

DOI: 10.20911/21799024v15n2p126/2024

A antropologia pessimista de Martinho Lutero: para uma compreensão da graça a partir da obra *Da vontade cativa*

The *pessimistic anthropology* of Martin Luther: towards an understanding of grace from the work *On the Captive Will*

Gabriel Felipe Martins Rocha¹

Resumo: Este artigo apresenta a antropologia de Martinho Lutero a partir de sua compreensão dos temas *livre-arbítrio* e *graça*. Martinho Lutero, uma figura chave da Reforma Protestante no século XVI, desenvolveu a sua soteriologia a partir de uma antropologia *pessimista*, considerando a vontade humana escrava do pecado, conforme o próprio reformador expôs em resposta à posição de Erasmo de Roterdã, que, ao contrário de Lutero, mantinha uma posição antropológica mais otimista. Para analisar os conceitos de *livre-arbítrio* e *graça* na teologia de Martinho Lutero, este artigo se propõe a investigar os fundamentos da teologia do reformador alemão e buscar compreender, por fim, como Lutero entende a graça em sua obra – própria da controversa com Erasmo – *Da Vontade Cativa*.

Palavras-chave: graça, livre-arbítrio, vontade, justificação.

Abstract: This article presents the anthropology of Martin Luther from his understanding of the themes of *free will* and *grace*. Martin Luther, a key figure in the Protestant Reformation in the 16th century, developed his soteriology from a *pessimistic* anthropology, considering the human will enslaved by sin, as the

1 Mestre em Filosofia, pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, FAJE (bolsista pela CAPES). Membro do Grupo de Estudos Vazeanos (GEVAZ). E-mail: gabriel.martins.rocha@educacao.mg.gov.br

reformer himself outlined in response to Erasmus of Rotterdam's position, who, unlike Luther, maintained a more optimistic anthropological position. To analyze the concepts of *free will* and *grace* in Martin Luther's theology, this article aims to investigate the foundations of the German reformer's theology and seek to understand, finally, how Luther understands grace in his work - particularly in the controversial dispute with Erasmus - *The Bondage of the Will*.

Keywords: grace, free will, will, justification.

Introdução

Este artigo tem como objetivo estudar a noção de *graça* na teologia de Martinho Lutero. A graça, na teologia de Lutero, será vista aqui à luz de sua resposta ao pensador neerlandês, Erasmo de Roterdã, na famosa controvérsia a respeito do livre-arbítrio. Erasmo expôs sua noção a respeito da *vontade* e da *liberdade* humanas em sua *Diatrise* sobre o livre-arbítrio, publicada em 1524, já a resposta de Lutero foi publicada no ano seguinte, em 1525 com o título *Da vontade Cativa*. Nesta obra, Lutero apresenta as suas refutações aos argumentos de Erasmo, explicita a sua opinião sobre o livre-arbítrio e apresenta a sua noção a respeito da graça que, de modo geral, influencia cabalmente na sua soteriologia.

Vale observar, porém, que a ideia de Lutero sobre da *graça* – e consequentemente a sua negação do livre-arbítrio, bem como das obras meritórias – se situa num contexto específico de controvérsia, como pretendemos investigar aqui. Portanto, as definições de Lutero a respeito da graça na obra *Da Vontade Cativa* são definições que devem ser compreendidas à luz da própria controvérsia com Erasmo a respeito do livre-arbítrio.² No mais, a nossa investigação neste artigo será feita a partir de três partes fundamentais.

Na primeira parte, mostraremos como a teologia de Martinho Lutero se situa no contexto geral da *Reforma*. A Reforma Protestante liderada pelo monge alemão está situada num contexto de rupturas, de transformações e de formação de novos paradigmas: a transição da Idade Média para a Idade Moderna.

Considerando esse contexto de transição, a compreensão da teologia de Martinho Lutero inclui, necessariamente, a análise do cenário não só religioso e teológico dos dias de Lutero, mas também do cenário histórico, cultural, filosófico e político que envolveu a Reforma Protestante. Ora, a teologia e o pensamento do reformador alemão devem ser estudados à luz desse vasto contexto, pois o *corpus* da teologia da Reforma foi construído a partir de influências e fundamentos que são próprios desse tempo de mudanças e de rupturas.

2 É necessária esta advertência, pois, o modo pelo qual Lutero apresenta a sua negativa ao livre-arbítrio e também a sua noção de graça em resposta a Erasmo, torna necessária uma abordagem sobre as obras num tom mais pessimista. Contudo, Lutero tem uma perspectiva antropológica específica e uma abordagem também específica na controvérsia. Vale considerar que o escopo da obra de Lutero, em resposta a Erasmo, é propriamente o da refutação às ideias apresentadas na *Diatrise* do pensador neerlandês e, por isso, devem ser consideradas à luz desse contexto.

Aliás, seja enquanto monge agostiniano e enquanto padre escrupuloso seja enquanto indivíduo próprio de um contexto cultural marcado por importantes mudanças, a teologia de Lutero foi uma teologia em construção. Como monge agostiniano, Lutero recebeu de Santo Agostinho toda a bagagem teológica (e também filosófica) que, mais tarde, se mostrou distinta em seu pensamento. Como padre católico, Lutero experimentou a angústia e o medo em relação ao julgamento de Deus que o levou a uma consciência cheia de escrúpulos, mas também de incertezas em relação ao amor divino. Como homem do seu tempo, Lutero recebeu inúmeras influências que lhe serviram para a formação do seu pensamento. Ora, o retorno às fontes nos dias de Lutero, movimento próprio do humanismo, foi refletido na primazia dada às Escrituras na teologia da *Reforma* em relação ao Magistério e à Tradição da Igreja.

Na segunda parte deste artigo, mostraremos os fundamentos teológicos e antropológicos da teologia de Lutero. De modo especial, daremos atenção à herança agostiniana no reformador alemão. Essa análise nos permitirá identificar o que Lutero recebe de Agostinho; o que Lutero preserva da teologia agostiniana e onde Lutero se afasta, se tornando distinto, da teologia agostiniana.

A partir disso, poderemos compreender já na terceira parte como Lutero afirma a sua antropologia e a sua soteriologia – considerando o contexto da controvérsia com Erasmo a respeito do *livre-arbítrio* e da *graça* – na sua obra *Da Vontade Cativa*. Nesta última parte, o artigo reunirá os principais argumentos de Lutero e, a partir daí, poderemos identificar como o reformador responde ao problema levantado por Erasmo sobre a vontade e a liberdade humanas. Então, poderemos perceber como a resposta de Lutero a Erasmo está atrelada à sua concepção antropológica *pessimista*.

1 A teologia de Lutero na história: contextos e fundamentos

A Reforma Protestante foi, sobretudo, um movimento religioso que, de modo geral, buscou questionar aquilo que considerou erro doutrinário e desvio moral na Igreja Católica. De modo particular ou local, a Reforma Protestante foi um movimento ocorrido na Alemanha, em 31 de Outubro de 1517 (às vésperas do Dia de Todos os Santos), quando o monge alemão, Martinho Lutero, colocou às portas da Igreja de Wittenberg as suas 95 teses.

As teses de Lutero tratavam, com mais ênfase, do caso das indulgências. Para o historiador protestante Robert Hastings Nichols, Lutero declarava a respeito das indulgências em suas teses que “a Igreja podia perdoar somente o que ela exigia, isto é, sentenças quanto à disciplina, e que as indulgências eram nulas para efeito de remover a culpa ou afetar a situação das almas no purgatório” (NICHOLS, 1997, p. 163). Além do mais, elas afirmavam que “o cristão arrependido tinha o seu perdão vindo diretamente de Deus, sem a intervenção de indulgências” (NICHOLS, 1997, p. 163). Na teologia católica, porém, a indulgência está relacionada ao Sacramento da Penitência e, como explica Martins N. Dreher na introdução ao texto de Lutero sobre o valor das indulgências, em *Martinho Lutero: obras selecionadas*, vol. 1, na Penitência, “esperavam-se o arrependi-

mento do pecador, a confissão na presença de um sacerdote, a absolvição e a satisfação imposta” (DREHER, 2004, p. 21). Além do mais, como explica Dreher, na satisfação, “o pecador deveria fazer a reparação ou expiação por causa do castigo que o pecado acarretava” (DREHER, 2004, p. 21).

Considerando isso, é importante dizer que a crítica de Lutero às indulgências, na melhor das hipóteses, estava relacionada ao abuso da doutrina por interesses financeiros, que levou Lutero a questionar, mais tarde, a própria utilidade das indulgências. Numa hipótese mais negativa, Lutero não compreendeu de modo pleno a teologia em torno da Penitência e da própria Indulgência. Aliás, talvez sem a própria percepção de Lutero, as teses foram um golpe na eclesiologia católica ao defenderem que a Igreja, na autoridade conferida aos sacerdotes, não pode ser mediadora do perdão, pelo menos no caso específico relacionado às indulgências.

Esse, então, foi o contexto imediato da Reforma Protestante: as 95 teses e o questionamento da eficácia das indulgências. As teses, no entanto, não “tinham a intenção de deflagrar um movimento” (DREHER, 2004, p. 21). Como explica Dreher, “Lutero nada mais pretendia que o esclarecimento teológico de uma questão que o envolvia como cura d’almas e que tinha implicações para a piedade de seus paroquianos: a indulgência” (DREHER, 2004, p. 21).

No início da *Reforma*, apesar das críticas ácidas contra a teologia escolástica, o pensamento de Lutero tinha um tom menos radical, ao contrário do que se vê depois, principalmente em seus debates e controvérsias. Aliás, é exatamente nesse contexto mais radical da teologia luterana que a ideia de *von-tade, liberdade e graça* terão suas definições mais robustas.

Além do contexto religioso e teológico imediato, que impulsionou a *Reforma* de Lutero, é importante considerar o cenário cultural e político da Reforma Protestante. Como tempo de mudanças, os dias de Lutero estavam marcados pelo crescente nacionalismo, centralização política e ascensão cada vez maior da classe burguesa mercantilista, em detrimento do declínio gradativo do feudalismo. Nesse contexto, alguns governantes, chamados *príncipes*, declararam apoio à Reforma Protestante, pois viam nela uma oportunidade de ascensão política e econômica mediante o enfraquecimento do poder político do Sacro Império Romano-Germânico e, também, do eclesiástico.

Além dos fatores políticos, há também fatores econômicos que devem ser considerados. Na passagem da Idade Média para a Idade Moderna, caracterizada, dentre outros exemplos, pela queda do feudalismo e pela ascensão da burguesia mercantilista, o ressurgimento das cidades, a abertura de novos mercados e a descoberta de fontes de matéria-prima nas recentes terras ocupadas e colonizadas pelas potências marítimas europeias, “inauguraram uma era de comércio, em que a classe média mercantil tomou a frente da nobreza feudal na liderança da sociedade” (CAIRNS, 1995, p. 222), explica o historiador protestante Earle E. Cairns.³ A classe burguesa mercantil, que visava uma economia

³ Foi professor emérito do Wheaton College, onde atuou por trinta e cinco anos, como professor e chefe do departamento de história da igreja. Foi membro da Academia Americana de História da Igreja, da Associação Americana de História e da Conferência sobre Fé e História.

com mais liberdade individual, viu na Reforma Protestante uma oportunidade de rompimento com a Igreja Católica para, então, se livrarem de qualquer intervenção da Igreja e dos impostos que deveriam pagar.

Bom, os exemplos acima situam a teologia da Reforma em seu contexto histórico, mas, no que diz respeito à formação do pensamento teológico de Lutero, o contexto intelectual foi o que, diretamente, influenciou o reformador. Além dos fatores econômicos e políticos, os fatores intelectuais e culturais, como o Renascimento e o Humanismo, marcaram a transição da Idade Média para a Idade Moderna. A teologia de Martinho Lutero é forjada nesse contexto.

Durante os séculos XIV a XVI, o Renascimento, signo de uma construção histórica, foi para a *Reforma*, em certo sentido, uma espécie de *preparação intelectual*. Isso porque, produziu um arcabouço estrutural necessário ao desenvolvimento e à expansão do pensamento de Martinho Lutero no decorrer do século XVI. Dentre as influências renascentistas e humanistas, podemos considerar, como uma das mais importantes para a própria *Reforma*, o retorno ao estudo de línguas clássicas e antigas. Ora, isso possibilitou não só a tradução das Escrituras nas línguas vernáculas na Europa a partir dos originais (grego e hebraico) – somados ao uso de uma invenção própria desse período: a imprensa –, mas também fortaleceu aquela que seria a principal característica da epistemologia protestante: a *sola scriptura*, isto é, a Bíblia como única fonte para a pregação e doutrina. Ao mesmo tempo, único parâmetro diretor da ética cristã, segundo a *Reforma*. Ora, como podemos ver na obra *Da Vontade Cativa*, as Escrituras ocupam um lugar central no debate com Erasmo, visto que o reformador enfatiza muitas vezes a autoridade (exclusiva) da Bíblia em suas argumentações.

É importante considerar, também, que o espírito crítico do Renascimento e do Humanismo foi refletido no próprio temperamento de Martinho Lutero, seja no campo literário polemista, seja em suas oratórias em torno de debates. Por exemplo, o ensaio escrito por Desidério Erasmo, *O Elogio da Loucura* (1509), foi de certo modo um catalizador da *Reforma* de Lutero. Enquanto Erasmo denunciava os abusos do clero católico, Lutero, mais tarde, critica com veemência a autoridade eclesiástica, a Teologia Escolástica e os sacramentos da Igreja, conferindo autoridade somente às Escrituras e, em alguns casos, aos *Pais da Igreja*.

Aliás, é nesse espírito crítico, próprio de seu tempo, que Lutero assume sua característica polemista nos anos posteriores à afixação das 95 teses no castelo de Wittenberg. Antes da controvérsia com Erasmo a respeito do *livre-arbítrio*, entre 1524 e 1525, Lutero já hostilizava em seus textos a Teologia Escolástica. Como explica Joachim Fischer, comentando a opinião de Lutero a respeito da Teologia Escolástica na obra *Martinho Lutero: obras selecionadas, Volume 1, os primórdios*, “a teologia medieval ou escolástica baseava-se amplamente no pensamento de Aristóteles [...]. Era comum dizer-se que a teologia em geral é a serva da filosofia e que, sem Aristóteles, ninguém pode ser teólogo” (FISCHER, 2004, p. 13). Às sombras da filosofia aristotélica, três importantes escolas teológicas surgiram: o tomismo, dos seguidores do dominicano Tomás de Aquino (1225-1274), a escola escotista, dos seguidores do franciscano Duns Escoto (aproximadamente 1270-1308) e a escola dos occamistas, seguidores do

franciscano Guilherme de Occam (aproximadamente 1285-1349), “sendo esta última corrente também chamada de ‘via moderna’” (FISCHER, 2004, p. 13).

Lutero foi educado na Universidade de Erfut e lá se seguia os padrões filosóficos do occamismo. Porém, “começou a ficar insatisfeito com a maneira escolástica de fazer teologia” (FISCHER, 2004, p. 13). Na Universidade de Wittenberg, aproximou-se mais daquela que era a escola da sua ordem: o agostinianismo. Entre as influências de Guilherme de Occam e de Agostinho (354-430), Lutero recebe em seu pensamento – principalmente na sua antropologia – a influência agostiniana.

Contudo, a ênfase dada por Lutero ao modo mais simples de estudar a teologia (em vista da densidade e complexidade da Teologia Escolástica) sugere certa influência occamista em Lutero. Ora, Guilherme de Occam defendia que as explicações simples e diretas eram geralmente as mais plausíveis e essa abordagem de simplificação – geralmente conhecida como “navalha de Occam” – teve um impacto profundo na teologia de Lutero,⁴ pois, em suas críticas à Teologia Escolástica, o reformador assume exatamente a ideia de simplificação ao estabelecer critérios independentes da Filosofia.

Lutero não pode ser considerado um seguidor de Occam, um *nominalista*, pois foi um crítico enérgico dessa escola teológica e, também, do occamista Gabriel Biel⁵. Aliás, o monge alemão chegou a dizer que a teologia precisava ser libertada da “ditadura” de Aristóteles, “a quem, certa vez, Lutero caracterizou como ‘esse palhaço que, com sua máscara grega, tanto enganou a Igreja’” (FISCHER, 2004, p. 13). Ademais, para Lutero, os escolásticos a quem também chamava de “sofistas”⁶ estavam “impossibilitados de articular adequadamente a questão essencial da fé cristã, ou seja, graça e justificação” (FISCHER, 2004, p. 13).

Portanto, assumindo uma postura declaradamente hostil em relação à Teologia Escolástica, Lutero retorna às fontes da sua própria ordem (Ordem dos Agostinianos Eremitas): a Bíblia e a teologia de Agostinho como critérios para sua teologia. Em Erfurt, Lutero rejeita o método escolástico e permanece com o critério agostiniano. Ali, Lutero desenvolve suas noções de graça, obediência, livre-abítrio e amor (Cf. FISCHER, 2004, p. 14).

4 Lutero não pode ser considerado um nominalista e seguidor de Guilherme de Occam. A universidade de Erfut, onde Lutero lecionou, seguia os padrões da filosofia occamista, mas, talvez, a grande influência occamista na teologia de Lutero parte daquela que ficou conhecida como “navalha de Occam” (ou princípio da simplicidade), que postula que a explicação mais simples é geralmente a melhor. Esse princípio foi muito importante no desenvolvimento do pensamento científico e filosófico moderno e se mostrou, de diversos modos, nos próprios escritos de Lutero, principalmente quanto este criticava a densidade filosófica dos escolásticos.

5 Gabriel Biel (1425-1495), alemão, viveu no século XV, era natural de Speyer. Seguidor do occamismo e da via moderna, a ponto de ser considerado um dos mais fiéis expositores e comentaristas da *Venerabilis Inceptor*, Gabriel Biel influenciou muitos teólogos dos séculos XVI e XVII – os chamados *gabrielistas* – especialmente nas Universidades de Erfut e Wittenberg. Entre essas influências está a que exerceu sobre Lutero, cuja doutrina da predestinação foi elaborada em grande parte no fio de uma meditação sobre os comentários sobre as Sentenças de Gabriel Biel (Cf. GONZALES, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão: de Agostinho às vésperas da Reforma*, pp. 305-311).

6 Lutero chamava os escolásticos de “sofistas”, de modo depreciativo, porque considerava que eles estavam mais preocupados com a retórica e a argumentação do que com a busca pela verdade. Os sofistas correspondem aos filósofos que pertenceram à “Escola Sofística” (IV e V a.C). Composta por um grupo de sábios e eruditos itinerantes.

Lutero, porém, preocupava-se especialmente com a doutrina da justificação. Esta constituía um ponto central de seu pensamento teológico. Como relata o teólogo anglicano, Alister McGrath, “no princípio, a reforma luterana foi um movimento acadêmico voltado principalmente à reforma do ensino de teologia na Universidade de Wittenberg” (MCGRATH, 2005, p. 92), mas depois passou a espelhar a inquietação de Martinho Lutero em relação à salvação como uma experiência subjetiva e a própria *descoberta* (decisiva) do reformador: a *justificação somente pela fé*, o corolário da Reforma Protestante.

2 A herança agostiniana na antropologia de Lutero

Tendo visto o contexto religioso, político e cultural que impulsionou a *Reforma*, é necessário analisar, agora, os fundamentos da teologia de Lutero, lançando luz especialmente na antropologia e na soteriologia do reformador.

Martinho Lutero, como visto anteriormente, era um monge agostiniano. Portanto, sua formação teológica e filosófica tem Agostinho como principal referência na formação de seu pensamento. As ideias de Lutero sobre o *livre-arbítrio* e a *graça*, por exemplo, são desenvolvidas à luz da antropologia e soteriologia agostinianas. No mesmo sentido, a teologia de Lutero roga para si (e não injustamente) a prerrogativa de *teologia paulina*. Isso porque as argumentações soteriológicas e antropológicas se apoiam (com evidente primazia) na teologia paulina, como também se vê nas obras de Agostinho sobre o livre-arbítrio e graça. Por ser assim, é necessário compreender o próprio contexto da teologia de Agostinho, os fundamentos de sua antropologia, suas ideias centrais sobre o tema da *vontade* e da *graça*, bem como suas principais contribuições para a formação do pensamento de Lutero.

Em sua época, Agostinho era obrigado a lidar com dois pensamentos problemáticos à luz da ortodoxia católica. O primeiro deles, o *maniqueísmo*, representava uma forma de *fatalismo* (que, a princípio, atraiu o próprio Agostinho). O maniqueísmo defendia a total soberania de Deus, mas negava a liberdade humana; ao passo que o segundo pensamento teológico, o *pelagianismo*, defendia o total livre-arbítrio do ser humano, ao mesmo tempo em que negava a soberania de Deus.

Entretanto, será na própria controvérsia com Pelágio que Agostinho vai desenvolver a sua concepção teológica a respeito da *graça*. Envolvido nessa controvérsia, Agostinho se posiciona contra a compreensão pelagiana de uma natureza humana não contaminada pelo pecado original e que, por isso, mantém uma vontade com potencial de obediência à lei divina, o *livre-arbítrio*⁷. Pelágio negava que tivesse ocorrido algum tipo de contaminação por meio do pecado original e, assim, afirmou a inocência da alma, como também a absoluta capaci-

7 O termo “livre arbítrio” (do termo latino *liberum arbitrium*) “foi introduzido na igreja ocidental pelo teólogo Tertuliano, que viveu no século II” (MACGRATH, Alister. 2005, p. 507). Agostinho manteve o termo, mas, em vista do maniqueísmo e do pelagianismo, buscou dar à ideia de livre-arbítrio um significado mais próximo ao entendimento de Paulo, por exemplo, ao ressaltar as limitações impostas pelo pecado ao livre arbítrio. Em Gálatas 5. 17, Paulo diz: “a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis”.

dade de escolha tanto moral, quanto espiritual. Para Pelágio, a vontade humana preserva, portanto, sua capacidade de realizar o bem.

Agostinho, por sua vez, partindo da compreensão mais pessimista em relação aos efeitos do pecado original na humanidade, defende uma natureza humana adoecida pelo pecado e, conseqüentemente, necessitada do remédio divino para auxiliar a vontade na sua inclinação ao bem. Se a antropologia otimista de Pelágio apontava para o homem dotado de uma vontade livre e potencialmente capaz de realizar o bem, a antropologia agostiniana permanece pessimista e, a partir daí, se empenha para mostrar os limites da concepção pelagiana.

Para o teólogo africano, a vontade humana foi gravemente afetada pelo pecado original (Cf. AGOSTINHO, 1995, p. 208-210). A natureza humana, por efeito do pecado original, é dominada pelas paixões (ou concupiscências) e esta é, para Agostinho, a própria origem do mal. Agostinho afirma: “[...] se o homem fosse bom, agiria de outra forma. Agora, porém, porque está nesse estado, ele não é bom nem possui o poder de se tornar bom” (AGOSTINHO, 1995, p. 209).

Nesse sentido, o livre-arbítrio não pode levar o homem à salvação, pois, pelo efeito do pecado original na natureza humana, ninguém pode gozar do livre-arbítrio de sua vontade “na escolha do bem que deve praticar” (AGOSTINHO, 1995, p. 209). Além do mais, sem a graça divina, o livre-arbítrio leva o homem a pecar, pois, pela força das paixões interiores, ele até pode desejar o bem, mas não conseguirá praticá-lo (Cf. Rm 7,19; AGOSTINHO, 1995, p. 208).

Diante disso, a vontade humana nada pode fazer para ser salva, dependendo, então, da ação da graça que, necessariamente, deve ocorrer antes de qualquer decisão pessoal do pecador. Esta posição de Agostinho, que é uma resposta ao pensamento pelagiano, reforça a teologia da eleição, da predestinação e da soberania divina.

Aliás, sobre a questão da eleição e predestinação em Agostinho, vale observar que o fato de Deus ter ciência do futuro – a presciência – não significa, para Agostinho, a exclusão da responsabilidade humana. Para o bispo de Hipona, Deus prevê os atos humanos, mas “visto o pecado ser cometido voluntariamente”, Deus não pode ser autor do mal e, porque há o livre-arbítrio, pode julgar com justiça toda a ação humana. Ora, Martinho Lutero se afasta de Agostinho nesse ponto ao afirmar que, por causa do pecado, o homem não tem qualquer disposição para o bem, sendo o homem, portanto, dependente a vontade eficaz de Deus. Para Lutero, “Deus de nada tem presciência de modo contingente; antes, ele prevê, se propõe e faz tudo com vontade imutável, eterna e infalível” (LUTERO, 1993, p. 30). Logo, o livre-arbítrio, para o reformador, é totalmente inútil, pois Deus determina com eficácia a salvação do pecador eleito.

Para Agostinho, porém, “Deus, ao prever os acontecimentos futuros, não os força” (AGOSTINHO, 1995, p. 160, 161). Além do mais, a graça que atua no pecador capacita sua vontade para que este realize o bem e o auxilia para que ele coopere para a sua salvação. Contudo, Agostinho defende a *liberdade da vontade* a partir da ação *preveniente* da graça, isto é, da operação divina no

homem antes mesmo de qualquer resposta pessoal, sendo esta, agora, uma resposta ao fatalismo maniqueísta.

O papel da graça na concepção agostiniana é o da correção ou mesmo da capacitação da vontade humana. Nesse sentido, a graça vem como “graça santificante”, corretiva, auxiliadora. Logo, Santo Agostinho, mesmo tendo uma antropologia pessimista (em vista da queda e dos efeitos do pecado na humanidade), preserva na sua teologia o papel ativo do livre-arbítrio como condição de liberdade. Isso porque, no estado de graça, isto é, tendo sido alcançado pelo favor, pela generosidade e pela misericórdia de Deus, o homem, mesmo tendo em sua vontade os efeitos do pecado (as concupiscências), pode pelo auxílio da graça escolher fazer o bem e rejeitar o mal. Portanto, longe da posição radical de Lutero em relação à *vontade cativa* ou *escrava* do pecado, como se vê na sua resposta a Erasmo, o livre-arbítrio é, para Agostinho, um bem que vem de Deus e, com o auxílio da graça, condição de liberdade e de salvação.

Agostinho cita Paulo para fundamentar a sua posição: “Exortamos-vos ainda a que não recebais a graça de Deus em vão” (2 Co 6. 1). Ora, a graça de Deus, para Agostinho, confere ao pecador condições de realizar boas obras e, a partir delas, perseverar. A ideia de perseverança, então, é sustentada por Agostinho a partir da ideia de uma vontade corrigida pela graça. O homem, mesmo pecador, é livre em Cristo para operar a sua salvação, pois, como defende Agostinho: “Esses e outros testemunhos divinos demonstram a concessão da graça de Deus não em atenção aos nossos merecimentos. [...] Mas, quando outorgada [a graça], começam a existir também méritos, mas em virtude da mesma graça” (AGOSTINHO, 1999, p. 37). Portanto, conforme mostra Agostinho, o homem “quando começar a ter merecimentos, não os deve atribuir a si, mas a Deus, ao qual se dirige o salmo: Sê a minha ajuda; não me deixes Sl 26, 9)” (AGOSTINHO, 1999, p. 37). Ora, a ajuda implica sinergia. Contudo, sem essa ajuda divina, o homem não poderá fazer nada por meio de seu livre-arbítrio.

Nesse sentido, a cooperação do homem está atrelada à ideia de justificação. A graça que remedia a natureza humana oferece subsídios necessários para que o pecador se santifique. Em conformidade com a teologia paulina, Agostinho defende que a justificação é pela fé, *sem as obras da lei* (Cf Rm 3. 28). Agostinho defende que a ideia paulina da justificação *sem as obras da lei* não significa que o apóstolo Paulo “negou ou tachou de inúteis as boas obras, pois em outro lugar afirmou que Deus retribui a cada um conforme suas obras” (cf Rm 2. 6; AGOSTINHO, 1999, p. 41). Pelo contrário, pela operação da graça, a fé dada ao pecador eleito é condição de salvação na medida em que o pecador manifeste sua fé com caridade (Cf. AGOSTINHO, 1999, p. 41). Ora, Deus confere a vida eterna conforme nossas obras.

Lutero, porém, se radicaliza nesse ponto defendendo uma justificação ao modo forense enquanto *declaração* de Deus ao pecador que confessa sua fé em Jesus Cristo. Para Lutero, a grande libertação de sua alma foi entender que o “justo viverá pela fé” (Hb 2. 4; Rm 1. 17). Segundo o reformador, Deus *imputa* a justiça no homem, diferente de Agostinho que via a justificação como uma graça infusa no pecador. Os méritos de Cristo são imputados, pela declaração

(externa) de Deus, ao homem que crê em Jesus Cristo. Defende o reformador: “a justiça de Deus se manifestou sem lei”, citando Paulo. Essa justiça “vem da fé em Jesus Cristo” e independe das obras. Para Lutero, de qualquer obra, mesmo aquelas operadas a partir da ação remediadora e auxiliadora da graça. Não há, portanto, qualquer lugar para a ideia de cooperação.

À semelhança de Agostinho, Martinho Lutero desenvolve sua concepção de *livre-arbítrio* e, sequentemente, sua concepção sobre o papel da *graça* na redenção humana partindo, também, de uma *antropologia pessimista*. Essa antropologia pessimista tem, na perspectiva teológica de Lutero, fundamentos na própria herança agostiniana.

Agostinho, como vimos, reconhecia que a graça divina não suprime o livre-arbítrio, mas, pelo contrário, torna a vontade boa. Daí, inclusive, se extrai o conceito de liberdade em Agostinho: podendo pecar, pois sua natureza permanece afetada pelo pecado, o homem, ao usar bem a sua vontade, é livre. Isso, porém, pela da ação remediadora da graça. Lutero, no entanto, mantém uma posição não só extrema em relação à concepção de Erasmo, mas se afasta também da teologia de Agostinho a respeito do livre-arbítrio. Lutero defende que a vontade é escrava do pecado. É nessa perspectiva que Lutero começa a responder aos posicionamentos de Erasmo a respeito do livre-arbítrio. Se para Erasmo o livre-arbítrio é a potência através do qual o ser humano se pode inclinar ou afastar da salvação eterna, para Lutero o livre-arbítrio não tem qualquer utilidade fora de Cristo.

3 A vontade cativa: o livre-arbítrio e a graça na teologia de Lutero.

Tendo visto a herança agostiniana na antropologia de Lutero, agora veremos como Lutero afirma a sua antropologia pessimista e, a partir desta, como ele apresenta a sua noção de graça na obra *Da Vontade Cativa*.⁸

Desidério Erasmo⁹ e Martinho Lutero (1483-1546) permanecem como dois nomes precursores do espírito moderno, e entre eles há algumas semelhanças. Ambos eram da ordem agostiniana e ambos assumiram suas críticas à Igreja Católica. Contudo, se tornaram distintos, principalmente na questão antropológica.

Em 1524, Erasmo publicou sua “Diatrise sobre o livre-arbítrio”. Nela Erasmo se posiciona contra a afirmação central da teologia de Lutero: a antropologia pessimista do reformador alemão. Como explica Martins N. Dreher, “com essa publicação, Lutero tinha contra si o posicionamento do mais respeitado estudio-

8 A obra *Da Vontade Cativa* foi escrita por Lutero e publicada como resposta à *Diatrise* de Erasmo em 31 de Dezembro de 1525 (Cf. DREHER, Martin N. *Martinho Lutero: obras selecionadas*, v. 4, *Debates e Controvérsias, Da Vontade Cativa, Introdução*, p. 11-16, Porto Alegre: Editora Sinodal, 1993).

9 Erasmo de Roterdã ou Desidério Erasmo (1466-1536), foi um dos mais destacáveis intelectuais de seu tempo. Pertenceu à Ordem Agostiniana e, mais tarde, assumiu uma postura crítica à Igreja, principalmente no que diz respeito à questão clerical. Foi escritor, filósofo e humanista. Escreveu sua *Diatrise* sobre o livre-arbítrio em 1524, posicionando-se contra a antropologia pessimista de Martinho Lutero (Cf. DREHER, Martin N. *Martinho Lutero: obras selecionadas*, v. 4, *Debates e Controvérsias, Da Vontade Cativa, Introdução*, p. 11-16, Porto Alegre: Editora Sinodal, 1993).

so da época” (DREHER, 1993, p. 11) e, por isso, Lutero teve de se posicionar e assim o fez na sua obra *Da Vontade Cativa*, publicada já no ano seguinte, 1525.

Não conseguiremos, aqui, apresentar os argumentos centrais de Erasmo, mas eles serão percebidos nos próprios contrapontos de Lutero à antropologia otimista do pensador neerlandês. Lutero produz uma obra que expressa, então, o extremo oposto de Erasmo que, como será visto a seguir, tem em Agostinho de Hipona (apesar da alusão corriqueira à teologia paulina) a principal referência antropológica.

Na primeira parte da obra, Lutero critica Erasmo por falta de clareza na própria definição de *livre-arbítrio*. Ao mesmo tempo em que Erasmo parece atribuir a Deus todo o nosso bem, parece também salvaguardar as potencialidades éticas da vontade. Martinho Lutero insiste que Erasmo não explica do que é capaz a vontade humana. O reformador alemão chega a dizer que até mesmo os *sofistas* – modo pelo qual ele chamava os teólogos escolásticos – apresentam uma dialética melhor a respeito do livre-arbítrio, pois, pelo menos, tratam de identificar qual é a eficácia da vontade (Cf. LUTERO, 1993, p. 78).

Para Lutero, os argumentos de defesa de Erasmo ao livre-arbítrio provam, na verdade, exatamente o contrário. Por exemplo, para Erasmo, os santos alcançam a santidade porque têm o livre-arbítrio e fazem o bom uso dele. Contudo, Erasmo admite que tal disposição se dá a partir da graça.

Lutero não vê validade nesse argumento, pois Erasmo não prova que há um livre-arbítrio. Pelo contrário, prova que ele não existe. Ora, “se Deus opera em nós a vontade, por sua vez, mudada [...] pelo Espírito de Deus, quer e faz por puro prazer, propensão e espontaneidade, não por coação” (LUTERO, 1993, p. 48). Pelo Espírito de Deus – que aqui Lutero entende ser a operação da graça –, o homem “continua querendo e amando o bem e tendo prazer nele” (LUTERO, 1993, p. 48). Porém, desse modo “não há qualquer liberdade ou livre-arbítrio para voltar-se para outro lugar ou querer outra coisa enquanto perdurarem o Espírito e a graça de Deus no ser humano” (LUTERO, 1993, p. 49). Aqui Lutero está dizendo que se a vontade depende da ação divina, ela não é livre. Sem a ação do Espírito, ela é escrava. Com a ação da graça, ela é movida pelo Espírito e, por isso, não há necessidade de se falar em uma vontade livre.

O reformador lança a indagação: os que se tornaram santos e operaram milagres assim fizeram pelo poder do livre-arbítrio ou pelo poder do Espírito de Deus? Não é, portanto, pela força do livre-arbítrio (que equivale a dizer, para Lutero, “força humana”). Tudo que é bom e que é feito para Deus é operado, antes, pelo próprio poder divino. Aqui, Lutero começa a delimitar sua compreensão sobre o papel da graça na redenção.

Sem a ação do Espírito de Deus e da graça, nossa vontade é mantida em cativeiro pelo diabo de modo que só podemos querer o que ele quer. Pela condição de cativeiro, somos coagidos para o mal. De igual modo, se a vontade for coagida a fazer o bem, também não pode ser livre, pois toda coação é uma não-vontade. Assim, o livre-arbítrio para Lutero é totalmente ineficaz sem a ação da graça. O monge alemão explica: “Ora, visto que entre as obras de Deus que

levam à salvação se contam a morte, a cruz e todos os males do mundo, a vontade humana poderá querer [...] sua própria perdição” (LUTERO, 1993, p. 77). Diferente disso, se a vontade humana pudesse, de fato, desejar todos os bens concernentes à salvação, o que restaria para a graça e para o Espírito Santo? (LUTERO, 1993, p. 77). Isto é, segundo Lutero, “atribuir inteiramente a divindade ao livre-arbítrio, já que querer a lei e o Evangelho, não querer o pecado e querer a morte são coisas que cabem unicamente ao poder divino” (LUTERO, 1993, p. 77).

Para Lutero, afirmar a vontade livre de Deus, isto é, a sua soberania no agir, significa já demolir a ideia de livre-arbítrio. Tanto que, quem quer defender o livre-arbítrio, precisa, primeiro, negar a vontade imutável e eterna de Deus.

Segundo Lutero, a presciência imutável de Deus é eficaz e não há como impedi-la. É própria potência natural de Deus. Além disso, a presciência divina é sábia. Logo, os atos de cada indivíduo – considerando a contingência e a mutabilidade da vontade humana – devem ser pensados na à luz da soberania divina e não de uma livre vontade humana. Há em Lutero, portanto, uma determinação que não é meramente causal (como se admite na teologia escolástica, por exemplo), mas uma determinação teleológica (que ganha força nos movimentos reformistas posteriores que darão maior ênfase ao predestinacionismo ou fatalismo).

Embora, na sua obra *Da Vontade Cativa*, Lutero não negue que haja uma agência livre no homem naquilo que não se refere à salvação, o próprio Martinho Lutero parece assumir um predestinacionismo absoluto na sua soteriologia quando afirma que o homem, no que concerne à salvação, não pode escolher qualquer bem. Respondendo a posição de Erasmo, Lutero cita Dt 30. 15, 19 que diz: “Pus diante de ti o caminho da vida e da morte. Escolhe o que é bom”. Lutero afirma, porém, que é impossível, a partir da nossa própria vontade, escolher o caminho que leva ao bem. Isso porque “as palavras da lei são ditas não para afirmar o poder da vontade, mas para iluminar a razão cega, para que ela veja quão nula é sua luz e quão nula é a força da vontade” (LUTERO, 1993, p. 91). Por isso, o conhecimento do pecado vem da lei, afirma Lutero citando S. Paulo (Cf. Rm 3. 20). Portanto, para a sua salvação, o homem não escolhe absolutamente nada.

Será somente pela ação do Espírito a possibilidade de uma escolha, mas como se dá a operação do Espírito Santo no homem? O Evangelho vem ao homem, “poucos são os que aceitam, por causa da oposição do livre-arbítrio” (LUTERO, 1993, p. 115), mas, aquele que recebeu a graça pode, pela ação do Espírito, crer no Evangelho. Parece que Lutero compreende a graça aqui como a própria operação do Espírito que conduz o homem à salvação por meio da pregação do Evangelho, pois, como mostra, a ação do homem a partir da graça é operação conduzida pelo Espírito. Logo, toda ação é operada de tal maneira que não poderia ter sido doutro modo. Então, como pensar numa vontade humana livre? Lutero diz: “não só é preciso que estejamos certos de que Deus o quer e fará necessária e imutavelmente, mas também que nos gloriemos nisso” (LUTERO, 1993, p. 115).

Lutero segue sua crítica dizendo que a Diatribe de Erasmo afirma erroneamente que o homem é íntegro, que pode cumprir as exigências das Escrituras. Mas, pelo contrário, elas definem o ser humano como corrupto e escravo do pecado (cf. LUTERO, 1993, p. 94). Aqui entra uma questão muito importante: a separação entre Lei e Evangelho na teologia de Martinho Lutero (cf. LUTERO, 1993, p. 91-98).

Enquanto Agostinho de Hipona, como vimos, tinha a Lei como um guia moral para ajudar as pessoas a se aproximarem de Deus, sendo ela a expressão dos padrões morais divino, Lutero via a Lei como uma força coercitiva justamente porque o homem é escravo de sua vontade, sendo a lei, portanto, veículo de condenação. Lutero é taxativo ao afirmar que Erasmo falha em discernir a relação entre a Lei e o Evangelho. Isso porque Erasmo, buscando provar o livre arbítrio a partir de certas citações bíblicas que evocam as ordenanças, os imperativos da lei e as advertências quanto à obediência, alega que Deus as colocou nas Escrituras justamente porque há potencial na vontade humana para cumprir tais ordenanças.

Lutero, porém, responde dizendo que essas passagens, na verdade, não tratam do que os seres humanos são capazes, e sim, do que são devedores, pois,

“as palavras da lei são ditas não para afirmar o poder da vontade, mas para iluminar a razão cega, para que ela veja quão nula é sua luz e quão nula é a força da vontade. “O conhecimento do pecado vem pela lei (Rm 3.20); não diz que por ela vem a acolição ou evitação do pecado. Todo o sentido e força da lei consiste unicamente em proporcionar conhecimento apenas do pecado, mas não em conferir alguma força” (LUTERO, 1993, p. 91).

Ainda sobre a dicotomia entre Lei e Evangelho, Lutero persiste argumentando que, ao contrário do que pensou Erasmo, as Escrituras

“propõem um ser humano que não só está amarrado, é miserável, cativo, enfermo e morto, mas que, por obra de Satanás [...], acrescenta a suas [demais] misérias essa miséria da cegueira, de modo que crê ser livre, beato, estar solto, ser potente, são e vivo” (LUTERO, 1993, p. 94).

Assim, a obra de Moisés, isto é, da lei, é mostrar ao ser humano a sua miséria e, contrito e envergonhado, o homem ser preparado para a graça na recepção do Evangelho que é a obra de Cristo. Desse modo, Lutero mostra o que é a graça na sua concepção teológica. Segundo o reformador, em primeiro lugar, não existe a possibilidade do mérito em relação à salvação, pois “o livre-arbítrio não pode querer nada de bom” (LUTERO, 1993, p.108). Portanto, para Lutero, toda obra de redenção é *passiva*. Cristo fez o que é suficiente e o pecador apenas recebe o perdão e a salvação – sendo essa a ideia da graça em Lutero. Ora, para o reformador, “no Novo testamento prega-se o Evangelho, o qual não é outra coisa que a pregação em que são oferecidos o Espírito e a graça para a remissão dos pecados obtida em favor de nós mediante Cristo crucificado” (LUTERO, 1993, p.108).

Na segunda parte da sua obra, Lutero se empenha para mostrar que as interpretações de Erasmo das inúmeras passagens da Escrituras usadas em sua *Diatriba* são distorções que obscurecem o texto que, segundo Lutero, tem certa clareza. Dentre as objeções às interpretações de Erasmo, Lutero comenta a questão no livro de Êxodo a respeito do endurecimento do coração de Faraó, afirmando que, de fato, Deus endurece o coração de Faraó ao não castigar imediatamente o pecador, permitindo sua obstinação pelo pecado (cf. LUTERO, 1993, p. 120). Nisto, Lutero relaciona o texto de Êxodo com o de Romanos 9. 18 que, segundo a interpretação de Lutero, Faraó teve o coração endurecido pela própria ação soberana de Deus (que endurece a quem quer. Cf. LUTERO, 1993, p. 120) e, ao mesmo tempo, pela própria obstinação de seu coração cuja vontade ineficaz não poderia tomar outra decisão senão aquela tomada em relação ao povo hebreu.

Tendo como referência os textos de Is 6. 10 e de Mt 13. 14, Lutero afirma que o ser humano, “deixado por sua própria conta não vê ao ver e não ouve ao ouvir” (LUTERO, 1993, p. 71), pois está escrito: “Ouvireis com os ouvidos e não entenderéis; vereis com os olhos e não vereis” (Mt 13. 14). Logo, a graça de Deus é soberana e independente do livre-arbítrio humano. Deus é quem opera tudo no homem pela ação do Espírito, pois o livre-arbítrio humano não pode escolher a salvação. Deus precisa interferir de antemão.

Lutero argumenta que tanto Esaú quanto Jacó recebem o chamado divino. Porém, somente Jacó “chegou àquilo a que Esaú não chega apenas pela graça do que se chama” (LUTERO, 1993, p. 143), isto é, o destino deles não foi definido pelo livre-arbítrio, mas pela “destinação” de Deus. Aliás, [...] “não eram nascidos e também não haviam feito nada de bom ou de mau” (LUTERO, 1993, p. 143). Portanto, o livre-arbítrio não ajudou Jacó, mas este chegou ao seu destino. De igual modo, o livre-arbítrio não ajudou Esaú, mas este chegou, também, ao que já lhe estava preparado por Deus. Lutero usa os termos “presciência” e “destinação” para tratar da livre escolha divina e para fortalecer seu argumento contra a ideia de méritos para a salvação.

Novamente, a questão do determinismo aparece no texto de Lutero. Será que tudo acontece por necessidade? Tudo está definido de antemão, sendo as ações humanas totalmente ineficazes? Lutero defende que, “por serem incertas [para nós] todas as coisas futuras, deve obrar ao máximo, como diz em Eclesiastes: ‘Semeia pela manhã tua semente, e não pares de trabalhar à tarde, pois não sabes se nascerá esta ou aquela’” (LUTERO, 1993, p. 169). O homem, mesmo escravo do pecado e tendo a sua vontade, portanto, cativa, deve fazer aquilo que lhe é possível. Contudo, Deus permanece soberano, pois nada podemos fazer sem Ele (cf Jo 15).

Mesmo após a graça, o pecador permanece impotente, segundo Lutero. Isso porque o homem é conduzido pelo Espírito e não pela sua própria vontade. Permanece pessimista a antropologia de Lutero. O homem não é capaz de nada a partir de sua vontade. Esta convicção de Lutero a respeito da total incapacidade da vontade e, conseqüentemente, da impossibilidade de uma cooperação

humana em relação à própria salvação, desagua naquela que é coroa da teologia da graça em Lutero: a *justificação pela fé somente*.

Para Lutero, tendo ainda a carta aos Romanos como referência, “a justiça de Deus se manifesta e tem validade para todos e sobre todos os que creem em Cristo, não havendo qualquer distinção. Novamente divide a todo o gênero humano [...] em dois grupos” (LUTERO, 1993, p. 194). Aos crentes, a justificação pela fé e aos não crentes ele a tira. Essa justiça se manifestou sem lei, portanto, sem mérito. Ela vem da fé em Jesus Cristo. Ou seja, “a expressão ‘sem lei’ pode significar somente que a justiça cristã subsiste sem obras da lei, de modo que as obras da lei nada valem” (LUTERO, 1993, p. 193). Ora, se a lei em nada ajuda, pois a condição do homem é de escravidão (da vontade), outra luz é necessária: a do Evangelho. Mas qual o efeito do Evangelho no pecador (preparado pela graça para recebe-lo)?

A voz do Evangelho mostra Cristo e, pela fé em Cristo, o homem é justificado. Essa justiça, para Lutero, consiste “em nenhuma obra [...] porque Deus é benigno e o toma em conta pela graça” (LUTERO, 1993, p. 193). Essa justiça, segundo o reformador, é *imputada* no homem, isto é, Deus considera o homem justo pela fé sendo a justificação uma dádiva que vem de fora por um tipo de *declaração* (na compreensão forense do termo). A fé do pecador lhe é imputada como justiça e isso é pura manifestação da graça de Deus que, antes, pela ação do Espírito, preparou o homem para crer. Não há, portanto, qualquer brecha para o livre-arbítrio, como argumenta Lutero. Cristo fez tudo. Ele cumpriu a lei.

Por isso, citando S. Paulo, Lutero defende que a justiça se manifestou sem lei, pois ela, agora, vem da graça, pela fé em Jesus Cristo. A justificação pela fé, portanto, aparece na soteriologia de Lutero como ápice da graça, isto é, o momento principal da manifestação da graça no pecador. Isso porque, como defende o reformador, a justiça de Deus subsiste sem as obras humanas, ou seja, sem os méritos e sem a necessidade de cooperação do homem (cf. LUTERO, 1993, p. 193). A justificação, portanto, é o corolário da noção de *graça* e Lutero: o livre-arbítrio é impotente, a vontade humana é escrava e a graça de Deus faz tudo.

Considerações finais.

Para Lutero, o problema da natureza caída (e *escravizada*) do homem é solucionada pela ação da graça. Essa graça vem de Deus Pai; é revelada pela obra de Cristo e, como auxílio totalmente à parte do esforço humano, ela é a própria operação do Espírito. No entanto, embora defenda que a graça é ação auxiliadora no homem, a antropologia do reformador permaneceu pessimista em relação aos efeitos do pecado na natureza humana.

Como advertimos no início deste artigo, não podemos afirmar tal *antropologia pessimista* de Lutero sem desconsiderar o contexto de suas afirmações. Por ser uma resposta numa circunstância de disputa, Lutero, por exemplo, ao falar das obras (ou boas obras), não está preocupado em dar definições completas sobre o tema. Isso porque o reformador mantém seu foco na questão própria do

livre-arbítrio, cuja perspectiva antropológica é evidentemente pessimista. Assim, aquilo que o reformador conclui sobre as obras está especificamente relacionado à insuficiência da vontade exatamente na sua perspectiva antropológica em sua resposta a Erasmo. Noutras obras, Lutero se ocupa com a questão das obras e as colocam como evidência da ação do Espírito no cristão, o que nos possibilita pensar em uma ética na teologia do reformador.

Contudo, no que diz respeito à graça, a própria Escritura, segundo Lutero, enaltece a ação do Espírito (que, para ele, significa prescindir a ideia de um arbítrio livre). A graça é *ação renovadora* do Espírito na natureza humana. Ora, a soteriologia luterana não rejeita de modo algum que há uma renovação do homem: a regeneração. Lutero admite, aliás, que há um “novo homem”. Porém, para o reformador, a ideia de um livre-arbítrio *cativo* permanece vigente. Isso porque, para Lutero, há duas naturezas em constante oposição: a natureza caída que manifesta os efeitos do pecado original e a natureza renovada do cristão batizado que vive pela fé e manifesta suas obras enquanto *justificado*.

Para Lutero, essa tensão entre as duas naturezas (a natureza caída e a renovada) elimina, portanto, a possibilidade de um livre-arbítrio, pelo menos como defendido por Agostinho, pelos escolásticos e por Erasmo. Aliás, na compreensão do reformador (como mostrado neste artigo), se não há a operação da graça, a vontade segue cativa e realizando o mal. Se há o auxílio – indispensável – da graça, a vontade humana, ainda sob os efeitos do pecado original, não pode ser pensada como vontade livre se é movida pelo Espírito. Nas duas situações, a afirmação de uma *vontade livre* torna-se inviável na teologia luterana.

Essa compreensão de Lutero, portanto, vai ser condição para afirmar, com mais ênfase em relação ao próprio Agostinho, a soberania de Deus na eleição. Ora, a condição humana após a queda impossibilitou qualquer inclinação do pecador às coisas eternas. Buscando fundamento na teologia paulina, Lutero defendeu que a vontade humana é incapaz de buscar, tampouco, de desejar as coisas concernentes a Deus. Se hoje alguém busca a Deus, busca pela volição do Espírito agindo na vontade e não a partir da própria vontade enquanto *vontade livre*. Desse modo, toda a obra salvífica é exclusividade divina. O pecador eleito é sujeito passivo nesse processo, pois, como já afirmado por Lutero, nada pode fazer a partir de seu *livre-arbítrio*.

Daí lança-se os fundamentos da soteriologia de Lutero: dentro de um escopo lógico, se o homem é totalmente passivo no processo de sua redenção, os que são salvos só o são porque Deus os predestinou para tal. Não há na soteriologia de Lutero a admissão de um acolhimento livre do homem à mensagem do Evangelho, a não ser aquela resposta positiva possibilitada pela graça. Graça, porém, que opera no pecador antes mesmo de sua resposta pessoal: a graça que regenera. Essa graça possibilita a fé que, por sua vez, justifica o homem diante de Deus pelos méritos de Jesus Cristo somente. Justificado, o pecador pode realizar boas obras. Contudo, essas boas obras não são de modo algum meritórias, pois, como pensa o reformador, são resultados da ação da graça no homem que está em Cristo e é somente em Cristo que essas obras se tornam possíveis. Enfim, para Martinho Lutero, a vontade humana nada pode

fazer, pois, mesmo assistida pela graça, a vontade não pode ser compreendida como *livre-arbítrio*.

Referências:

AGOSTINHO, Santo. *O Livre Arbítrio*. Coleção Patrística, Vol. 8, São Paulo: Editora Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. *Graça (I)*. A Natureza e a Graça, Coleção Patrística, Vol. 12, São Paulo: Editora Paulus, 2014.

AGOSTINHO, Santo. *Graça (II)*. A Graça e a Liberdade, Coleção Patrística, Vol. 13, São Paulo: Editora Paulus, 1999.

CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo Através dos Séculos: uma história da Igreja Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

GONZÁLEZ, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão: De Agostinho às Vésperas da Reforma*. Vol. 2, São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero: obras selecionadas*. Vol. 4, Debates e Controvérsias, Porto Alegre: Editora Sinodal, 1993.

LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero: obras selecionadas*. Vol. 1, Os primórdios, Porto Alegre: Editora Sinodal, 2004.

LUTERO, Martinho. *Sermão sobre a Indulgência e a Graça*. Portal Luteranos, 29/10/2014, Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/um-sermao-sobre-a-indulgencia-e-a-graca>. Acesso em 20/06/2024.

MACGRATH, Alister E. *Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica*. São Paulo: Shedd, 2005.

NICHOLS, Robert Hastings. *História da Igreja Cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1997.