentos mais importantes dela também ocorrem quando o cerne das modificações na perspectiva de Melanchthon ocorre. O primeiro momento corresponde à sua chegada a Wittenberg, sua empolgação em relação a Lutero e a preparação de sua primeira versão dos *Loci*. O segundo cobre o período da polêmica sobre a liberdade da vontade, com as publicações de *De libero arbitrio diatribe sive collatio* de Erasmo (1524), *De servo arbitrio* de Lutero (1525), *Hyperaspistes*

11 GRAYBILL, 2010, p. 91-95.

12 WENGERT, Timothy J. *Human Freedom, Christian Righteousness: Philip Melanchthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998.

13 GRAYBILL, 2010, p. 167. Como Graybill também o formula na conclusão de sua tese: “Quanto à fonte da fé, Melanchthon iniciou com um determinismo predestinatário, passou a uma liberdade temporal conjugada com uma subjugação espiritual e terminou com uma liberdade tanto temporal quanto espiritual, ainda que limitada” (GRAYBILL, 2010, p. 313). Nesta conclusão ele também apresenta um segundo esquema, no qual expõe a sua visão das perspectivas particulares sobre a liberdade da vontade em Lutero, Erasmo e Melanchthon: “Teólogo – status da liberdade – método da justificação – fonte do mérito justificante
Lutero – subjugada – somente a fé – imputado
Erasmo – livre – fé e obras – intrínseco
Melanchthon – livre – somente a fé – imputado” (ibid., p. 315).



diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri de Erasmo (1526/1527). No final deste período foram elaboradas a *Confessio Augustana*, para a Dieta de Augsburgo (1530), e, logo depois, a sua *Apologia*. O último período corresponde à longa ocupação de Melanchthon com o ensino acadêmico, a organização eclesiástica e as atividades político-diplomáticas, abrangendo pareceres e negociações. Nuances acadêmicas, questões éticas e políticas, polêmicas teológicas e outras exigências concretas criaram o pano de fundo para Melanchthon reconhecer uma importância maior para a liberdade da vontade humana.

Mas seria enganador simplesmente utilizar um tal esquema para compreender o desenvolvimento de Melanchthon. Nem Graybill o faz. Ele apenas ilustra uma perspectiva simplificada que se encontra de modo frequente, qual seja, que Melanchthon teria passado de uma concepção estritamente luterana, bíblico-determinista, para uma influenciada por elementos erasmianos, humanistas e filosóficos. Uma tal simplificação não exaure as nuances que se mostram no desenvolvimento de Melanchthon.

A época em torno da primeira versão dos *Loci*

Antes de se falar das nuances na compreensão da vontade de Melanchthon, é necessário iniciar com a afirmação do que é constante. Ele sempre faz uma distinção entre uma liberdade exterior e uma dependência interior. Mesmo na primeira edição dos *Loci* já há esta distinção. Ela é assumida na *Confessio Augustana* e acompanha as formulações posteriores. Quando se fala de um desenvolvimento, trata-se de um refinamento da descrição destes âmbitos interior e exterior da atuação humana e de reflexões complementares¹⁴.

Os *Loci* de 1521 representam mais fortemente a concepção de uma vontade humana dependente. Elementos centrais ali são o determinismo que caracteriza a providência divina, a doutrina da predestinação, o elogio a Lorenzo Valla, as críticas a Agostinho e Bernardo e a argumentação filosófica a respeito da doutrina dos afetos. Passagens bíblicas são aduzidas para demonstrar que a liberdade da vontade não coaduna com a tradição cristã. No mesmo sentido devem também ser compreendidas as manifestações a respeito da rejeição generalizada de critérios

¹⁴ Este núcleo constante talvez pudesse aproximar a tese de Wengert, segundo a qual a concepção de Melanchthon fundamentalmente não é só uma posição intermediária entre Erasmo e Lutero, uma vez que a sua formulação dedica grande cuidado para evitar deturpar a doutrina luterana da justificação (WENGERT, 1998, p. 67-79, 107), em relação à perspectiva de Maurer, que enxerga em Melanchthon um intermediador entre Lutero e Erasmo (MAURER, 1967, p. 486).



exclusivamente racionais. Por outro lado, está ali a afirmação de uma certa liberdade humana na exterioridade da vida. A fim de ressaltar as modificações que ocorrem nos textos posteriores, é importante dedicar atenção a estes pontos do texto de 1521.

Na edição dos *Loci* de 1521, a questão da liberdade da vontade recebe destaque. Trata-se do primeiro *locus* a ser tratado neste livro¹⁵. Daí sua importância para a interpretação dele todo. Aí é feita uma menção a Agostinho e Bernardo, apenas a fim de referir que na teologia pouca coisa de coerente foi ensinada sobre o tema desde que ideias filosóficas a influenciaram, sendo que o conceito de liberdade da vontade seria ele mesmo uma noção filosófica. Bem do início também é constatada a importância do conceito para a distinção central entre lei e evangelho¹⁶. Em sua perspectiva não é correto falar da vontade como de algo que diz respeito ao âmbito do conhecimento. A vontade seria conduzida a partir dos afetos, enquanto que o conhecimento desempenharia apenas um papel limitado, se algum.

No que diz respeito às citações bíblicas, estas tratam amplamente da predestinação. A Carta aos Romanos foi a base para o surgimento da obra, de modo que afirmações paulinas são utilizadas sem dificuldades no conjunto da argumentação. Isso cabe ainda melhor, uma vez que o tema está relacionado com os da graça e da justificação. A combater é qualquer ideia de uma cooperação da pessoa em sua justificação. A predestinação divina acentua a justificação somente pela graça. A liberdade da vontade enfraqueceria este “somente”. Mas são aduzidos também diversos exemplos de textos não paulinos, como as palavras de Jesus a respeito das aves do céu, que não caem sem a vontade de Deus, e como outras do Antigo Testamento, a fim de fundamentar a doutrina da predestinação e sua relação com a falta de liberdade da vontade humana¹⁷.

É preciso acentuar, porque nos escritos posteriores será justamente o contrário, que nesse contexto Melancthon defende Lorenzo Valla e contraria o juízo feito a seu respeito por Johannes Eck, adversário da Reforma. Para Melancthon, em 1521, trata-se de uma virtude de Valla o fato de ele ter refutado as ideias escolásticas sobre a liberdade da vontade. Eck é rejeitado enquanto

15 BRETSCHNEIDER, Carol. Gottl.; BINDSEIL, Henricus Ernestus (ed.). *Corpus Reformatorum* [CR]: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia. Halis, Brunsvigae: Schwetschke, 1835-1858. v. 21, col. 86-97. Para referências seguintes a esta obra, se utilizará o modelo já clássico que remete ao volume e à coluna do *Corpus Reformatorum* [CR]. Para os *Loci* de 1521, far-se-á simultaneamente referência à edição brasileira: MELANCHTHON, Filipe. *Loci theologici*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018. p. 42-85.

16 CR 21, col. 87; MELANCHTHON, 2018, p. 46-49. Neste ponto do texto, a distinção se expressa entre lei e graça.

17 CR 21, col. 88-89; MELANCHTHON, 2018, p. 48-55.



defensor delas. Simultaneamente são aqui acusados de arrogância Eck, a escolástica e a liberdade da vontade¹⁸.

Mas além de Eck e de uma escolástica referida de modo generalista, também a filosofia e a razão são consideradas a base para o conceito de liberdade da vontade. Sua aceitação na teologia seria devida a um engano. Nesse sentido, Platão, Aristóteles e Cícero são citados como exemplos da loucura que significa a priorização do entendimento humano em relação à revelação na Escritura Sagrada: deste modo, a obra de Cristo ficaria em segundo plano¹⁹. Em contraposição às expressões bíblicas, que caracterizariam o conjunto da pessoa humana e de suas realizações como pecadoras, o louvor da filosofia – e com isso simultaneamente o da razão humana, de sua alegada liberdade da vontade e das boas obras que as acompanham – conduz a pessoa à altivez e ao engano sobre sua própria incapacidade no âmbito da justiça. O correto seria considerar as mais elevadas e as melhores realizações dos filósofos – como é o caso das boas obras de Paulo antes de sua conversão – como produto do pecado²⁰. Com isso fica claro como a liberdade da vontade, a arrogância, a ofensa a Deus e a autojustificação são vistas em conjunto. A liberdade da vontade prejudica a confiança na graça.

A teoria dos afetos tem grande importância na argumentação de Melanchthon. Nela se expressa um elemento que não se deve à sua empolgação por Lutero. Não se trata de linguagem bíblica, mas justamente de um empréstimo que provém de Aristóteles e de Cícero. Aí se mostra que, mesmo que a fonte bíblica seja o critério último, a formulação teológica lida com um patrimônio cultural mais amplo. Em síntese, a argumentação de Melanchthon é de que após a queda os afetos estão descontrolados. Em si eles não são necessariamente ruins – em distinção da concepção atribuída ao estoicismo. Mas também não são domináveis pela razão. A partir da experiência, de testemunhos históricos e de imagens literárias pode-se aprender que o amor, o ódio e outras paixões simplesmente não são dominados racionalmente. Há uma luta entre afetos diversos e contraditórios, e assim um certo afeto só poderia ser reprimido e vencido por outro mais forte²¹. Curioso é que Melanchthon introduza o Espírito Santo nessa argumentação. Para ele é a

18 CR 21, col. 89; MELANCHTHON, 2018, p. 54-55.

19 CR 21, col. 86; MELANCHTHON, 2018, p. 42-45.

20 CR 21, col. 100; MELANCHTHON, 2018, p. 90-93.

21 CR 21, col. 90-92; MELANCHTHON, 2018, p. 56-65.



ação do Espírito que pode harmonizar a desordem dos afetos. O poder do Espírito supera o dos (outros) afetos²².

Uma certa liberdade é admitida com relação a ações exteriores. Nesta obra se trata só de atividades menos significativas: saudar alguém, escolher certo traje, preferir algum tipo de alimento²³. Além disso, também há liberdade onde se pratica a hipocrisia: quando alguém quer ocultar os afetos interiores em seu comportamento exterior²⁴. A relação entre esta liberdade exterior e a predestinação ou a providência ainda não é bem elaborada em 1521, o que aparece como um acabamento mal feito na síntese do *locus* sobre a liberdade da vontade: quando se relaciona a liberdade da vontade com a predestinação, não há nenhuma liberdade, nem interior, nem exterior; mas uma certa liberdade exterior de fato há²⁵! Em todo caso, dois pontos desta concepção devem ser notados em particular: primeiro, que há uma liberdade no comportamento exterior, ainda que limitada. Segundo, que aqui esta liberdade não é muito valorizada, ela pode no máximo ser percebida como indiferente, mas é também o espaço em que se pratica hipocrisia.

Já em 1522, na 7.^a edição, que ainda apresenta a primeira versão dos *Loci*, o texto foi reformulado. Nesta edição a liberdade da vontade não é mais o primeiro *locus* tratado. Para a interpretação da obra isso é significativo; na primeira edição a limitação da capacidade humana caracteriza este escrito já desde o início. A nova sequência mostra que a primeira edição acentuava uma visão em que Melanchthon partia da falta de liberdade da vontade, respectivamente, da debilidade da razão. Também a síntese final da parte sobre a liberdade da vontade foi modificada. Agora a liberdade em comportamentos exteriores não é mais citada, eliminando-se a incongruência anterior²⁶.

Há um outro texto de 1522, *Annotationes in Romanos*, que foi publicado sem autorização de Melanchthon. Graybill acentua que neste há uma argumentação psicológica sobre os afetos. Mas talvez isso não seja tão significativo assim, já que a doutrina dos afetos sempre seria importante para Melanchthon. Os fatos de que se trata explicitamente de uma interpretação bíblica e sobretudo de que não estava pronta para impressão o explicam a contento. Mais interessante é notar que neste

22 CR 21, 113. Isso parece estranho porque desta forma o Espírito Santo é naturalizado, é praticamente descrito como um afeto. No texto dos *Loci* de 1521 isso se mostra até mesmo na dificuldade que se tem em relação à compreensão do termo “espírito” em certas passagens. Cf. CR 21, col. 206-207; MELANCHTHON, 2018, p. 402-407.

23 CR 21, col. 90; MELANCHTHON, 2018, p. 56-57.

24 CR 21, col. 91; MELANCHTHON, 2018, p. 58-59.

25 CR 21, col. 93; MELANCHTHON, 2018, p. 66-67.

26 CR 21, col. 93ss, nota 23; MELANCHTHON, 2018, p. 66ss; GRAYBILL, 2010, p. 111-112.



escrito a – dupla! – predestinação e o determinismo divino são defendidos. Que isso é contrário à razão é reconhecido, mas colocado sob os mistérios insondáveis de Deus²⁷.

A mudança na época da segunda versão dos *Loci*

Entre o grupo anterior de escritos e o próximo ocorreu a maior modificação na exposição da liberdade da vontade em Melanchthon. Foram anos conturbados, dos quais fazem parte a Revolta dos Camponeses, a polêmica com os anabatistas, a controvérsia entre Erasmo e Lutero. Por outro lado, é preciso mencionar também a exigência prático-constructiva de reforma institucional, o que, particularmente na igreja da Saxônia, no contexto logo posterior ao falecimento de Frederico, o Sábio, resultou na comissão que supervisionou a visitação aos párocos em que Melanchthon desempenhou papel relevante. Tais acontecimentos de certo influenciaram as suas ideias ao lado da atividade universitária, que exigia a lida com a tradição filosófica e teológica.

Em 1526 surgiu uma primeira, ainda não autorizada, versão dos *Scholia* sobre a carta aos Colossenses. Até 1528 surgiram nove edições retrabalhadas e autorizadas por Melanchthon. Estes escritos, conforme Wengert, não podem ser identificados com a *Enarratio Epistolae Pauli ad Colossenses* disponível no *Corpus reformatorum*, que é de 1559²⁸. Nos *Scholia in Epistolam Pauli ad Colossenses* Melanchthon lida com o tema da filosofia. A compreensão da liberdade exterior é acentuada na direção de uma certa liberdade moral, ainda que fortemente debilitada pelo pecado original. Nesse sentido a razão humana não pode julgar sobre a vontade de Deus. Mas a disposição em relação à filosofia já é bem diferente, em comparação com os escritos anteriores. A razão humana e outras capacidades são descritas como boa dádiva divina. Devem ser encaradas com respeito, já que servem ao bem da vida: O conhecimento médico, a literatura, o conhecimento linguístico e a filosofia, nesse sentido, são valiosos²⁹. Além disso, esta capacidade humana geral possibilita à pessoa usar a sua liberdade na vida exterior. Decisões morais e políticas estão em seu domínio, de forma que a pessoa pode se decidir pelo comportamento correto – só que com isso ela não pode ser justificada em seu coração, uma vez que neste âmbito o poder do pecado só pode ser vencido pela justificação divina³⁰. De acordo com Graybill, ele assume aqui uma via própria entre Lutero e Erasmo. De Lutero ele se distancia na medida em que não valoriza mais a

27 GRAYBILL, 2010, p. 99-105.

28 WENGERT, 1998, p. 14-20.

29 MELANCHTHON, Philip. *Paul's Letter to the Colossians*. Translated by D. C. Parker. Sheffield: Almond Press, 1989. p. 45-47, sobre Cl 2.3-8.

30 Ibid., p. 58, sobre Cl. 2.10.



predestinação e o determinismo, temas que cada vez mais verá como especulativos. De Erasmo, na medida em que ele ainda faz uma distinção clara entre a liberdade humana no âmbito prático e no da justificação³¹. Também Bo Kristian Holm compreende que a eliminação da discussão sobre predestinação significa um distanciamento em relação ao determinismo e ao fatalismo. Para ele, com isso Melanchthon também quer evitar um dualismo interno em Deus³². Mas na esfera ética a pessoa deve se comportar de acordo com sua razão, que é um dom de Deus. Os mandamentos divinos não foram revelados somente no Decálogo, mas foram escritos no coração de todas as pessoas – o direito natural³³. Aqui também deve ser referido que ele se expressa sempre mais veementemente contra o determinismo filosófico, que exemplifica com o estoicismo e o maniqueísmo.

A Dieta de Augsburg é a oportunidade para a confecção da *Confessio Augustana*, cuja importância se mantém até hoje. Melanchthon teve grande responsabilidade em sua elaboração, ainda que não se trate simplesmente de uma obra pessoal. Mas, principalmente quando se observa a liberdade que ele posteriormente sentiu em poder modificá-la, pode-se presumir que ele mesmo a tivesse como um escrito seu – o que ela também era. Ele a concebeu, escreveu e assinou como sua confissão, embora ela já não fosse mais só uma confissão pessoal. Em todo caso, sua preparação envolveu o diálogo com outros teólogos, inclusive com Lutero por cartas. A formulação do artigo 18, sobre a liberdade da vontade, está bem dentro do espírito do que se percebe como a concepção de Melanchthon nessa época: uma distinção entre uma liberdade exterior, que nada implica para a justificação, ainda que a partir dela possa ser feito algo de bom, e uma dependência interior de Deus para amá-lo, temê-lo e nele crer.

Que na *Apologia Confessionis* a predestinação não é tratada em pormenor foi notado já por Johannes Brenz. Melanchthon lhe respondeu, em uma carta de 30 de setembro de 1531, dizendo que não queria adentrar este “labirinto” que só poderia preparar tropeços às consciências. Ele teria atuado como se a predestinação se seguisse à fé e às obras³⁴. Graybill acentua o caráter pedagógico que a posição de Melanchthon demonstra³⁵. Isso combina com o posicionamento humanista de forma geral. Mas é preciso reconhecer que a figura do labirinto é notável. Nesta época a

31 GRAYBILL, 2010, p. 154.

32 HOLM, Bo Kristian. Theologische Anthropologie. In: FRANK, Günter (ed.). *Philipp Melanchthon: Der Reformator zwischen Glauben und Wissen: Ein Handbuch*. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 399.

33 MELANCHTHON, 1989, p. 97.

34 CR 2, 547.

35 GRAYBILL, 2010, p. 195.



predestinação já se torna um tema difícil – e talvez não só para o povo simples, como Graybill pensa, mas justamente para o teólogo que já encara a liberdade de modo mais positivo do que antes. O passo em direção a uma compreensão da predestinação enquanto posterior à fé e às obras se mostra então publicamente no Comentário a Romanos de 1532. Na visão de Graybill, aqui Melanchthon utilizou a predestinação como uma metáfora para a fé. Além disso, é digno de nota que ele silencie sobre Romanos 8.29 e 9.23-23, onde o tema surge³⁶.

Mas, além deste silêncio, mais um ponto decisivo aparece neste comentário – a observação a respeito da não rejeição da graça por parte da pessoa. Embora a misericórdia de Deus seja causa da eleição, há também uma outra causa no agraciado: que ele não a repudia³⁷. Aqui se fala agora de uma causa para a justificação na pessoa humana – quem rejeita a graça não pode ser justificado. Graybill e Wengert entendem isso de modo diferente. O primeiro vê aqui uma virada de uma vontade dependente para uma livre, em que é tomada uma decisão pessoal contra a rejeição da graça – caracterizada como *evangelical free-will*³⁸. Wengert, por sua vez, afirma que é necessário ser prudente e não interpretar para dentro do texto: a intenção de Melanchthon teria sido aqui não dar espaço a sinergismo nem a especulação – tal como já tinha sido o caso com a predestinação. Ele também enxerga aqui uma formulação nova, mas entende que agora Melanchthon teria encontrado o seu próprio meio de expressar o paradoxo luterano. Para aquilo que Lutero utilizou o *simul justus et peccator*, Melanchthon usou a atuação concomitante do Espírito Santo e da não rejeição humana da graça³⁹. Caberia perguntar em que medida uma leitura explicitamente *evangelical*, com acento numa decisão pessoal, ou uma leitura genuinamente afim a Lutero de fato correspondem à concepção de Melanchthon. Seja como for, o fato é que surge uma formulação nova que não será mais abandonada.

A versão dos *Loci* de 1535 também contém esta formulação. Mas, uma vez que os *Loci* têm caráter sistemático, também outros pontos precisavam ser retrabalhados. Assim, bem ao contrário da versão de 1521, agora Valla é rejeitado, tal como o determinismo e a especulação ligada a ele – melhor é tratar da debilidade humana e da obra de Cristo na teologia. Que filósofos discutem sobre a liberdade da vontade e a compreendem como ligação entre a vontade e a razão, e que a Bíblia, por sua vez, fala do coração humano e de um estado de pecado, não só de atos pecaminosos, isso

36 Ibid., p. 205-206.

37 Ibid., p. 209.

38 Ibid., p. 209.

39 WENGERT, 1998, p. 142.



é novamente repetido, tal como a afirmação de que efetivamente só há liberdade da vontade no comportamento exterior, a qual, entretanto, estaria debilitada pela queda e pela tentação demoníaca. Mas que a obediência em relação à lei corresponde à vontade de Deus, isso também deve ser acentuado, ainda que não leve à justificação⁴⁰. Wengert compreende o novo na formulação como resultado da polêmica com o antinomismo, representado por João Agrícola, e com os críticos católicos romanos. Melanchthon estaria preocupado que a doutrina da justificação fosse compreendida como um comportamento meramente passivo, de forma que não se desse atenção adequada à dimensão ética e política. Por outro lado, Wengert também cita motivos internos, argumentativos, para a nova perspectiva de Melanchthon: a centralidade da formulação da justificação forense e a sua configuração exata em relação à problemática ética; seu gosto por formulações teológicas claras, em contraposição a especulações, tal como na ideia de determinismo; sua visão da teologia como voltada ao consolo das consciências⁴¹. A apresentação de Wengert é muito esclarecedora com todos os detalhes que traz. Entretanto, ela parece se preocupar bastante em mostrar Melanchthon, nesse tema, livre de qualquer influência humanista e principalmente de Erasmo. Clareza e linguagem teológica não especulativa, preocupação com questões éticas e também objetivos práticos no fazer teológico são justamente o ideário dos humanistas! A apresentação de Wengert tem, ainda assim, o mérito de que nela Melanchthon não é simplesmente concebido como desviante em relação a Lutero, sendo valorizadas suas próprias considerações. Também a perspectiva de Bo Kristian Holm vai nessa direção:

A liberdade de comportamento exterior e a possível *cooperatio* da pessoa com Deus, que Lutero abriu no *De servo arbitrio*, é aprofundada e expandida nos segundos *Loci*. Mas a luta espiritual entre bem e mal a pessoa não poderia vencer por si mesma [...].⁴²

Importante, para Melanchthon, é que a vontade não permanece à toa, de modo que a neutralidade não se torne uma virtude, mas um vício. Aqui se toca um importante objetivo de Melanchthon: no constante precisar da função da vontade se trata tanto de levar em conta a ação salvífica de Deus enquanto declaração graciosa quanto também da participação ativa da pessoa.⁴³

A nova formulação também é empregada na *Confessio Augustana Variata* de 1540. Nela o texto original é complementado com as seguintes palavras: “Mas a justiça espiritual acontece em nós quando somos auxiliados pelo Espírito Santo. Enfim, recebemos o Espírito Santo quando

40 CR 21, col. 377-378.

41 WENGERT, 1998, p. 143-146.

42 HOLM, 2017, p. 401.

43 Ibid., p. 402.



assentimos à palavra de Deus, a fim de que pela fé sejamos consolados nos tormentos.”⁴⁴ Graybill refere esta formulação como uma comprovação do sentido positivo que é dado à vontade humana. Mesmo que a vontade necessite da ajuda do Espírito Santo, aqui é claro que o Espírito não opera contra a vontade humana. Nesse sentido, compreende-se que a salvação também dependa da livre aceitação da fé⁴⁵. Desta época também se encontram outros testemunhos contra o determinismo. A predestinação, por exemplo, torna-se coletiva no comentário a Romanos de 1540, sendo compreendida como dizendo respeito à comunidade eclesial no seu todo. Desta forma seria possível evitar o fatalismo estoico e fazer justiça ao impulso da vontade⁴⁶.

Desenvolvimento posterior

Com as formulações do segundo período já se mostrou a modificação essencial na concepção de Melanchthon, a ação conjunta de três causas: da Palavra, do Espírito Santo e da vontade humana⁴⁷. O que ainda restam são refinamentos e complementações. Como exemplo de consequência da mudança na compreensão de liberdade pode ser apresentado o papel que a razão humana desempenha.

No primeiro *De elementis rhetorices*, de 1543⁴⁸, Melanchthon usa o termo fé para apresentar um exemplo do seu método expositivo. O exemplo traz uma interpretação de Romanos 4.⁴⁹ Um significado básico do termo “fé” é o conhecimento histórico (*notitia*). Este também é o caso quando se trata de Cristo. Mas, como se percebe no texto, este sentido não é o mais importante para a vida cristã. Como desde os primeiros *Loci*, também aqui Melanchthon afirma que é a relação de confiança em Deus que caracteriza a verdadeira fé (*fiducia*). Mas esta também necessita do assentimento (*assentire*) da pessoa que crê evocado já no período anterior. Na primeira versão dos *Loci a fiducia* tinha a primazia na compreensão da fé que seria típica para a teologia reformatória. Mas na elaboração posterior dos conceitos também fica claro que não pode haver *fiducia* sem *notitia* – porque aquilo em que se crê não pode prescindir de conhecimento. Além disso, como já tinha sido formulado no período anterior, a confiança nas promessas de Deus já é sempre uma aceitação

44 CR 26, col. 362. “Efficitur autem spiritualis iusticia in nobis, cum adiuuamur a spiritu sancto. Porro Spiritum sanctum concipimus, cum verbo Dei assentimur, vt nos fide in terroribus consolemur”.

45 GRAYBILL, 2010, p. 229.

46 Ibid., p. 230-232.

47 Cf. HOLM, p. 401.

48 CR 13, col. 417ss.

49 CR 13, col. 426-428.



ou apropriação pessoal que se poderia caracterizar como um ato de fé. “Daí [que] esta [definição de] fé abrange o conhecimento histórico e a confiança que assente à promessa à qual a história deve ser relacionada”.⁵⁰ Poderia se formular isso também assim: a fé abrange a compreensão, o sentimento e a vontade da pessoa. Para a compreensão do processo de reflexão é interessante perceber como se passou de uma acentuação da *fiducia* – e praticamente quase contra a *notitia* – para uma conjunção dos três aspectos da compreensão de fé. Que isto seja aqui trazido como um exemplo de procedimento retórico mostra a importância da argumentação racional para Melanchthon. Se isso é compreendido como uma decadência em uma compreensão intelectualista da fé ou como um procedimento inevitável da teologia que se entende como acadêmica talvez sempre permaneça uma questão discutível. E que as conclusões da utilização deste método retórico também ainda convidariam a colocar questões dogmáticas também já pode ser percebido aqui quando, sob a questão retórica das causas – uma das questões que servem à exposição de uma definição –, ao lado do Espírito Santo também é mencionada a vontade humana⁵¹. Mas o próprio Melanchthon já percebe que ele se encontra em um ponto sensível. Caso a fé humana seja simplesmente descrita como causa da justificação, há um tipo de sinergismo. Ele minora isso com o termo *correlativum*: “[...] e, no entanto, é necessário que haja algo por meio do que recebamos este benefício. Portanto, o recebemos pela fé. Porque a justificação, isto é, a reconciliação, não é um efeito da fé, mas é algo que lhe é próprio ou correlativo.”⁵² Será que com isso se chegou a uma resolução adequada? Não é intenção aqui discuti-lo, mas apenas tratar do desenvolvimento do pensamento de Melanchthon. E o que Graybill afirma sobre este ponto talvez também possa ser entendido como a base para as constantes modificações que Melanchthon fez em sua teologia – como discípulo da tradição retórica ele simplesmente não conseguia se contentar com paradoxos e antinomias, buscando suas soluções⁵³.

Quanto às modificações que foram feitas nas versões posteriores dos *Loci*, são aqui citados apenas alguns exemplos. Em geral é possível afirmar que Melanchthon mostra cada vez mais o

50 “Complectitur ergo haec fides, noticiam historiae, et fiduciam assentientem promissioni, ad quam historia referenda est” (CR 13, col. 426).

51 “A causa eficiente é o Espírito Santo, que é eficaz pela palavra e impele a mente e a vontade da pessoa humana. Como também a vontade que assente com o Espírito Santo ou não o rejeita”. Na formulação original: “Causa efficiens, Spiritus sanctus, qui est efficax per Verbum, et impellit mentem et voluntatem hominis. Et voluntas adsentiens seu non repugnans Spiritui Sancto” (CR 13, col. 427).

52 “[...] et tamen aliquid esse oportet, quo id beneficium accipiamus. Fide igitur accipiamus. Quare non effectus fidei, sed proprium seu correlativum est iustificatio, id est, reconciliatio” (CR 13, col. 427).

53 GRAYBILL, 2010, p. 239.



cuidado para que a pessoa humana e o diabo sejam considerados responsáveis pelo mal, e não Deus. Por isso a doutrina da predestinação é, por um lado, relacionada à Igreja e, por outro, modifica-se o vocabulário utilizado. Antes Melanchthon usou o termo *determinatio*, em 1527 ele utilizou *gubernatio* e mais tarde o ainda mais suave *moderatio*⁵⁴. Mas surpreendente é que agora a história do rei Saul seja interpretada de forma que ele teria expulsado o Espírito Santo de si, o que combina com a nova concepção da justificação da pessoa que não O rejeita, enquanto anteriormente esta narrativa era um exemplo para a não eleição divina⁵⁵.

A fé como causa da justificação, acima tratada no contexto do livro sobre retórica, também entra na última versão dos *Loci*. “No agraciado [pelo Espírito] deve concorrer uma aceitação”⁵⁶. Pode se afirmar, assim, que também haja uma causa em quem O recebe: “Assim, também dizemos que na justificação há alguma causa naquele que a recebe”⁵⁷. Mas surpreende que a tradução alemã dos *Loci* de 1553 não fale da fé como “causa”⁵⁸, o que é mais um sinal de que a formulação final ainda não estava estabelecida. Também Bo Kristian Holm faz uma indicação de como a luta pela formulação era constante. De acordo com ele, esta ideia só se encontra nesta versão, não sendo atestada em outros textos.

Na revisão da edição de 1543 feita em 1548 ele assume de Erasmo a definição da vontade livre como a capacidade da pessoa de se associar à graça, mas a atribui a Agostinho e a utiliza em uma argumentação que está voltada contra a doutrina determinista estoica e, com isso, indiretamente contra Calvino.⁵⁹

Considerações finais

A questão relativa à liberdade da vontade foi tema de reflexão acadêmica por Melanchthon durante toda a sua vida. É redutor demais atribuir tal preocupação a uma personalidade fraca ou hesitante. Faz mais sentido entendê-la a partir de um espírito sistemático em busca de compreensão. A racionalidade se mostra como um elemento indispensável para a sua elaboração teológica, ainda que a razão não possa ser considerada suficiente nem critério último da reflexão. Daí que a relação entre teologia e filosofia, no seu caso incluindo retórica e dialética, mantenha

54 Ibid., p. 240-244.

55 Ibid., p. 245.

56 “[...] in accipiente concurrere oportet apprehensionem [...]” (CR 21, col. 916).

57 “Ergo ut in iustificatione diximus aliquam esse in accipiente causam” (CR 21, col. 916).

58 GRAYBILL, 2010, p. 279.

59 HOLM, 2017, p. 402.



uma importância fundamental. A preocupação com o tema da liberdade da vontade é exemplo disso.

Referências

- BRETSCHNEIDER, Carol. Gottl.; BINDSEIL, Henricus Ernestus (ed.). *Corpus Reformatorum [CR]: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Halis, Brunsvigae: Schwetschke, 1835-1858. v. 2, 13, 21, 26.
- FRANK, Günter. *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497-1560)*. Leipzig: Benno, 1995. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 67).
- FRANK, Günter. Praktische Philosophie. In: FRANK, Günter (ed.). *Philipp Melanchthon: Der Reformator zwischen Glauben und Wissen: Ein Handbuch*. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 457-467.
- GERHARDS, Helmut. *Die Entwicklung des Problems der Willensfreiheit bei Philipp Melanchthon*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn. Bonn, [1955].
- GRAYBILL, Gregory B. *Evangelical Free Will: Philipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith*. New York: Oxford, 2010.
- GROSS, Eduardo. Elementos filosófico-religiosos em torno da compreensão de liberdade em Melanchthon a partir da literatura secundária recente. *Estudos de Religião*, v. 34, n. 2, p. 71-100, 2020.
- HÄGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 2. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1981.
- HOLM, Bo Kristian, Theologische Anthropologie. In: FRANK, Günter (ed.). *Philipp Melanchthon: Der Reformator zwischen Glauben und Wissen: Ein Handbuch*. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 395-407.
- KÖPF, Ulrich. Melanchthons “Loci” und ihre Bedeutung für die Entstehung einer evangelischen Dogmatik. In: DINGEL, Irene; KOHNLE, Armin (ed.). *Philipp Melanchthon: Lehrer Deutschlands, Reformator Europas*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. p. 129-152.
- MAURER, Wilhelm. *Der junge Melanchthon*. Göttingen: Vandenhock & Ruprecht, 1967. Band 1: Der Humanist.
- MELANCHTHON, Philip. *Paul's Letter to the Colossians*. Translated by D. C. Parker. Sheffield: Almond Press, 1989.
- MELANCHTHON, Filipe. *Loci theologici*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.
- STROHL, Henri. *O pensamento da Reforma*. São Paulo: ASTE, 1963.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

309

TROELTSCH, Ernst. Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon (1891).

In: TROELTSCH, Ernst. *Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 1: Ed. Christian Albrecht. Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888-1902). Berlin: De Gruyter, 2009. p. 73-338.

WENGERT, Timothy J. *Human Freedom, Christian Righteousness: Philip Melancthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998.