

# TEOLOGIA SOCIEDADE e

Expediente

Editor: Eduardo Galasso Faria

Revisão: Cristiane Novaes Viana

Conselho Editorial: José Adriano Filho, Leontino Farias dos Santos,  
Pedro Lima Vasconcellos, Shirley Maria dos Santos Proença,  
Reginaldo von Zuben, Ronaldo Cardoso Alves e Waldemar Marques.

Presidente da FECP: Heitor Pires Barbosa Junior

Planejamento gráfico e capa: Ana Paula Pires

Ilustração: Fotolia e Shutterstock

Impressão: Gráfica Potyguara

Tiragem: 700 exemplares

Versão eletrônica: [www.teologiaesociedade.org.br](http://www.teologiaesociedade.org.br)

Teologia e Sociedade é editada pela Faculdade de Teologia de  
São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil  
Rua Genebra, 180 – São Paulo / SP – CEP 01316-010

[www.fatipi.edu.br](http://www.fatipi.edu.br)

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO  
Teologia e Sociedade / Faculdade de Teologia de São Paulo  
Vol. 1, nº 13 (2019). São Paulo: Potyguara, 2019.

Anual  
ISSN 1806563-5

1. Teologia – Periódicos. 2. Teologia e Sociedade.  
3. Presbiterianismo no Brasil. 4. Bíblia. 5. Pastoral.  
CDD 200

As informações e as opiniões emitidas nos artigos assinados  
são de inteira responsabilidade de seus autores.

ACESSE

[www.fatipi.edu.br/teologiaesociedade](http://www.fatipi.edu.br/teologiaesociedade)

# Sumário

CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE A REFORMA PROTESTANTE .....	06
<i>Gerson Correia de Lacerda</i>	
LUTERO E SEUS DESAFIOS: ERASMO DE ROTERDÃ .....	18
<i>Eduardo Chaves</i>	
CONTEXTO E TEMAS DA REFORMA PROTESTANTE .....	52
<i>Reginaldo von Zuben</i>	
A IMPORTÂNCIA DA BÍBLIA PARA A IGREJA .....	72
<i>Marcos Paulo Monteiro da Cruz Bailão</i>	
O PRINCÍPIO DA SOLA SCRIPTURA NA REFORMA PROTESTANTE E HOJE .....	80
<i>Marcelo da Silva Carneiro</i>	
A REFORMA LUTERANA E O CULTO CRISTÃO: 500 ANOS DE CELEBRAÇÃO DO EVANGELHO .....	104
<i>Júlio César Adam</i>	
TEOLOGIA DA CRUZ .....	126
<i>Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero</i>	
DESAFIOS DO SACERDÓCIO UNIVERSAL DE TODOS OS CRENTES .....	138
<i>Adilson de Souza Filho</i>	
O IMAGINÁRIO MEDIEVAL SOBRE O FIM DOS TEMPOS E A ESCATOLOGIA DE LUTERO .....	158
<i>Guilherme de Figueiredo Cavalheri</i>	
REFORMAS PROTESTANTES E HISTÓRIA LATINO-AMERICANA: UMA RELAÇÃO AMBÍGUA E CONTÍNUA .....	176
<i>Leopoldo Cervantes-Ortiz</i>	
RESENHA - A ERA PROTESTANTE .....	192
<i>Carlos Eduardo Brandão Calvani</i>	

# PREFÁCIO

A Reforma Protestante, ocorrida no século XVI, encontra-se entre os mais importantes acontecimentos da história da humanidade, principalmente para o mundo ocidental. Concomitante a outros movimentos que buscavam profundas transformações e avanços no cenário político, econômico, social, cultural e científico, ela deu a sua contribuição principalmente no campo religioso.

Tanto a história como os temas da Reforma Protestante sempre serão preciosa fonte para reflexão, discernimento e crescimento dos cristãos em geral. Neste sentido, ela se torna referência fundamental para compreendermos o evangelho de Cristo e vivermos a fé em Deus, cada vez com mais integridade, fidelidade e amor.

Diante destas considerações, a Faculdade de Teologia de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (FATIPI) tem a grata satisfação de, por meio desta edição da Revista Teologia e Sociedade 13, tratar mais uma vez da sua atualidade. Com isto, damos nossa pequena contribuição à temática citada, na esperança de que seja relevante aos leitores e possa contribuir para a disseminação dos princípios protestantes.

Os artigos desta Revista estão classificados em dois principais blocos: no primeiro, a ênfase está no contexto histórico, em Lutero e, de forma introdutória, em alguns dos principais temas da Reforma; no segundo, a ênfase recai em temas específicos, tais como a Bíblia, o culto, a cruz de Cristo, o sacerdócio universal de todos os crentes e a escatologia, buscando certo aprofundamento e atualização destes temas para a nossa realidade.

Propositalmente, encerramos a Revista considerando o tema sob a perspectiva histórica latino-americana. O artigo é da autoria do Rev. Leopoldo Cervantes-Ortiz, pastor e teólogo mexicano, ao qual agradecemos imensamente. Contamos também com a colaboração do Prof. Júlio César Adam, da Escola Superior de Teologia (EST), de São Leopoldo, RS, e, da mesma forma, somos imensamente gratos. Os demais artigos foram elaborados por professores da FATIPI, os atuais e os que já deram a sua contribuição

à instituição, como é o caso do Rev. Gerson Correia de Lacerda e do Prof. Eduardo Chaves. Por fim, temos a resenha do livro *A Era Protestante*, de Paul Tillich, elaborada pelo Prof. Carlos Eduardo Brandão Calvani, a quem estendemos também a nossa gratidão.

Agradecemos a você pela leitura da nossa Revista e esperamos que, conforme já dito, ela sirva de edificação e crescimento para sua fé e vida com Deus.

Reginaldo von Zuben

# CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE A REFORMA ROTESTANTE

Gerson Correia de Lacerda <sup>1</sup>

*Vivemos tempos ecumênicos. No entanto, o que dizer da canonização papal de 30 brasileiros mortos numa guerra entre holandeses e brasileiros, a quinze dias das celebrações do V Centenário da Reforma Protestante do Século XVI? Mera coincidência ou sinal de que não avançamos muito no projeto ecumênico? Num outro sentido, a Reforma Protestante do século XVI trouxe benefícios e avanços para o ecumenismo? Desse modo é que inicio este artigo, cujo objetivo é tratar de algumas considerações históricas sobre a Reforma Protestante, pois ela não pode ser analisada somente na perspectiva eclesiástica. Na verdade, havia inúmeras circunstâncias sociais, políticas, econômicas e culturais envolvidas na reforma da igreja. Entre elas: o sonho de uma Europa unida política e economicamente, as mudanças culturais provocadas pelo humanismo e renascimento, a grave crise religiosa europeia que favoreceu o estabelecimento da Reforma Luterana e, por fim, a reação católica romana por meio do Concílio de Trento (1545-1564).*

## Palavras-chave:

Ecumênico, Reforma Protestante, política, econômica, cultural, Europa unida, Concílio de Trento.

---

<sup>1</sup> Gerson Correia de Lacerda é pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, na cidade de Osasco/SP. Por muitos anos, foi professor do Seminário de Teologia de São Paulo e da FATIPI, principalmente na área de História da Igreja e Homilética. O Rev. Gerson inclusive foi diretor do Seminário.

## Introdução

Gostaria de começar destacando que vivemos tempos ecumênicos. Eles tiveram sua raiz na expansão missionária protestante do século XIX, que desabrochou na grande Conferência Missionária de Edimburgo, no glorioso ano de 1910. Naquela oportunidade, as igrejas protestantes do continente americano não participaram, tendo em vista a concepção de que, sendo um continente católico romano, não havia cabimento na participação de regiões católicas romanas na condição de campo de atuação missionária.

Mesmo assim, acabou se desenvolvendo em nossa terra o espírito ecumênico. Alguns líderes e instituições se destacaram nesse sentido. Não se pode esquecer a figura inigualável do Rev. Erasmo Braga (1877-1932), que teve notável destaque no Congresso de Ação Cristã, no Panamá, em 1917. Retornando ao Brasil, foi o grande responsável pela organização da Confederação Evangélica do Brasil, ocorrida pouco depois de sua morte, em 1934, sob a liderança do presbiteriano independente Rev. Epaminondas Melo do Amaral.

Desde então, o espírito ecumênico só fez progredir. Em 1948, foi organizado o Conselho Mundial de Igrejas (do qual, como Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, só passamos a fazer parte tardiamente, cerca de 50 anos após a sua organização). Mas nossa igreja não deixou de cultivar um certo espírito ecumênico, o que é demonstrado pela sua participação na fundação da Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), no ano de 1961.

Vivemos, pois, tempos ecumênicos. Tempos bem diferentes daqueles vividos pela igreja a partir do início do século XVI. Mas será que vivemos mesmo tempos ecumênicos muito diferentes dos daquela época? Levanto a questão tendo em vista dois fatos da nossa época. O primeiro: em 6 de agosto de 2000, o então papa Bento XVI (Joseph Ratzinger) publicou uma encíclica que representou um duro golpe do movimento ecumênico. Nela, ele afirmava que a verdadeira igreja de Jesus é a Igreja Católica Apostólica Romana. A esse fato junta-se o segundo, bem mais recente, ocorrido no

dia 15 de outubro de 2017, quando o papa jesuíta Francisco canonizou, de uma só tacada, 30 mártires brasileiros. Na minha maneira de ver, foi, no mínimo, muito estranho. Passamos cerca de 500 anos sem possuir nenhum brasileiro canonizado como santo. Agora, de uma hora para outra, ganhamos uma enxurrada de santos.

Na canonização de santos brasileiros, há alguns detalhes que me chamam a atenção. Entre eles, o processo de canonização estava na Congregação para a Causa dos Santos, no Vaticano, desde 2015. Referia-se a 30 pessoas que foram martirizadas por calvinistas holandeses no século XVII, em Uruaçu e Cunhaú, no Rio Grande do Norte. Não pretendemos, de forma alguma, defender o procedimento dos nossos “piedosos” irmãos calvinistas do século XVII. Mas, por outro lado, não podemos tratar esse episódio como fato de significado exclusivamente religioso. Na verdade, a história é bem mais complexa.

A Holanda atacou o nordeste brasileiro por ser fonte de fornecimento de rapadura para a produção de açúcar de cana. Tal fornecimento, antes realizado sem problemas, pois a Holanda tinha boas relações com Portugal, passara a sofrer dificuldades porque, entre 1580 e 1640, Portugal ficou sob o domínio espanhol. Portanto, a invasão holandesa ao nordeste brasileiro não se tratava de um empreendimento missionário reformado em terras católico-romanas. Ao contrário, tratava-se de um embate de caráter político-econômico. Fazia parte de uma verdadeira guerra por causa da agricultura e da indústria açucareiras.

Começamos afirmando que vivemos tempos ecumênicos. O que dizer, diante disso, da canonização papal de 30 brasileiros mortos numa guerra entre holandeses e brasileiros, a quinze dias das celebrações do V Centenário da Reforma Protestante do Século XVI? Mera coincidência ou sinal de que não avançamos muito no projeto ecumênico?

Além disso, será que podemos falar numa reforma religiosa do século XVI, deixando de lado inúmeras circunstâncias sociais, políticas, econômicas, culturais etc., profundamente ligadas à reforma da igreja? É sobre isso que pretendemos falar nesta hora.



## 1. O ideal de uma Europa unida

Para tratar historicamente da Reforma, vamos retroceder mais ou menos um milênio. Vamos recordar que, durante séculos, a Europa esteve unida política e economicamente sob o domínio romano. Somente no século V da era cristã, em 410 e em 476, o Império Romano começou a se esfacelar, sendo repartido entre os chamados povos bárbaros que viviam ao seu redor. Tais povos bárbaros foram os que deram origem às atuais nações europeias.

Na verdade, porém, o sonho de uma Europa unida política e economicamente nunca deixou de existir. E, de certa forma, esse sonho se transformou em realidade em duas oportunidades. A primeira ocorreu com a coroação de Carlos Magno, rei dos francos, na noite de Natal do ano 800, como rei do Sacro Império Romano-Germânico. A segunda tentativa de unir a Europa sob um só reinado ocorreu em 962, com a coroação de Otto 1º, o Grande, do Sacro Império Romano-Germânico.

Na maior parte de sua história, o Sacro Império Romano-Germânico era mais um sonho ou uma obra de ficção do que uma realidade, mas permaneceu como uma entidade até o ano de 1806, quando o rei Francisco II abdicou durante as guerras napoleônicas.

Esse ideal de uma Europa unida incluía evidentemente a religião. No pensamento do catolicismo romano, haveria uma hierarquia, na qual Deus seria o soberano Senhor de todas as coisas. Abaixo dele, viria a figura do sumo pontífice, com a obrigação de prestar contas somente a Deus. Depois do papa, viriam as autoridades políticas, que deveriam se submeter a Deus através da pessoa do papa. Era essa a ideia que estava por detrás da organização do Sacro Império Romano-Germânico. Com semelhante organização estaria garantida a unidade europeia, bem como a unidade da Santa Igreja Católica Apostólica Romana.

Mas o que sucedeu na história foi algo muito diferente. Os antigos povos bárbaros começaram a formar seus próprios reinos. Neles, seus soberanos começaram a desejar ter o poder máximo, sem se submeterem ao poder papal ou ao poder do imperador do Sacro Império Romano-Germânico.

Além disso, nos séculos XVI a XVIII, ocorreram profundas e intensas modificações na situação econômica europeia. A Europa se lançou ao mar/ oceano, primeiramente através de Portugal e Espanha. Foram as grandes navegações, com a ascensão do capitalismo comercial, o renascimento das cidades, tendo como política econômica o mercantilismo. A partir daí, bem distante do ideal de uma Europa unida, o que passou a ocorrer foi a competição entre as nascentes nações europeias.

## 2. O humanismo e o renascimento

Em meio a essas modificações políticas e econômicas, vieram a ocorrer também profundas mudanças culturais. Há de se destacar o humanismo e o renascimento cultural. Por detrás desses dois movimentos havia a concepção de que a chamada Idade Média tinha sido a “Idade das Trevas”. Para superá-la, havia a necessidade de se voltar à Idade Antiga, em que estavam as fontes originais do saber e do conhecimento humano.

Com isso, houve o desenvolvimento da pesquisa histórica, que questionou verdades e documentos valorizados pela Igreja Romana. Foi o caso da célebre Doação de Constantino, documento atribuído ao imperador Constantino (306-337), doando terras e propriedades dentro e fora da Itália para o papado. No entanto, a partir de 1001, com o imperador Oto III, a validade desse documento passou a ser contestada. Posteriormente, Lourenço Valla (1407-1457), escritor e humanista, publicou, em 1440, um texto comprovando que a Doação de Constantino era um documento falso.

Tudo isso colocava em questionamento a autoridade da Igreja Católica Romana. Ao mesmo tempo, uma série de problemas afetava a igreja. Isso gerava uma grande ansiedade por uma reforma da igreja. O problema, porém, era muito sério. Havia divergências sobre o que reformar e sobre como reformar a instituição eclesiástica.

Foi nesse contexto que se desenvolveu o movimento conciliar em favor da reforma da Igreja Romana. Esse movimento chegou a conseguir a promoção do Concílio de Latrão (1512-1517), o qual chegou a pregar a

necessidade de uma reforma, sem, contudo, efetuar-lá, mas provocando o aumento da ânsia pela reforma.

O historiador Owen Chadwick levantou uma questão muito pertinente a respeito do assunto. Indagou ele: “Quem poderia reformar a igreja: as autoridades políticas ou o papa?” E, ao responder, emitiu sua opinião de que o rei era mais responsável do que o papa e esperar que o papa reformasse a igreja era esperar um milagre que ele tinha poucas possibilidades de efetuar.

Diante desse quadro geral, só se pode chegar à conclusão de que todas as forças sociais, políticas, econômicas e culturais ansiavam por uma reforma da Igreja Católica Apostólica Romana. O papado, no entanto, não tinha condições de levar a efeito tal empreendimento, se não contasse com apoio político para tanto.

### 3. A grave crise religiosa europeia

Além de tudo que vimos mencionando até aqui, a Europa enfrentava graves problemas que afetavam direta e profundamente a Igreja Romana. Entre tais problemas, podemos destacar os seguintes:

a. A Guerra dos 100 Anos (1337-1453), entre França e Inglaterra, que trouxe graves prejuízos principalmente à França, pois foi em seu território que ocorreram as batalhas;

b. O Cativo Babilônico da Igreja (1309-1377), provocado por disputas políticas, fazendo com que a sede do papado fosse transferida para Avignon, na França, e chegando a causar a existência de dois e de três papas ao mesmo tempo, todos pretendendo ser o legítimo sucessor de Pedro; a isso se designou o Grande Cisma do Ocidente, que se estendeu de 1309 a 1377;

c. A Peste Negra, que afetou a Europa a partir de 1347, provocando a morte de 1/3 da população europeia.

Nesse contexto, houve uma grave crise agrária e fome coletiva em solo europeu. Frente a essa grave situação, qual foi a resposta oferecida

pelo catolicismo romano aos seus fiéis? Podemos apontar pelo menos três atitudes tomadas pela Igreja Romana. Em primeiro lugar, o catolicismo romano no final da Idade Média transformou-se, em grande parte, num culto dos vivos a serviço dos mortos. Em segundo lugar, a igreja procurou lucrar com a crise, promovendo a venda de indulgências. Em terceiro lugar, a igreja explorou a figura de um Deus punitivo e vingador, a fim de manter a fidelidade de seu rebanho.

## 4. O estabelecimento da Reforma Luterana

Martinho Lutero pode ser visto como um exemplo vivo dessa situação. Para falar a seu respeito, valemo-nos principalmente da obra de Lucien Febvre, que se dedicou a estudar profundamente a vida do monge agostiniano no convento de Erfurt. Aliás, é sabido que Lutero entrou para o convento por sentir medo do Deus vingador, que era muito popular no seu tempo.

Segundo Febvre, Lutero foi um bom monge, profundamente atormentado pela consciência de pecado. Para sentir paz, Lutero se aplicou a seguir os rigores de sua ordem, muito embora a própria ordem exigisse excessivo rigor. Por causa de seu comportamento, seu superior o orientou a que se encaminhasse para a vida acadêmica. Lutero seguiu tal orientação, chegando a tornar-se doutor em Bíblia, passando a lecionar na Universidade de Wittenberg. Foram de grande importância os cursos que ministrou a respeito do livro dos Salmos e da Epístola aos Romanos, entre 1512 e 1517.

Mediante tais estudos, Lutero acabou se firmando na doutrina da justificação pela graça mediante a fé. É bom que se diga que essa não foi uma doutrina descoberta por Lutero repentinamente, num momento de iluminação divina. Ao contrário, foi uma doutrina elaborada lentamente, durante anos de estudo e de cursos ministrados sobre a Bíblia. E, finalmente, ao chegar a essa doutrina, Lutero colocou-se por inteiro dentro dela. Para ele, não se tratava simplesmente de uma doutrina acadêmica a ser ensinada na universidade. Ao contrário, era a doutrina para a sua vida, na

qual ele encontrou paz e comunhão com Deus, deixando de lado o medo que dominara a sua existência.

Tudo isso significa que Lutero, de fato, não planejou promover uma reforma na igreja. Ele estava por demais preocupado com a sua situação pessoal diante de Deus para se envolver numa obra de reforma eclesial. O que levou Lutero à reforma foi, de fato, a situação alemã, em particular, e a situação europeia, em geral. Ele foi sendo como que conduzido mais e mais em direção à reforma tão somente para defender a sua situação pessoal, ou seja, para defender a doutrina na qual, finalmente, encontrara paz em sua vida.

Nesse contexto, é importante destacar a questão: como explicar por que Lutero não teve o mesmo destino de outras pessoas que batalharam pela reforma da igreja? Como conseguiu ele permanecer vivo, enquanto outros foram mortos?

Como vimos, o estabelecimento da reforma ou manutenção do catolicismo romano estão profundamente ligados a questões políticas. Já destacamos também que, durante muitos séculos, o grande sonho da política europeia era a manutenção da unidade havida nos tempos do império romano. O estabelecimento do Sacro Império Romano-Germânico, com Carlos Magno, no ano 800, que se estendeu, ainda que meramente simbólico, até o ano 1806, não conseguiu se impor como realidade. Foi exatamente o contrário o que ocorreu. Houve a formação dos países europeus. Com a existência deles, o grande problema europeu passou a ser a busca do equilíbrio. E, nessa questão, o estabelecimento da Reforma Protestante foi uma peça de tremenda importância.

Concretamente, o que se deu foi o seguinte: Carlos V, rei da Espanha, a partir de 1516, tornou-se também o imperador do Sacro Império Romano-Germânico, a partir de 1519. Com isso, tornou-se poderoso demais tanto aos olhos do rei da França, Francisco I (1515-1547), como aos olhos do papa Clemente VII (1523-1534). Isso fez com que houvesse guerras de Carlos V contra Francisco I e o papa, exatamente quando estourava na Alemanha o movimento de Lutero.

Foi isso o que impediu Carlos V de tratar do movimento de Lutero, fazendo-lhe oposição como gostaria. Somente em 1529, após vencer Francisco I e o papa, seu aliado, Carlos V teve finalmente condições de enfrentar o movimento luterano.

Assim, em 1529, Carlos V conseguiu reunir o Reichstag, em Espira, o qual decidiu limitar o luteranismo com a seguinte resolução: “Não haverá mais mudanças eclesiásticas; o culto romanista será permitido em terras luteranas; as autoridades romanas podem gozar plenamente seus direitos, propriedades e rendas anteriores”.

É claro que essa resolução sufocaria definitivamente o movimento luterano. Esse, porém, já contava com o apoio de vários príncipes alemães. Contando com tais apoios, os luteranos protestaram contra a decisão de Espira. No entanto, não se limitaram a isso, pois tomaram uma série de medidas para resistir ao avanço do catolicismo romano, entre elas:

a. promoveram o Colóquio de Marburgo, em 1529, preparado por Filipe de Hesse, a fim de unir os protestantes. Infelizmente, o projeto fracassou ao tratar da Ceia do Senhor;

b. a Confissão de Augsburgo, preparada por Filipe Melanchthon, a fim de ser apresentada ao Reichstag convocado por Carlos V, em 1530. A Confissão de Augsburgo marcou firme posicionamento contra o catolicismo romano nos seguintes pontos: justificação pela graça mediante a fé, condenação da missa, da invocação dos santos, da negação do cálice aos leigos, entre outros;

c. Liga de Schmalkalden, formada, em 1531, pelos príncipes protestantes alemães, de caráter militar, para uma eventual guerra contra Carlos V;

d. trégua entre o imperador Carlos V e os protestantes, em 1532, por causa da ameaça do avanço dos turcos sobre o território europeu.

Valendo-se de toda essa conjuntura política, o movimento luterano não somente não foi sufocado, como teve a oportunidade de passar por um processo de expansão, conquistando vários territórios alemães, a partir de 1534.

## 5. A reação católica romana

Nessa altura do campeonato, ficou muito claro que seria impossível eliminar o movimento luterano. O caminho a ser seguido teria de ser outro. O catolicismo romano teria de passar por um movimento de reforma interno, para fazer frente contra o desafio do protestantismo. Foi assim que, por um lado, houve luta entre estados católicos e estados protestantes, e, por outro lado, a Igreja Católica Romana promoveu o Concílio de Trento (1545-1564) e autorizou a criação da Companhia de Jesus.

Na verdade, havia duas correntes que pretendiam realizar uma reforma católica romana. Uma, liderada por Gaspar Contarini (1483-1542), pretendia uma reforma católica romana mediante uma aproximação com o protestantismo, com base na doutrina da justificação pela graça mediante a fé. Outra, liderada por João Pedro Caraffa (1476-1559), que pretendia uma reforma católica romana mediante oposição ao protestantismo. Essa corrente contou com o apoio dos jesuítas e do papa Paulo III (1534-1549).

Por detrás dessa disputa, havia o problema político. Carlos V queria um concílio reformador que lhe permitisse unir o Sacro Império Romano-Germânico. Em oposição a ele, estava Francisco I, rei da França, que era contra a unificação do Sacro Império. Por outro lado, o papa Paulo III desejava promover uma reforma na cúria romana, que unisse a cristandade contra os turcos.

A corrente que triunfou foi a de João Pedro Caraffa, com apoio de Paulo III, que comandou as sessões do Concílio de Trento de 1545 a 1548. Seu trabalho foi continuado pelos papas: Júlio III (1550-1555), que comandou as sessões de 1551 a 1552; Paulo IV (João Pedro Caraffa), que liderou os trabalhos de 1555 a 1559, promovendo uma inquisição religiosa na Itália; e Pio IV (1559-1565), que comandou as sessões de 1562 a 1564.

Interessa-nos saber quais foram as principais decisões do Concílio de Trento. Do ponto de vista doutrinário, foram as seguintes: o estabelecimento do cânon bíblico com os livros do Antigo Testamento, Novo Testamento, aqueles que chamamos de “apócrifos”, juntamente com a Tradição; a definição da igreja como intérprete das Escrituras; a salvação através de Jesus

Cristo aos que recebem os sacramentos da igreja; a afirmação da doutrina do purgatório; a confirmação dos sete sacramentos; a confirmação da doutrina da transubstanciação; a negação da doutrina do sacerdócio universal de todos os crentes, pois somente os bispos e os sacerdotes podem conceder a absolvição de pecados; e, por fim, a valorização das indulgências, da invocação dos santos e da veneração das relíquias.

Do ponto de vista administrativo, as principais decisões do Concílio de Trento foram: a melhor preparação do clero; a estrutura hierárquica bem ordenada; maior dignidade nos ofícios religiosos; a condenação do absentismo dos bispos e do pluralismo de dioceses; a promoção de vida digna dos sacerdotes; o fortalecimento do poder do papa, declarado vigário de Cristo na terra e autorizado a confirmar as decisões conciliares universais.

Ao lado do Concílio de Trento, temos a acrescentar que o século XVI foi o século da expansão missionária católica romana, levada a efeito principalmente pela Companhia de Jesus. Essa expansão missionária foi, em parte, facilitada pelas crises internas do protestantismo, com suas divisões internas e com a perda de seu ímpeto reformador inicial.

Aliada às grandes navegações de Portugal e Espanha, a Companhia de Jesus implantou o catolicismo romano na América e na Ásia. Ela colaborou imensamente para o fortalecimento do poder papal. Infelizmente, porém, confundiu a tarefa de evangelizar com a tarefa de civilizar segundo a cultura europeia. Assim, a evangelização católica romana adquiriu a feição de verdadeira cruzada, com a união entre a cruz e a espada.

Chamamos a atenção para as considerações feitas por Pablo Richard, na obra *Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja* (Editora Paulinas, 1982), a respeito da expansão católica romana na América. Segundo ele, essa expansão missionária contribuiu para que a conquista fosse feita em nome do evangelho, mas obrigou o papado a conceder o patronato real sobre a igreja nos países e domínios ibéricos.

Vale acrescentar que houve oposição entre forças conservadoras e liberais dentro do catolicismo romano na expansão missionária na América. Houve vozes proféticas que se levantaram em favor da população indígena (exemplo:



Bartolomeu de las Casas, Antônio de Montesinos, Antônio de Valdivieso etc). Além disso, também houve conflitos entre a igreja e o padroado régio, pois a igreja foi obrigada a conceder o padroado régio, ao qual se opuseram os jesuítas, o que provocou a sua expulsão dos domínios ibéricos.

## Considerações finais

Sem dúvida, o século XVI foi o século da Reforma da Igreja. Como vimos, tais reformas tinham profundas ligações com a situação política, econômica, social e cultural dos países europeus. Em determinados contextos, foi muito difícil para algumas pessoas levarem avante obras de verdadeira reforma segundo as Escrituras Sagradas. No entanto, Lutero se tornou o marco para que a reforma desencadeasse. Apesar da reação católica romana, a reforma foi adiante e, em alguns aspectos, contribuiu de fato para o movimento ecumênico do século XX e que atinge também os nossos dias, principalmente no que se refere ao âmbito protestante.

## Bibliografia

- BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. 3ª ed. São Paulo: ASTE/Simpósio, 1998.
- DREHER, Martin N. *A igreja na Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- DREHER, Martin N. (org.). *História da igreja em debate*. São Paulo: ASTE, 1994.
- GONZALEZ, J. *Uma história ilustrada do cristianismo*. Volume 5: A era dos sonhos frustrados. São Paulo: Vida Nova, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Uma história ilustrada do cristianismo*. Volume 6: A era dos reformadores. São Paulo: Vida Nova, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Uma história ilustrada do cristianismo*. Volume 7: A era dos conquistadores. São Paulo: Vida Nova, 1978.
- HAGGLUND, B. *História da teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1973.
- LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- MCKIM, Donald K. *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1999.
- WALKER, W. *História da igreja cristã*. São Paulo/Rio de Janeiro, ASTE/JUERP: 1980.
- TILLICH, P. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 1988.

# LUTERO E SEUS DESAFIOS: ERASMO DE ROTERDÃ

Eduardo Chaves <sup>1</sup>

*Hoje parece claro que Lutero, quando divulgou suas 95 Teses à porta da Igreja do Castelo de Wittenberg, na Saxônia, no ano de 1517, não tinha ideia de que estava começando um movimento, em parte reformista, em parte revolucionário, que iria rachar o Cristianismo não só ao meio, mas em várias direções. Ele sabia, isto sim, que estava começando um movimento de confronto com o Papado e a Cúria Romana. Nem de longe imaginava que teria de lutar em três outras frentes: a) à sua direita, com o humanismo liberal liderado por Erasmo, que queria reformas, mas não radicais, e não queria de forma alguma dividir a Igreja. À sua esquerda, com dois movimentos: b) um, teologicamente radical, que se tornou o movimento anabatista, inicialmente inspirado e liderado por Karlstadt, que queria reformar a Igreja e a piedade de forma bem mais radical do que Lutero; c) outro, politicamente revolucionário, composto pelo movimento camponês, liderado por Müinzer, que queria reformar, na verdade, muito mais do que apenas a Igreja: queria transformar o mundo – a sociedade, a política, a economia. Erasmo, à direita de Lutero, e os dois movimentos, à sua esquerda, causaram-lhe, em última instância, mais problemas e dissabores do que o confronto com a Igreja Católica, ao centro. O foco do artigo, porém, fica na disputa entre Lutero e Erasmo.*

## Palavras-chave:

Lutero, Erasmo, pecado original, salvação, livre arbítrio, humanismo.

---

<sup>1</sup> Eduardo Chaves é professor titular de Filosofia (aposentado) da UNICAMP, onde ficou de 1974 a 2007. Academicamente, é Ph.D. em Filosofia pela Universidade de Pittsburgh (1972), bem como M.Div. e B.D. pelo Pittsburgh Theological Seminary (1970 e 1967, respectivamente). Foi professor de História da Igreja na FATIPI de 2014 a 2017. É membro da Catedral Evangélica de São Paulo da IPIB. Mora em Salto/SP e em São Paulo/SP.

# 1. Lutero e seus desafios<sup>2</sup>

## 1.1. Do Lutero jovem ao Lutero velho

Na primeira parte de sua luta pela renovação do Cristianismo, Martinho Lutero enfrentou **três principais desafios**. Antes de explicitar quais são esses desafios, esclareço que considero como a “primeira parte” da luta de Lutero aquela que foi conduzida, **de 1517 a 1525** (incluídos os anos limítrofes), por aquele que, em retrospectiva, é descrito como, nesse período, o **Lutero Jovem**.

Lutero nasceu em 10/11/1483. Em 31/10/1517, quando divulgou suas **95 Teses**, faltavam dez dias para que completasse **34 anos**. Não era mais uma criança, mas ainda era jovem. Oito anos depois era um homem velho.

O ano de 1525 (ano final dessa “primeira parte” da luta de Lutero) foi extremamente importante e difícil para Lutero em muitos aspectos. Ao final desse ano, Lutero completou **42 anos** de idade, e o movimento que ele liderava, **oito**. Durante 1525, Lutero passou por **quatro experiências** bastante significativas, embora o sentido de cada uma delas fosse bastante diferente do das outras três. Em outras palavras: cada uma das quatro experiências lhe foi significativa de um jeito próprio. Foram elas:

**Primeiro**, em 1525, Lutero precisou combater os camponeses que, até ali, em princípio, eram aliados seus, mas a partir do ano anterior começaram a se rebelar abertamente contra a ordem estabelecida (política, econômica e, a partir dali, também religiosa); a voz altissonante e agressiva de Lutero fez com que a principal parcela de responsabilidade pelo massacre dos camponeses, ao longo da primeira metade de 1525, que (em estimativa razoável) envolveu a morte de cerca de cem mil camponeses, acabasse por recair, em grande medida, sobre os seus ombros<sup>1</sup>;

**Segundo**, o Príncipe-Eleitor da Saxônia, Frederico III, o Sábio, que protegeu e defendeu Lutero de inúmeras maneiras, faleceu em

---

<sup>2</sup> A pedido do autor, mantivemos todos os negritos em conformidade com o texto original enviado. Para facilitar a leitura, excepcionalmente neste artigo.

05/05/1525, fato que fez com que Lutero subitamente sentisse o peso da responsabilidade de tocar a luta sem ter, necessariamente na retaguarda, um protetor poderoso<sup>2</sup>;

**Terceiro**, Lutero se casou em 13/06/1525 (dia de Santo Antônio, o chamado “Santo Casamenteiro”), apenas cerca de cinco semanas depois da morte de Frederico III (sendo criticado por não guardar o luto pelo Príncipe), com Catarina von Bora, uma freira que havia abandonado o hábito, à qual ele havia dado abrigo em Wittenberg – e acabou por receber, de certo modo como presente de núpcias, o Mosteiro dos Agostinianos, em que morava, com mais de 40 quartos, que, por causa dos acontecimentos relacionados à reforma conduzida pelo próprio Lutero, estava vazio de monges e sem abade (ou prior), e que se tornou, dali para frente, não só *Luthers Haus*, a Casa de Lutero, mas também *Lutherhaus*, o Quartel Geral da Reforma Protestante Luterana na Europa<sup>3</sup>;

**Quarto**, Lutero, em setembro de 1524, foi desafiado por Erasmo, o principal dos humanistas da Renascença, ele próprio um sacerdote que, em função de sua estatura intelectual e suas demais características pessoais, era amigo de Papas e Imperadores, e reagiu muito mal, comprando em dezembro de 1525, depois de uma demora de mais de um ano, uma briga feia com o humanista e, assim, colocando contra si, não só alguém que originalmente tinha tido simpatia pela sua causa e era amigo dos poderosos, como era o caso de Erasmo, mas também, virtualmente, todos os demais humanistas que desejavam ver a Igreja Católica renovada ou reformada, que ficaram solidários com seu famoso e brilhante líder<sup>4</sup>.

Assim, ao terminar o ano de 1525, Lutero, que no início do ano ainda podia ser chamado de jovem, envelhecera subitamente. Aos 42 anos, não era mais jovem na idade, nem era revolucionário, como foi inicialmente considerado (e, possivelmente, como a si mesmo se viu), tendo se tornado não só conservador, mas, talvez, até mesmo reacionário. Por causa de seu importante papel na Revolta dos Camponeses, ele se tornou detestado por aqueles à esquerda do espectro político-econômico, e mesmo por

defensores pacíficos e pacifistas de uma reforma religiosa e teológica mais radical. Seu grande protetor político havia morrido, e ele assumia, além dos deveres conjugais de homem casado, as responsabilidades inerentes ao processo de comandar a criação de uma nova igreja, porque o tempo dos protestos e dos grandes gestos havia passado, e a Igreja Católica permanecia a mesma – e, nessas circunstâncias, o sonho de renová-la a partir de dentro precisou ser abandonado. Nesse exato momento, Lutero perdia também o apoio dos Humanistas, boa parte deles (incluindo Erasmo) defensores de uma real reforma da Igreja Católica, mas não da criação de uma nova igreja – nem de atos e atitudes que levassem a isso. O temperamento de Lutero também não operava a seu favor: sua irritabilidade, agressividade, impaciência e intolerância lhe angariavam inimigos, não só entre os amigos de Erasmo, mas até mesmo dentro das hostes dos outros reformadores que haviam rompido com a Igreja Católica, como Zuínglio, Bucer e Karlstadt.

## 1.2. Os três principais desafios de Lutero em 1525

Para definir os três principais desafios de Lutero ao final de 1525, vou usar uma tipologia que pode ser considerada anacrônica (por exemplo, nos rótulos usados). Apesar de reconhecer isso, creio que ela é útil.

Vou estipular, primeiro, um desafio maior, que coloco no **centro** do conflito religioso na Europa Central daquela época, e vou discutir dois desafios laterais, um de cada lado do centro, representados por forças que **desejavam pelo menos alguma mudança**, seja no cenário eclesial-teológico, seja no cenário político-econômico, que existiam naquela época: do lado **direito**, um desafio que pode ser chamado de **liberal-conservador** e, do lado **esquerdo**, um desafio que pode ser chamado de **radical-revolucionário**. Entrando em maiores detalhes:

No **centro**, o principal desafio que Lutero continuava a enfrentar, e que iria enfrentar até o final de sua vida, era o que representavam os **Católicos Tradicionais**, capitaneados pelo Papa e pela Cúria Romana e sustentados,

na base, por arcebispos, bispos, teólogos e o clero em geral que, em seu conjunto, na tentativa de manter seus privilégios, não queriam mudar nada, atuando, por conseguinte, como **força reacionária**, tanto no plano eclesiológico-teológico, como no plano político-econômico, contando para isso com o inestimável apoio político-militar do Imperador Carlos V<sup>5</sup>;

À **direita**, havia o desafio daqueles que podemos chamar de **Liberais-Conservadores**, liderados em grande parte por **Católicos Liberais** (até mesmo sacerdotes e teólogos) em grande parte ligados ao movimento humanista renascentista, que ao mesmo tempo em que buscavam uma igreja renovada, mais tolerante, mais inclusiva, menos corrupta, menos ritualista, menos sustentada pela ignorância, pela credice e pela superstição popular e menos comprometida com o poder temporal lutavam, como **Conservadores** que eram, para preservar a unidade da Igreja Cristã Ocidental (isto é, do Cristianismo Latino, chamado de Críandade) e, por isso, contentavam-se com **menos reformas** do que Lutero propunha<sup>6</sup>;

À **esquerda**, havia o desafio de dois grupos significativos, com afinidades entre si, e ambos simpatizantes de vários aspectos da **Reforma Protestante**, um **Teologicamente Radical**, o outro **Politicamente Revolucionário**, ambos vendo Lutero como demasiado conservador ou mesmo reacionário e, por isso, pressionando-o por **mais reformas**, embora nem sempre na mesma direção<sup>7</sup>.

Acerca da relação de Lutero com a Igreja Católica Tradicional muito já se escreveu. Vou aqui, neste artigo, ocupar-me exclusivamente do “desafio à direita”. Faça esse recorte apesar de o “desafio à esquerda” também me interessar bastante, especialmente o componente teologicamente radical de Andreas von Karlstadt. Admito que não tenho muito interesse pelo componente politicamente revolucionário situado à esquerda, representado por Thomas Münzer, líder dos camponeses rebeldes em 1525.

## 2. O desafio liberal conservador: Erasmus de Roterdã

O líder indiscutível do Desafio Liberal Conservador era Erasmus de Roterdã.

## 2.1. Breve apresentação de Erasmo

Nascido em Roterdã, nos Países Baixos (hoje Holanda), em 28/10/1466 e falecido na Basileia, na Suíça, quase 70 anos depois, em 12/07/1536<sup>8</sup>, Erasmo era 17 anos mais velho do que Lutero e morreu dez anos antes. Viveu, portanto, ao todo, sete anos a mais do que Lutero.

**Na área humanística, filosófica e mesmo teológica, Erasmo fez mais do que sombra para Lutero.** Como humanista, homem de letras, conhecedor das línguas e das literaturas clássicas, ele era virtualmente imbatível nos 36 anos que viveu no século XVI. Ele era o verdadeiro e reconhecido líder dos humanistas da Renascença, principalmente daquela que vicejou no Norte da Europa<sup>9</sup> – um verdadeiro *primus inter pares*. Embora ele tivesse influência na Renascença Italiana, também ali tinha maior concorrência. Talvez por isso e pela idade de ambos, Lutero nunca o considerou propriamente um rival nos arraiais protestantes – em especial no arraial luterano e alemão, onde ele, Lutero, veio oportunamente a reinar supremo – ou assim acreditava (na Alemanha, dentro das hostes que vieram a ser chamadas de Protestantes, **Andreas von Karlstadt foi, enquanto ele viveu, uma ameaça maior à liderança de Lutero do que Erasmo**).

No contexto mais amplo, porém, Erasmo representava um perigo maior para Lutero. **Erasmo foi amigo pessoal de três dos papas que combateram Lutero:** Leão X (Pontificado: 1513-1521), o papa que excomungou Lutero em janeiro de 1521; Adriano VI (Pontificado: 1522-1523)<sup>10</sup> e Clemente VII (Pontificado: 1523-1534).

Além disso, **Erasmo foi amigo pessoal e conselheiro de dois Imperadores do Sacro Império Romano:** Maximiliano I (Imperador: 1493-1519) e seu neto, Carlos V (Imperador: 1519-1556), perante o qual Lutero compareceu na Dieta de Worms, em abril de 1521, e que interdito a sua presença nos territórios do Sacro Império Romano, para todos os efeitos banindo-o de sua terra natal<sup>11</sup>. Não é ousadia dizer que ninguém foi tão bem relacionado com os poderosos no início do século XVI como Erasmo.

## 2.2. A posição de Erasmo em primeiro plano

Albrecht Dürer, pintor da Renascença, amigo tanto de Lutero como de Erasmo, apelou a este para que, na disputa entre Lutero e Roma, ficasse do lado Protestante, clamando:

*“Oh, Erasmo! fique deste lado, para que Deus possa se orgulhar de você!!!”<sup>12</sup>.*

Dürer poderia ter dito “para que Deus possa se orgulhar do lado protestante”. Possivelmente seria verdade.

Embora estivesse em meio a um grupo de gigantes, Erasmo foi a estrela maior do elenco da Renascença dos séculos XV e XVI, movimento que é unanimemente considerado uma etapa indispensável na preparação das Reformas Protestantes<sup>13</sup>.

É verdade que, com o correr do tempo, o Renascimento acabou por ser ofuscado pelas Reformas Religiosas do século XVI, **pelo menos em ambientes em que a religião e a teologia são consideradas mais fundamentais do que as humanidades e a filosofia**. Em outros ambientes, como, por exemplo, os do Iluminismo, a Renascença sempre foi digna dos maiores louvores, e as Reformas Protestantes merecedoras de reparos e críticas.

Mas, apesar de ser humanista e filósofo e de ter sido muito crítico da Igreja Católica, ridicularizando algumas de suas crenças, práticas e características, **Erasmo nunca deixou de ser católico**, vindo a morrer nessa condição<sup>14</sup>. Ele queria depurar a sua igreja de seus principais erros e dos seus exageros maiores, mas não queria correr o risco de entrar em conflito com ela, muito menos de ser responsável por dividi-la – ou por apoiar quem estivesse disposto a fazer isso.

É por essa razão que o coloco à direita de Lutero<sup>15</sup>. Mas é preciso deixar claro:

Que Erasmo não era conservador, pura e simplesmente: **ele desejava reformas na Igreja Católica e lutou por isso, à sua moda, junto de outros**



humanistas da Renascença;

Que, porém, entre os que desejavam reformas na Igreja Católica, ele estava do lado mais conservador, propugnando menos reformas e reformas menos inovadoras e radicais;

Que, mesmo entre os humanistas da Renascença, Erasmo estava entre os reformadores mais conservadores (menos radicais) – embora fosse de longe o mais culto.

Entre outras razões para dizer isso, estão os seguintes fatos:

Erasmo era um crítico dos aspectos mais anacrônicos e cheios de superstição da Igreja, que ele queria ver mudados, fato que prova que ele não era simplesmente um conservador que queria que tudo ficasse do jeito que estava;

Convivendo em meio a um bando de céticos que haviam deixado a Igreja, Erasmo estava disposto a continuar firme no seio dela, apesar de ela conter inúmeros aspectos dos quais ele totalmente discordava;

Erasmo apregoava, aos sete ventos, que todos somos pecadores e que, sem pecado, só havia a família divina: Deus, o Pai; Jesus Cristo, seu Filho; e Maria, Mãe de Jesus – que, sendo Jesus Cristo tido como Deus, era, para ele, inegavelmente, Mãe de Deus<sup>16</sup>.

Há ainda um outro fato que comprova que Erasmo era um reformador conservador que requer um pouco de elaboração. Em contraste com ele, João (Giovanni) Pico della Mirandola, nobre italiano, nascido três anos e meio antes de Erasmo (24/02/1463), mas que morreu novo, com 31 anos (17/11/1494), bem antes de Erasmo, escreveu em 1486, oito anos antes de morrer, quando mal tinha 23 anos, uma magnífica *Oratio de Hominis Dignitate (Ode à Dignidade do Ser Humano)*<sup>17</sup>, até hoje considerada uma obra prima da Renascença Italiana. Esse é um livro que **exalta o ser humano** – que, **na teologia cristã, sempre foi rebaixado**, para que apenas Deus pudesse ser exaltado.

**Erasmo não exaltava o ser humano.** Ele tinha uma visão bastante realista de sua natureza e de seu potencial, tanto para o ridículo como para o mal – **mas também para o bem** (mesmo que em quantidade menor). Por

isso, ele não procurou rebaixar a condição do ser humano, declarando sua natureza totalmente corrompida, como vieram a fazê-lo Lutero, Calvino e os demais reformadores protestantes. Segundo esses reformadores:

a. A natureza humana, em decorrência do “pecado original” de nossos “primeiros pais”, havia sido “**totalmente** corrompida, degenerada, depravada”, não lhe sobrando nada, **absolutamente nada**, que pudesse permitir ao ser humano levantar-se, por sua própria iniciativa e com suas próprias forças, de seu estado “caído”;

b. O ser humano, **sem o apoio prévio da graça divina**, iria torrar no fogo do Inferno para todo o sempre, pois nunca conseguiria fazer algo de bom, ou que representasse sequer um sinal de que estava disposto a buscar ou mesmo simplesmente a aceitar algum tipo de redenção da parte de Deus.

Erasmus ficava no meio do caminho entre della Mirandola, de um lado, e Martinho Lutero e João Calvino, do outro. Para ele, a “queda original” do ser humano, relatada, de forma realística ou meramente simbólica, no início do livro de Gênesis, certamente causou estrago. Ninguém que vivesse no mundo em que ele vivia, um mundo cheio de Bórgias e de Médicis, de papas guerreiros, de papas que deixavam o Pontificado como herança para seus filhos bastardos, poderia deixar de reconhecer a maldade natural do ser humano – exceto, talvez inicialmente, um quase menino, nobre, filho caçula de gente rica, vivendo no Castelo de Mirandola, com o nome de Giovanni Pico (mas mesmo este, no fim de sua curta vida, veio a experimentar o que representava ser acusado de heresia, naquela época, e ser perseguido pela Igreja por supostos erros contidos em sua *Oratio* e especialmente em um outro livro, chamado de *900 Teses*)<sup>18</sup>.

Enfim, para Erasmo, a introdução do pecado no mundo realmente fez estrago na natureza humana: mas **não** corrompeu, degenerou e depravou **totalmente** essa natureza. Algo de bom permaneceu incontaminado, o que permitiu, e continua a permitir, ao ser humano, em alguns momentos, reconhecer, desejar e até mesmo **fazer o bem**, embora somente rara e excepcionalmente ele venha a chegar a picos (sem trocadilho) de grandeza, de heroísmo, de bondade, de generosidade.

Foi sua crença nesse resquício incontaminado da natureza humana que colocou Erasmo em linha de choque com Lutero. Diante daqueles que lhe pareciam ser os exageros de Lutero no rebaixamento humano, Erasmo, instigado por alguns de seus amigos humanistas que, talvez, ainda tivessem a ilusão de que conseguiriam convencer Lutero a não exagerar tanto o nível de contaminação da natureza humana pelo pecado original, escreveu, em 1524, *De Libero Arbitrio*<sup>19</sup>.

Nesse livro, Erasmo **defendeu, de forma competente e sofisticada, com algumas nuances importantes, aquela que era a posição da Igreja Católica acerca da questão**. Afinal de contas, ele era mais do que um simples católico, era um sacerdote, pois havia sido ordenado (embora meio tardiamente aos 25 anos de idade). E era também um teólogo bastante competente, sofisticado e admirado – até mesmo pelos Papas, que sempre buscavam sua opinião e orientação.

A Igreja Católica sempre acreditou que o ser humano precisa **desejar a salvação e tomar a iniciativa de fazer alguma coisa para obtê-la** – até mesmo **para merecê-la** – e que tem condições naturais (isto é, sem a intervenção prévia da graça divina) de fazer isso. O que o ser humano precisa fazer não é nada muito complicado, o mais difícil Jesus Cristo já fez com sua morte na cruz, pois envolve coisas simples, como:

- aceitar a mensagem do Evangelho;
- deixar-se batizar;
- tentar viver uma vida distante do pecado;
- frequentar a igreja regularmente;
- confessar os pecados regularmente;
- cumprir as penitências determinadas para os pecados confessados;
- participar da missa e da eucaristia, para continuar a receber, regularmente, a graça divina;
- receber os demais sacramentos, conforme a ocasião;
- fazer boas obras;
- não sucumbir a heresias;

obedecer à Igreja, reconhecendo-a como a instituição fora da qual não há salvação.

Erasmus era, com a Igreja Católica, **sinergista** – ele acreditava que, na redenção do ser humano, Deus e o ser humano precisam cooperar, cada um com aquilo que lhe compete fazer. Talvez ele fosse **minimamente** sinergista: segundo ele, o ser humano precisa, pelo menos, e **isto por iniciativa própria e com suas próprias forças, querer ser salvo, buscar a salvação e ser capaz de aceitar, pela fé, o dom da salvação**, operada por Jesus Cristo na cruz, que Deus lhe oferta. Essa é a **cooperação mínima** que o ser humano **pode e precisa** trazer ao processo de sua redenção. Ela é representada pela fé – mas **a fé, no entendimento de Erasmo, não pode ser, ela própria, um dom de Deus ao ser humano, como pretendia Lutero (e, depois, Calvino)**. Se o **ser humano não tem participação nenhuma** no processo de sua redenção, como pretendia Lutero (e, depois dele, Calvino), **e tudo é monergística e unilateralmente realizado por Deus (que faz tudo sozinho)**, não há como escapar da **doutrina da predestinação** – pior ainda, da doutrina da **dupla predestinação**: Deus, unilateralmente e com base exclusivamente em sua vontade e decisão, ambas soberanas e incondicionais, sem levar em conta, em sua onisciência, o que o ser humano faria, como ele viveria etc., resolveu decretar que **concederia a fé a alguns, como dom e presente imerecido, e não a concederia a outros, elegendo os primeiros para a salvação e condenando os demais para o tormento eterno**.

Essa a doutrina da dupla predestinação.

Essa doutrina Erasmo absolutamente não conseguia aceitar. Sua inteligência, combinada com seu senso de moralidade e justiça, impedia-o de abraçá-la. Para ele, a moralidade e a justiça existem como parte da lei natural à qual **o próprio Deus está sujeito ou livremente se submete**. As coisas não são certas ou justas simplesmente porque Deus as aprova ou realiza, nem erradas e injustas porque ele as reprova e proíbe, ou se nega a realizá-las. **Elas são certas e justas, ou erradas e injustas, em função da própria natureza das coisas, inclusive da natureza humana, e da**

**lei moral – não do arbítrio divino.** Por isso, Deus faz as coisas certas e justas e deixa de fazer as erradas e injustas: porque é isso que elas são, na realidade – não porque ele, arbitrariamente, em função de seu poder absoluto e de sua total soberania, tenha escolhido fazer umas e deixar de fazer outras, assim tornando as primeiras moralmente certas e as demais moralmente erradas.

Em outras palavras, para Erasmo não bastava ao ser humano simplesmente não fazer nada e ser escolhido (elegido, eleito) por Deus para ser salvo. **O ser humano tinha de contribuir com alguma coisa, por menor que fosse,** ainda que fosse apenas a sua fraca e hesitante fé, ainda que fosse apenas dizer **(mas por iniciativa própria e pelas próprias forças, sem qualquer interferência divina):** “eu creio, mas ajuda-me em minha dificuldade para crer [...]” (Mc 9:24<sup>20</sup>). Para Lutero, porém, com sua intransigência, qualquer concessão nesse caso implicava sucumbir à heresia pelagiana ou, pelo menos, semipelagiana. Lutero, apesar de professar aceitar apenas a Bíblia como autoridade (*Sola Scriptura*), era, nessa questão, mais agostiniano do que paulino, mais *Traditio* do que *Scriptura*. Não foi à toa que sua descoberta teológica se deu em decorrência dos anos vividos em um mosteiro agostiniano. Não é à toa que, para ele, os escritos de Agostinho valiam basicamente a mesma coisa que os escritos bíblicos, inclusive os do seu amado apóstolo Paulo.

Para quem conhece minimamente o temperamento de Lutero, não é difícil imaginar qual foi a sua reação à crítica erasmiana. Seus amigos tentaram contê-lo, não deixar que ele respondesse no auge da indignação e da raiva, e ele até esperou bastante, mas quando sua resposta veio, ela foi acachapante. **Não acachapante no sentido de que Lutero tivesse argumentos que destruíssem os de Erasmo, mas acachapante no tom, na linguagem, no recurso aos mais baixos impérios para desmoralizar aquele que, um dia, o havia admirado e defendido, e que até ele havia, em termos, admirado um pouco.**

Gordon Rupp, em sua “Introdução ao Texto de Erasmo” na coleção *Library of Christian Classics*, afirma algo importante que me sinto na

obrigação de citar aqui. Diz ele:

É verdade que em grandes controvérsias históricas [...] não prestamos nenhum serviço a um lado diminuindo os méritos do outro ou o denegrindo, pois, ao fazer isso, perdemos de vista a importância humana do encontro, e mesmo suas sutilezas teológicas<sup>21</sup>.

Acho importante citar essa passagem, porque minhas observações finais no parágrafo anterior podem sugerir que eu esteja “diminuindo os méritos” ou “denegrindo” a postura e a posição **de Lutero**. No entanto, a frase de Rupp tem continuidade. Prossegue ele: “Não iluminamos, mas obscurecemos a verdade, quando subestimamos, seja a fé, seja a competência teológica **de Erasmo**”<sup>22</sup>.

Ou seja, a crítica “preemptiva”<sup>23</sup> de Rupp é dirigida aos partidários e defensores **de Lutero**, que, em geral, acusam Erasmo de não ter muita fé (de não ser suficientemente “crente”, até mesmo de **ser um cético** total disfarçado de crente) e/ou de **ter uma teologia meio rala**, sem a sustância que eles encontram na teologia de Lutero<sup>24</sup>.

Que a linguagem de Lutero é rude, e mesmo xucra, não resta dúvida. Mas isso não afetaria a qualidade dos argumentos dele – **se ele realmente os tivesse**. O próprio Rupp, que é um reconhecido “*Luther scholar*”, admite que Lutero demonstrou bem mais qualidade em sua argumentação **em outros debates** do que conseguiu amealhar nesse – embora o fato de Rupp ser metodista, pode tê-lo feito mais favorável à argumentação de Erasmo, ressalvado o fato de que ele, por sua vez, também não elogia especialmente a argumentação de Erasmo<sup>25</sup>. Mas ele afirma:

Erasmo se esforçou ao máximo para ser ‘urbane’ [civil, educado] com Lutero. [...] Erasmo nunca negou o bem que havia em Lutero, embora deplorasse bastante o seu espírito violento. E Erasmo nunca deixou de criticar o fanatismo e a intolerância **também dos inimigos de Lutero**<sup>26</sup>.

Acerca de Lutero, Rupp diz o seguinte:

Em suas cartas e na fofocaria que estava presente em suas ***Conversas à Mesa***, Lutero nunca deixou de despejar desdém em cima de Erasmo, acusando-o de tratamento superficial da verdade, de tirador de sarro na religião, e de ser, no fundo, apenas um descrente consumado<sup>27</sup>.

Diante das enormes pressões que Erasmo recebeu dos seus amigos católicos para provar que não era luterano, criticando Lutero, publicamente, em livro, pressões essas que estão explicitadas nas notas deste trabalho, Erasmo acabou sucumbindo. ***De Libero Arbitrio*** é sua crítica a Lutero.

**O tema da crítica de Erasmo foi sabiamente escolhido** – nunca será demais enfatizar esse fato. É um tema que, para os menos enfronhados nos detalhes do pensamento de Lutero, pode não parecer central, sendo nada mais do que uma questão secundária. **Mas Erasmo era bom teólogo.** A questão que ele abordou era uma questão central que, na superfície ou de longe, parece ser periférica. **Na verdade, ele atacou a questão central do pensamento teológico de Lutero.**

Diz John Piper:

**Lutero sabia que Erasmo, mais do que qualquer outro oponente seu, havia colocado seu dedo na questão mais profunda que estava em jogo por baixo da controvérsia acerca da justificação.** [...] Essa questão mais profunda era se o ser humano é tão pecador que a graça soberana de Deus precisa criar e decisivamente colocar em operação qualquer inclinação humana para crer em Deus e obedecê-lo. Erasmo não acreditava que a natureza humana, mesmo depois da queda, tivesse ficado corrompida a esse ponto. Lutero acreditava que sim – e, com ele, Zúínglio e Calvino. **Erasmo acreditava que a vontade humana, mesmo depois da queda, é capaz de contribuir, de forma decisiva e autodeterminante, para o ato da fé e para a decisão de buscar a santidade.** Segundo Lutero, a posição de

Erasmus representava uma temerária subestimação da condição desesperada do homem sem Cristo. [...] Ainda segundo Lutero, quem não consegue perceber a gravidade do nosso pecado, a profundidade de nossa corrupção, o estado de servidão em que se encontra a nossa vontade, se não for pronta e duramente contestado, será levado a promover um assalto à liberdade, à soberania, e à glória da graça de Deus na salvação, e, assim, **promover um assalto à própria essência do evangelho** [como por ele entendido]. Em 1528, Lutero colocou a questão da seguinte maneira: “Eu condeno e rejeito como erro evidente qualquer doutrina que exalte o livre arbítrio humano, **porque essas doutrinas são diretamente opostas à mediação e à graça de nosso Senhor Jesus Cristo**” (*What Luther Says*, vol. 3, 1376-1377)<sup>28</sup>.

E a questão escolhida por Erasmo era uma questão acerca da qual ele, Erasmo, estava clara e conscientemente do lado da Igreja Católica, sem precisar fazer de conta, mentir, fingir ou tergiversar. Sua crítica a Lutero é absolutamente honesta.

Eis o que diz Johan Huizinga, em seu monumental *Erasmus and the Age of Reformation*, sobre a escolha de Erasmo de um tema para, focado nele, dirigir sua tão esperada crítica a Lutero:

Será que Erasmo era qualificado para discutir esse tipo de assunto com Lutero? Em conformidade com seu método e seu evidente propósito de vindicar a autoridade e a tradição da Igreja, Erasmo, em seu tratado, **foi capaz de desenvolver argumentos que encontram eco na Escritura, que os doutores da Igreja afirmam, que os filósofos seculares provam, e que a razão humana testifica na consciência de cada pessoa: o fato de que ela é livre.** Argumentou ele que, se se abre mão da liberdade humana, tanto a justiça como a misericórdia de Deus perdem o significado. **Qual seria o sentido dos ensinamentos, das reprimendas, das admoestações da Escritura (vide Timóteo III), se tudo o que acontece, no que diz respeito à salvação, acontece segundo uma necessidade imperiosa e inevitável?**



Qual o sentido de louvar a obediência à Palavra de Deus, se, no tocante à salvação, no que diz respeito a fazer o bem ou fazer o mal, somos meros instrumentos nas mãos de Deus, como um martelo o é na mão do carpinteiro? Mesmo que fosse esse o caso, seria perigoso revelar o fato à multidão, pois a moralidade é dependente, acima de tudo, da consciência da liberdade<sup>29</sup>.

A resposta de Lutero a Erasmo recebeu o nome de *De Servo Arbitrio*<sup>30</sup>, o *Arbítrio Cativo* ou o *Arbítrio Escravizado*. Essa resposta veio mais de um ano depois da obra original de Erasmo. Ao ler *De Servo Arbitrio*, Erasmo replicou a Lutero com outra obra (divida em duas partes ou dois livros), com o título *Hyperaspites*<sup>31</sup>, a *Defesa do Escudeiro*, no qual, infelizmente, também veio a extrapolar um pouco a cortesia acadêmica que se esperava (e se espera) de *scholars*. Ninguém é de ferro. Felizmente, Lutero não se sentiu obrigado a respondê-lo dessa vez. Se o tivesse feito, os dois, provavelmente, só poderiam ter resolvido sua disputa em duelo.

O primeiro livro de Erasmo, *De Libero Arbitrio*, foi um livro extremamente cortês, para os termos do século XVI. A resposta de Lutero, *De Servo Arbitrio*, não foi. Lutero sentiu o golpe do ataque erasmiano e, ao responder, revelou toda a revolta e o desprezo que o livro original de Erasmo produziu nele, especialmente por revelar que Erasmo tinha, finalmente, escolhido o seu lado, e esse lado não era o de Lutero. A réplica de Erasmo a *De Servo Arbitrio*, e quase equivalente a esta em grosseria, revelou toda a sua desilusão com Lutero. Dali em diante, Erasmo considerou Lutero uma causa perdida para a Igreja Católica, à qual ele era leal e que continuou a servir até morrer<sup>32</sup>.

### 2.3. A posição de Erasmo em nível mais profundo

Mas qual era exatamente a posição que Erasmo escolheu? Há mais de uma forma de responder a essa pergunta.

Na superfície, a resposta que já ficou evidente é que ele escolheu a

posição da Igreja Católica, não a de Lutero.

Mas o que isso significa e implica?

**Abaixo da superfície, podemos encontrar significados mais profundos.**

### A. Defesa de uma boa dose de ceticismo, agnosticismo, humildade e modéstia

Em primeiro lugar, é possível dizer que, de certo modo e até certo ponto, ao discordar do alemão Lutero, o cosmopolita Erasmo deixou claro que possivelmente concordaria com um austríaco, que escreveu quase 500 anos depois, de forma entrecortada, quase “adagial”, como Erasmo também gostava de escrever: Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Este quase na conclusão do seu famoso livro *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado em 1921, e em 1922, com o apoio de Bertrand Russell, traduzido para inglês e tornado famoso, pois Russell era então considerado o maior filósofo em língua inglesa da época, disse **duas coisas** extremamente importantes.

A **primeira** dessas duas coisas ele disse na última frase (ou proposição) do livro, que carrega o número 7 (sim, os enunciados de Wittgenstein nesse livro são todos enumerados) no original alemão:

*“Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen”*<sup>33</sup>.

Traduzido para o português, em linguagem coloquial, isto quer dizer que **acerca daquelas coisas sobre as quais a gente não tem condições de falar, a gente deve ficar calado**. (E, como disse um outro, com um senso de humor meio britânico, no qual muitos não acham tanta graça, se a gente não tem condições de falar sobre alguma coisa, não deve também tentar assobiar sobre ela.)

A **segunda** coisa importante que Wittgenstein disse, algumas proposições antes, na de número 6.522, também de forma epigramática, foi:

*“Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische”*<sup>34</sup>.

Traduzido para o português, novamente em linguagem coloquial, isto quer dizer que **existem coisas que não podem ser expressas através da linguagem, em cujo caso só nos resta apontá-las, pois constituem a di-**

mensão mística.

As afirmações de Erasmo que têm eco nessas proposições de Wittgenstein são:

É uma verdade evidente que não podemos falar de Deus a não ser com palavras, que são sempre inadequadas. [...] **[Isso quer dizer que a solução de] muitos problemas deve ser transferida, não para um Concílio Ecumênico, mas para o dia em que, tendo sido removido o espelho e tendo a escuridão sido substituída pela luz, veremos Deus face a face. [...] [Enquanto isso não ocorre,] quem é que está livre de erro? [...] Há, na religião, certos santuários em que Deus não quis que penetrássemos com maior profundidade<sup>35</sup>.**

Essas passagens remetem a Paulo, em 1 Coríntios 13.12: “O que agora vemos é como uma imagem imperfeita num espelho embaçado, mas depois veremos face a face. Agora o meu conhecimento é imperfeito, mas depois conhecerei perfeitamente, assim como sou conhecido por Deus” (NTLH). Calvino também as ecoa nas *Institutas*, ao tratar da predestinação<sup>36</sup>.

A lição a tirar é que **há assuntos que a gente deveria reconhecer como mistérios (ou místicos), que, talvez, possam até ser objetos parciais de nossa experiência e que possivelmente podem ser apontados, quicá até vistos, mas que não podem ser expressos com as ferramentas intelectuais de que dispomos.** Eles constituem – o latim tem o termo – **o reino do inefável** e estão além de nossa capacidade. Mas sendo o ser humano o que é, ele tenta ir além do que lhe é permitido (não foi esse o seu pecado original?) e **tenta falar daquilo acerca do qual nem assobiar deveria.**

Erasmo ao dizer isso parece admitir que está discutindo essas questões complicadas da teologia contra a sua vontade, pois a gente deveria deixá-las de lado. Em relação a elas, quando tentamos dizer o que não temos condição de dizer, é **inevitável o erro**, que, por sinal, está por todo lado, não de um lado só (“**Quem é que está livre de erro?**”). **Uma fonte frequente de erro é tentar saber mais sobre um assunto do que é possível conhecer sobre ele.**

Ou seja, a primeira mensagem mais profunda de Erasmo é que um

pouco de ceticismo, uma certa dose de agnosticismo e uma boa dose de humildade e modéstia, enfim, não fazem mal a ninguém. Esse o teor principal da primeira consideração acerca do lado que Erasmo escolheu.

B. Favorecimento da moralidade, da conduta e do caráter sobre a doutrina e a crença

Com essa primeira observação, chego à **segunda consideração mais profunda de Erasmo.**

A posição dele, além de ser caracterizada, epistemicamente, por doses não insignificativas de ceticismo, agnosticismo, humildade e modéstia, **privilegia a prática da piedade e da moralidade mais do que o conhecimento e as nuances teóricas da doutrina.** Assim era, para Erasmo, a religião de Jesus que era imperativo imitar<sup>37</sup>: **uma religião simples, focada na prática religiosa não ritualizada, dentro da igreja, na vida pessoal e na ação moral no âmbito da sociedade, em favor do próximo necessitado.**

A formação que Erasmo recebeu das mãos dos **Irmãos da Vida Comum** (*Brethren of the Common Life*) enfatizava isso (como se salientou nas notas). Essa formação também lhe ensinou que os rituais envolvidos no culto e na prática diária da piedade podem rapidamente perder o significado e o sentido e se tornar hábitos, comportamentos automatizados – e se misturar com crenças supersticiosas. Repetir de cor e automaticamente as orações, por exemplo, sem refletir em seu significado e sentido espiritual, é adotar um ritual estéril – parecido com o que adotou Maria das Dores no conhecido conto “Cabelos Compridos”, de Monteiro Lobato<sup>38</sup>.

Um historiador antigo, que escreveu esta passagem em 1920, há quase cem anos, talvez exagere um pouco – mas não muito – ao descrever o Cristianismo de Erasmo de Roterdã:

Erasmus seguia uma luz terrena, não uma luz divina: sua religião era a religião de Cristo. Mas ele também amava a pesquisa [*scholarship*], as letras e as humanidades. A julgar pelo que

escreveu, uma ou outra dessas lealdades suas por vezes predominava. Mas, para ele, **ambas as lealdades faziam parte de uma única busca – a busca pela verdade racional**. Ele estudava as letras; como um *scholar*, estudava as Escrituras, em busca do registro mais fidedigno e confiável da Fé. Na religião, ele era mais *scholar* do que cético. Nunca duvidou da salvação operada por Cristo, como relatada nas Escrituras. Sua atitude era evangélica, mas tolerante, sem nenhum desejo de destruir o que havia sido construído pela Igreja, desde que não fosse obrigado a abrir mão nem do Evangelho, nem da moralidade racional. [Mesmo com essa atitude pacificadora], ninguém fez mais para abrir os olhos de seus contemporâneos para as doidices, os abusos, e as corrupções que infectavam a religião Católica Romana. Seus escritos circulavam universalmente e a todos influenciavam. Até aquele ponto [antes do surgimento de Lutero], nenhum autor foi tão lido, nenhum *scholar* conseguiu que sua palavra soasse tão forte. Pode-se afirmar com confiança que nenhum homem fez tanto para preparar a mente da Europa para uma reforma religiosa quanto Erasmo de Roterdã. **E, entretanto, quando a reforma veio, através de Lutero, ele não pôde concordar totalmente com seus termos**. Ela veio com uma cor nacionalista. Erasmo, o *scholar* cosmopolita, não tinha nenhuma apreciação pelo nacionalismo. Ela veio apaixonada, violenta, intolerante, cheia de ideias fixas, não abertas a reexame. Não havia como essas características pudessem ganhar sua simpatia. Por outro lado, porém, ele não podia concordar com a corrupção e a truculência da Igreja Católica. [...] Ele detestava a intolerância mútua e o ódio recíproco que vieram a predominar entre as duas partes, e que ameaçavam extinguir as letras e pôr fim à liberdade de pensamento<sup>39</sup>.

C. Proposta de uma visão de mundo cristã, humanista, tolerante e inclusiva

Em livro já mencionado, pela primeira vez na nota 6, *Fatal Discord: Erasmus, Luther and the Fight for the Western Mind* (*Discordância*

*Fatal: Erasmo, Lutero e a Batalha pela Mente Ocidental*), o autor, Michael Massing, defende uma tese que pode, à primeira vista, parecer esdrúxula. Ele afirma que, hoje, a Europa é erasmiana e os Estados Unidos são luteranos. A tese parece esdrúxula de vários ângulos: a) a Alemanha é o país mais importante da Europa Continental e é majoritariamente luterana; b) em geral, a influência de Calvino nos Estados Unidos é mais reconhecida do que a de Lutero, pois os puritanos, os congregacionais, os presbiterianos adotavam, todos eles, no essencial, uma teologia calvinista, mesmo que sua eclesiologia (forma de organizar os crentes e zelar pela sua disciplina) fosse diferente.

Mas Massing faz uma distinção interessante entre uma “**Visão de Mundo Cristã Humanista**” e uma “**Visão de Mundo Cristã Evangélica**” (que englobaria tanto os pontos de vista de Lutero como de Calvino e até de outros reformadores protestantes).

A **primeira** dessas duas visões de mundo é cristã de uma forma não agressiva, sendo, no aspecto positivo, tolerante e inclusiva. Enfatizando mais a vida cristã do que a doutrina cristã, suas ênfases são mais éticas do que sobrenaturais. Segundo essa visão, o ser humano é, no fundo e no essencial, bom, e ela não aceita, ou não enfatiza, as doutrinas do pecado original, da corrupção total da natureza humana, da total incapacidade de o ser humano contribuir para sua própria melhoria e para o seu aperfeiçoamento. Ela é, assim, mais pelagiana ou arminiana do que luterana ou calvinista, defendendo a tese de que, mesmo depois da queda, o ser humano mantém seu livre arbítrio, e sua vontade ainda é suficientemente livre para que ele busque sua redenção ou salvação – vale dizer, sua melhoria e seu aperfeiçoamento. No fundo, essa até parece a visão dos cristãos liberais e modernistas do século XIX.

A **segunda** dessas duas visões é cristã de forma mais agressiva, é mais doutrinária, enfatiza a soberania de Deus e a total incapacidade de o ser humano conquistar sua própria redenção. Tudo está nas mãos de Deus, que escolhe uns e não outros (dupla predestinação). Mesmo para aceitar a oferta graciosa da salvação, o ser humano, totalmente corrompido pelo pecado,

precisa da ajuda da graça de Deus, porque sua vontade livre deixou de existir depois da queda. No fundo, essa visão até parece a forma de ver o mundo dos cristãos conservadores e fundamentalistas que combateram o Liberalismo Teológico do século XIX e que, no século XX, liberalizaram-se um pouco, ficando menos radicais e separatistas – ou seja, tornando-se evangélicos.

Nesse sentido, a segunda visão impera mais nos Estados Unidos, enquanto a primeira se sente mais em casa na Europa. A segunda visão é de Lutero – mas a primeira é inconfundivelmente erasmiana. Faz sentido concluir que, tardiamente e aos poucos, a Europa voltou a ser o que era nos anos do século XVI anteriores às **95 Teses** de Lutero: erasmiana.

### 3. Considerações finais: historicamente, quem venceu o desafio?

Para terminar este artigo sobre Erasmo, é preciso discutir, ainda que brevemente, quem venceu o desafio: o desafiador (Erasmo) ou o desafiado (Lutero)?

Minha conclusão é que, em relação à questão do Arbítrio Livre ou Cativo, vista, não de um ângulo filosófico-teológico, mas de um ângulo histórico, **Erasmo é claramente o vencedor com sua tese de que a aceitação do livre arbítrio é imprescindível.** Note-se que não estou dizendo que a tese de Erasmo é verdadeira e a de Lutero falsa. Estou dizendo que, historicamente, independentemente de ser verdadeira, no âmbito seja da Filosofia, seja da Teologia, a tese de Erasmo venceu.

Vejamos por quê.

Por mais simpatia que Erasmo tivesse por algumas das ideias de Lutero, que eram muito próximas das suas, ele sabiamente selecionou, para debater com Lutero, uma questão em relação à qual:

**Primeiro:** No Cristianismo Antigo e Medieval, Agostinho, bispo de Hipona (354-430), foi o principal pai e teólogo da Igreja a dar sustentação à posição de Lutero. Embora Agostinho seja considerado o maior teólogo da Igreja Antiga, e seus pontos de vista em relação a outras questões tenham prevalecido na Idade Média, e seu ponto de vista em relação ao

livre arbítrio tenha tido o endosso dos Concílios em que o Pelagianismo e o Semipelagianismo foram condenados<sup>40</sup>, toda a teologia do Cristianismo Ocidental e toda a prática religiosa da Igreja Católica Romana, ao longo da Idade Média, respaldam a posição de Erasmo no tocante à questão do livre arbítrio, como ele muito bem assinalou. A teologia da redenção e o sistema sacramental da Igreja Católica Medieval se fundamentavam em um sinergismo entre Deus e o ser humano que, do lado humano, se alicerçava nas boas obras. Não fosse isso, não teria havido a revolta de Lutero em defesa da *Sola Gratia* e da *Sola Fide*: a justificação é exclusivamente pela graça, sem as obras, mediante a fé – e mesmo a fé é um dom de Deus. A maioria absoluta dos principais Pais e Doutores (teólogos) da Igreja, bem como dos Papas, Cardeais, Arcebispos, Bispos e do Clero em geral (Padres, Monges etc.), durante a Idade Média, estava do lado de Erasmo – com exceção de Agostinho, naturalmente.

**Segundo:** No Cristianismo Pré-Moderno (1517-1650), a Igreja Católica continuou, **nesse aspecto**<sup>41</sup>, do lado de Erasmo, não se tendo movido nem um centímetro na direção da posição de Lutero (no Concílio de Trento, por exemplo). Isso, em si, não seria novidade. O que foi de certo modo inesperado é que dentro do Protestantismo tenha havido um conflito sério, que alcançou seu ponto alto no Sínodo de Dort, realizado em 1618-1619, em Dordrecht, na Holanda, do qual o Protestantismo Reformado (Calvinista) saiu rachado (apesar de a posição ortodoxa, coerente com a posição de Lutero e Calvino, ter prevalecido numericamente em Dort e em outros encontros, como a Assembleia de Westminster). A partir de Dort, porém, a posição de Erasmo ganhou o apoio de mais um “ismo” na História do Cristianismo, além do Pelagianismo e do Semipelagianismo: o Arminianismo, representado por Jacó Armínio (Jacobus Arminius) – e o Arminianismo vai se tornar muito forte nos séculos subsequentes.

**Terceiro:** No Cristianismo da Era Moderna (1650-1900), as ideias arminianas prevaleceram tanto nos movimentos interdenominacionais reavivamentalistas, de inspiração pietista, como na Igreja Metodista, nascida no século XVIII, bem como na Teologia Liberal nascente no início do



século XIX. Esta combateu, com razoável sucesso, as ideias conservadoras e fundamentalistas que buscaram fazer coalizão em torno dos chamados Cinco Pontos do Calvinismo (TULIP) que, no tocante à questão do livre arbítrio, são coerentes com a posição de Lutero e de Calvino.

**Quarto:** No século XX os movimentos que mais cresceram dentro do Protestantismo, o Liberalismo, o Evangelicalismo e o Pentecostalismo, sustentam-se com argumentos muito próximos dos de Erasmo (apesar de haver uma ala dentro do Evangelicalismo que é mais próxima da teologia de Calvino). Mesmo dentro da Neo-Ortodoxia não há unanimidade em torno da posição luterana/calvinista em relação ao livre arbítrio.

**Quinto:** Hoje em dia, mesmo dentro das igrejas luteranas e reformadas, estas de inspiração calvinista, a prática e as convicções do crente comum são basicamente arminianas – isto é, coerentes mais com Armínio do que com Lutero e Calvino.

Enfim, para Erasmo, a luta de Lutero era a luta de um indivíduo contra toda uma instituição com uma longa história – ressaltada, em relação a essa questão, a posição de Agostinho e a do Concílio de Cartago de 418, que não era ecumênico, mas que teve sua posição ratificada pelo Concílio Ecumênico de Éfeso, em 431. **Para Erasmo, que, epistemicamente, era inclinado ao ceticismo e ao agnosticismo, era difícil crer que um indivíduo, a bem dizer sozinho, pudesse estar certo, em relação ao livre arbítrio, contra uma multidão de intelectuais de primeiro nível dentro da Igreja**<sup>42</sup>. Chega-se à verdade analisando, discutindo, debatendo, apresentando argumentos, considerando seriamente contra-argumentos etc. – não, de forma alguma, tendo uma inspiração súbita sozinho em uma cela de convento. Ainda que Lutero defendesse várias teses com as quais Erasmo estava de acordo, mesmo nos casos em que ele admitia que Lutero estava certo, Erasmo preferia encontrar formas de depurar os erros da Igreja, removê-los, “consertá-la”, melhorá-la, **mas mantendo-a unida, sem dividi-la**. A unidade da Igreja era muito importante para ele, que foi amigo pessoal de três papas da época da Reforma. Além disso, ele não se conformava com a forma desrespeitosa com que Lutero se referia não só à Igreja Católica,

mas a seus oficiais, em especial o Papa (que os católicos chamavam, e ainda chamam, de nada menos do que Sua Santidade)!

## Notas

<sup>1</sup> Para imaginar a dimensão da matança, basta dizer que cem mil camponeses é um número equivalente a, basicamente, **40 vezes o tamanho da população de Wittenberg na época** (2.500 habitantes), cidade na qual Lutero trabalhou basicamente a vida inteira.

<sup>2</sup> Frederico III, o Sábio, Príncipe-Eleitor da Saxônia de 1486 a 1525 (ano em que morreu) nasceu em 1463; escondeu Lutero, depois de seu aparecimento diante do Imperador Carlos V na Dieta de Worms, em abril de 1521, em seu Castelo de Wartburgo, em Eisenach, na Turíngia, para que Lutero não fosse preso e queimado em decorrência da excomunhão papal e do iminente banimento imperial (que se deu dias depois); também lhe deu respaldo político quando Lutero retornou de Wartburgo para Wittenberg, em março de 1522, para colocar a casa em ordem, depois dos distúrbios acontecidos na cidade em 1521 e 1522, enquanto ele estava ausente, em seu esconderijo em Wartburgo; foi, enfim, enquanto viveu, o “anjo da guarda” perfeito de Lutero. O Castelo de Wartburgo é listado como *UNESCO World Heritage Site* (*vide* <http://www.wartburg.de/en/>).

<sup>3</sup> O equivalente a esse Quartel General, agora no plano mundial e não mais apenas europeu, fica atualmente em Genebra, terra de Calvino, ao lado do *World Council of Churches*, e é chamado de *The Lutheran World Federation* (<https://www.lutheranworld.org/>). *Lutherhaus Wittenberg* é hoje o maior e o principal museu da Reforma Luterana no mundo e também é listado como *UNESCO World Heritage Site* (*vide* <https://www.martinluther.de/>).

<sup>4</sup> É esse o conflito que será, resumidamente, o foco deste artigo.

<sup>5</sup> Que Lutero enfrentou até a sua morte essa coligação eclesiástica–teológica–política–econômica é provado pelo fato de que a sua excomunhão da Igreja Católica pelo Papa Leão X e o seu banimento do Sacro Império Romano pelo Imperador Carlos V, ambos datados de 1521 (02/01/1521 e 26/05/1521, respectivamente), **nunca foram revogados**, fato que limitou a mobilidade de Lutero, pelo resto de sua vida, aos territórios da Saxônia, em especial à parte desses territórios governada pelo Príncipe-Eleitor (*vide* abaixo Nota 11). Nem mesmo à Dieta de Augsburg, de 1530, em que os Protestantes apresentaram ao Imperador aquela que veio a se tornar a Confissão de Augsburg, Lutero pode comparecer, comunicando-se com seus assistentes (em especial Felipe Melanchthon) e aliados através de mensageiros. Para um livro focado no conflito de Lutero com o Papado, *vide* Scott H. Hendrix, *Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict* (Fortress Press, Philadelphia, 1981). Hendrix é o autor da melhor e mais abrangente biografia recente de Lutero que eu conheço: *Martin Luther: Visionary Reformer* (Yale University Press, New Haven, 2015).

<sup>6</sup> O líder desse grupo era, naturalmente, Erasmo. A melhor biografia recente (na verdade, recentíssima) de Erasmo é, ironicamente, uma biografia dele e de Lutero – uma **biografia conjunta**. Trata-se de *Fatal Discord: Erasmus, Luther and the Fight for the Western Mind*, de Michael Massing (Harper, New York, 2018). Compare-se a Nota 14.

<sup>7</sup> É difícil declinar os principais líderes desses grupos, por haver discordância entre os historiadores sobre a importância relativa dos vários personagens. Eu, porém, considero Andreas Rudolff-Bodenstein von Karlstadt (1486-1541) o “Pai do Anabatismo”, o movimento que eu

chamo de “Teologicamente Radical”, e Thomas Münzer (1489-1525; ele foi morto na revolta) o principal ideólogo e líder do movimento que eu chamo de “Politicamente Revolucionário”. Compare-se, nesse contexto, Calvin A. Pater, *Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism* (University of Toronto Press, Toronto, 1984) e Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (Suhrkamp, Berlin, 1962).

<sup>8</sup> Roterdã se liga à Basileia em linha quase reta pelo famoso Rio Reno. E, através de Roterdã, o Reno liga a Basileia também ao Mar do Norte (junto do qual fica Roterdã). Mas a cidade principal às margens do Reno é Köln (Cologne, Colônia), na Alemanha.

<sup>9</sup> A **Renascença Europeia** se identifica através de dois tempos e lugares. Primeiro, nos séculos XII a XV, na Itália. Depois, nos séculos XV e XVI e, de certo modo, também o XVII, ao Norte dos Alpes. A **Renascença Italiana** foi um fenômeno que afetou bastante a literatura, um pouco a filosofia e fortemente as artes visuais (incluindo a arquitetura). São considerados parte da Renascença Italiana, entre outros, Dante Alighieri (1265-1321), Francisco Petrarca (1304-1374), João Boccaccio (1313-1375), Sandro Botticelli (1445-1510), Leonardo da Vinci (1452-1519), João Pico della Mirandola (1463-1494), Miguel Angelo (1475-1564), Rafael (1483-1520) e Ticiano (1488-1576). A **Renascença do Norte Europeu**, embora tenha tido sua cota de pintores, teve vários integrantes importantes que lidaram com as letras, a filosofia e a teologia, entre os quais estão, além de Erasmo de Roterdã (1466-1536), Rodolfo Agricola (1443-1485), João Reuchlin (1455-1522), Ulrico von Hutten (1488-1523) e Felipe Melancthon (1497-1560), este companheiro de Lutero em Wittenberg. Os seus pintores mais importantes foram Jerônimo Bosch (1450-1516), Hans Holbein, o Velho (1460-1524), Albrecht Dürer (1471-1528) e Lucas Cranach, o Velho (1472-1553). Rembrandt (1606-1669) e Van der Meer/Vermeer (1632-1675), já no século XVII, rotulado como o Século de Ouro da arte na Holanda, podem ser considerados a culminância daquilo que foi a arte renascentista ao Norte dos Alpes (no caso desses dois, na Holanda). A propósito, o corpo de Rembrandt está enterrado na principal igreja evangélica de Amsterdã (resultante da união, naquele país, da Igreja Luterana e da Igreja Reformada, ou calvinista), a chamada *Westerkerk* (West Church).

<sup>10</sup> Eis um trecho de um importante diálogo entre Erasmo e o **Papa Adriano VI**, conhecido (antes de se tornar papa) como Adriano de Utrecht, pois era holandês, como Erasmo. Ambos eram velhos amigos, desde o tempo em que trabalharam juntos na Universidade de Lovaina (Leuven, Louvain), e o tom do diálogo demonstra a intimidade entre eles. A franqueza com que Erasmo fala com o papa e as pequenas brincadeiras que faz só são admissíveis entre verdadeiros amigos, conversando em privado (embora por carta). Adriano VI, que foi papa por menos de dois anos, contactou Erasmo, por carta, logo depois de assumir o pontificado, convidando-o para ir morar em Roma, pois o queria perto, como seu assessor pessoal. No diálogo, narrado por Roland H. Bainton, em sua biografia de Erasmo, Erasmo começa dizendo ao papa, também por carta, em resposta a esse convite: “Confio que você vá permitir que essa sua pequena ovelha se dirija com franqueza ao seu pastor. Será que você não quer que eu venha a residir em Roma para que, estando perto de você, eu não seja mais com muita facilidade corrompido pelos luteranos? Eu lhe asseguro que, mesmo onde estou, estou longe o bastante dos luteranos para que a corrupção pelas ideias deles seja um real perigo. E se você, por outro lado, espera que eu o ajude a curá-los de sua doença, eu replico: como pode um doutor trabalhar eficazmente longe de seu paciente? E há outro problema ainda. Se eu for morar em Roma, os luteranos vão imediatamente me acusar de ter sido subornado pelo Papa e deixarão de ler o que eu escrevo. Pode parecer, pelo que escrevi até agora, que estou pensando apenas em mim, não em você. Para provar, vou lhe dar um conselho, diferente daqueles que você recebe da sua Cúria: **seja como for que você resolva curar essa doença, não tente fazê-lo pela força ou com violência. Essa linha de ação seria extremamente imprudente, pois poderia, ao final, resultar em uma enorme catástrofe.** A doença

já está por demais avançada para que um tratamento cirúrgico, como foi feito na Inglaterra com Wycliffe, possa funcionar. Além disso, a Alemanha não é a Inglaterra. A Inglaterra, quando precisou tratar do problema dos Lolardos [adeptos de Wycliffe], tinha um governo centralizado e forte. A Alemanha não tem um governo central, muito menos um que seja forte. Quem manda lá são os Príncipes e você não vai conseguir fazer nada sem que os Príncipes o queiram, mesmo que o Imperador esteja do seu lado. Além disso, **se sua decisão já está tomada, e o seu desejo é tentar acabar com o movimento através de execuções, prisões, açoites, confiscos, censuras, banimentos, exílios etc., você me conhece o suficiente para saber que não lhe darei conselhos sobre esse curso de ação, pois meus conselhos não lhe serviriam de nada.** Mas estou convicto de que você realmente não optou por esse caminho [a despeito de ter mandado queimar os livros de Lutero – mas Erasmo não disse isso: por que dizer aquilo que Adriano sabia?], porque você tem uma natureza humana gentil e delicada. Minha sugestão, portanto, é a seguinte: **Primeiro**, tente enfronhar-se das razões pelas quais o movimento surgiu e por que conseguiu chegar tão longe. **Segundo**, ofereça imunidade aos que já foram seduzidos, dando-lhes certeza de que não serão punidos. **Melhor ainda: ofereça a todos uma anistia geral: ninguém será punido por ser ou por ter se tornado luterano ou por ter se aproximado deles.** Se Deus perdoa os pecadores contritos todos os dias, por que seu Vigário na terra faria menos do que isso? **A supressão, pura e simples, de ideias novas, por parte de quem tem poder, não gera sua rejeição nem mais piedade: produz, isto sim, sedição**". Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (Charles Scribner's Sons, New York, 1969), p. 173-174. [Ênfases acrescentadas.]

<sup>11</sup> Como já mencionado anteriormente (Nota 5), Lutero só não foi prática e efetivamente banido no território do Eleitorado da Saxônia (onde ficava Wittenberg), porque Frederico III, o Sábio, seu protetor, recusou-se a cumprir o decreto do Imperador (como já havia se recusado a cumprir o determinado na bula de excomunhão do Papa).

<sup>12</sup> *Apud* Carlos M. N. Eire, *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650* (Yale University Press, New Haven, 2016), p. 188.

<sup>13</sup> Seguindo a maior parte dos historiadores atuais, prefiro falar em "Reformas Protestantes", no plural, para acentuar a diversidade existente entre os movimentos liderados por Lutero na Alemanha, Ulrico Zuínglio (1484-1531) na Suíça Alemã (em especial no Cantão de Zurique), Martinho Bucer (1491-1551) na Cidade Imperial de Estrasburgo, João Calvino (1509-1564) na República de Genebra (muito mais tarde um Cantão da Suíça ou da Confederação Helvécia), Henrique VIII (1491-1547) na Inglaterra, John Knox (1513-1572) na Escócia e Menno Simons (1496-1561) na Holanda, que, com os outros dois já mencionados, Andreas von Karlstadt e Thomas Münzer, representam a chamada Reforma Radical. Registre-se que o título do livro mencionado na Nota anterior (12) é *Reformations*, com um "s" no final. Carlos Eire, o autor, inclui a Reforma Católica na lista das Reformas Religiosas dos séculos XV, XVI e XVII, razão pela qual não coloca o qualificativo "Protestantes" em seu título.

<sup>14</sup> Uma das biografias mais interessantes e simpáticas de Erasmo é a escrita por Roland H. Bainton (que foi mencionada, anteriormente, na Nota 10). [Bainton escreveu também uma magnífica biografia de Lutero, que será mencionada no devido momento, na Nota 42.] O texto de sua biografia de Erasmo é uma expansão de cinco palestras que Bainton deu no Princeton Theological Seminary, em Princeton, Nova Jersey, em 1967. Adquiri recentemente (início de março de 2018) uma nova e ousada **biografia conjunta de Erasmo e Lutero**, com quase mil páginas (960), que confirma a tese enunciada no texto ao qual esta nota foi pensada: **a de que Erasmo poderia ter sido a grande figura intelectual e religiosa do século XVI, não fossem, de um lado, o surgimento das Reformas Protestantes e, de outro, a importância especial que assumiram, dentro dessas reformas, a figura de Lutero e o confronto que os dois, Erasmo e Lutero, pro-**

tagonizaram. Trata-se do livro, de autoria de Michael Massing, mencionado na Nota 6: *Fatal Discord: Erasmus, Luther and the Fight for the Western Mind*. Uma das conclusões do livro é que, no impacto de longo prazo, “a Europa adotou uma forma de humanismo erasmiano e os Estados Unidos acabaram por ser influenciados mais pelo individualismo inspirado por Lutero”. [Ênfase acrescentada.] *Vide*, a propósito do livro, meu artigo “Um Novo Blog: ERASMIANA, Sobre Erasmo de Roterdã”, no meu blog *Erasmiana*, em <https://erasmianaspaces.wordpress.com/2018/03/05/um-novo-blog-erasmiana-sobre-erasmo-de-roterdam/>.

<sup>15</sup> Erasmo era admirado e respeitado por seus amigos humanistas por ser um excepcional homem de letras e por ter algumas das importantes virtudes humanistas: era sensível, tolerante, moderado, inteligente, bem mais cético do que crédulo etc., além de ser, talvez, o maior especialista em letras; as letras importantes no contexto: grego, latim e, para um teólogo, hebraico. Era admirado e respeitado também por pessoas na Cúria Romana, até mesmo pelo Papa (como já registrado, no texto principal, foi amigo pessoal de três deles), por sua fé cristã, por sua capacidade de escrever de forma agradável, elegante e convincente e por suas habilidades em mediar conflitos: era justo, paciente, sabia ouvir, não gostava de falar demais, não era apelativo (embora fosse irônico) etc. Mas os que o admiravam e respeitavam, de um lado e de outro, faziam-no, não de forma incondicional, mas, sim, *cum grano salis*, exatamente por saber, cada um dos dois lados, que o outro também o respeitava. Assim Erasmo se via muitas vezes entre fogo cruzado amigo, por não ser capaz de agradar plenamente nem a gregos, nem a troianos. *Vide*, por exemplo, Henry Kamen, *The Rise of Toleration* (McGraw-Hill, New York, 1967), pp. 24-29. Por iniciativa própria, e por insistência de amigos de ambos os lados (humanistas e católicos), Erasmo procurou intervir junto ao próprio Lutero, junto ao Príncipe-Eleitor da Saxônia, Frederico III, O Sábio, protetor de Lutero, junto ao Imperador Carlos V, ao qual também tinha acesso direto, bem como junto ao Papa Leão X, ao qual igualmente tinha acesso direto, e aos seus assessores, como Girolamo Aleandro, Cardeal e Núncio Papal junto ao Sacro Império Romano [figura central no mais famoso filme acerca de Lutero, em que este é representado por Joseph Fiennes], Jakob von Straten, representante da temida Inquisição junto à Universidade de Colônia, no Sacro Império Romano etc., **tentando fazer com que três resultados, que ele considerava extremamente indesejáveis, fossem evitados: a) de um lado, que Lutero fosse preso e executado, b) de outro, que a Igreja se dividisse, se tornasse duas ou mais, e, pior de tudo, c) que as diversas regiões da Alemanha (Sacro Império Romano) entrassem em guerra generalizada, uma parte tentando derrotar militarmente a outra.** Erasmo conseguiu evitar o primeiro resultado, mas não o segundo, embora a divisão só se tenha realmente consumado depois de sua morte. O terceiro resultado também foi evitado até sua morte. A guerra generalizada na Europa Central só irrompeu em 1618 (a Guerra dos Trinta Anos) e durou até 1648. Compare-se, a esse respeito, Bainton, *Erasmus of Christendom*, *op. cit.*, capítulo VII, pp. 151-171. Compare-se a esse respeito também a Introdução do Editor Matthew Spinka ao livro *Enchiridion*, de Erasmo, volume XIV, com o título *Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus*, da coleção, em 26 volumes, *Library of Christian Classics* (The Westminster Press, Philadelphia, 1953 – data desse volume), em que Spinka avalia com sensatez e isenção os esforços de Erasmo para evitar o que ele considerava o pior no confronto entre Lutero e a Igreja. Eis o que ele diz [início de uma longa citação]: “No tocante à atitude de Erasmo para com a Reforma, em particular para com Lutero, é preciso que o exame seja cuidadoso. Por temperamento, e por causa do treinamento e condicionamento que recebeu ao longo da vida inteira, Erasmo detestava se envolver em controvérsias públicas e ruidosas. Além disso, ele era muito sensível a críticas e sempre desejava de elogios. Por isso, quando Lutero se tornou o campeão do movimento em favor da reforma da Igreja, Erasmo viu-se basicamente do lado de Lutero e de acordo com a maior parte de suas posições, embora, pessoalmente, preferisse ficar fora da briga. Por outro lado, ele próprio [Erasmo] continuou a fazer algo que sempre tinha feito, a saber, atacar os abusos que aconteciam dentro da Igreja e, particularmente, aqueles a quem ele chamava de ‘Fariseus’:

os que teimosamente defendiam as superstições e os erros, mas o acusavam [a ele, Erasmo] de ter botado o ovo que, depois, Lutero veio a chocar. A posição de Erasmo era extremamente difícil, pois ele não podia, abertamente, patrocinar uma causa, nem a de um lado, nem a do outro. **Mas, para tornar sua situação mais difícil, ele não podia, também, permanecer neutro sem se expor a censuras severas, tanto de um lado, como do outro, por ser ‘morno’ ou indiferente, ou por preferir covardemente preservar sua própria segurança, com sacrifício de sua estatura moral.** Contudo, havia muita coisa na Reforma de Lutero que Erasmo, em privado, apoiava entusiasticamente, pois ele sabia que, ‘se Lutero fosse derrotado, nem Deus nem os homens seriam capazes de aturar os monges’, e que, perecendo Lutero, uma grande parte daquilo que era verdade pura [e que era importante para ele, pessoal e profissionalmente] ficava em grande perigo. Contudo, à medida que o tempo foi passando, tanto Erasmo como Lutero perceberam que tinham diferenças básicas um com o outro, tanto em temperamento como em caráter. Erasmo, com sua notória prudência, não podia senão maravilhar-se diante da coragem intemorata do alemão, que parecia não se importar se vivia ou morria. Erasmo, apesar de sua crítica mordaz da Igreja e dos padres e em especial do seu sistema monástico e da sua estrutura hierárquica, não tinha a menor inclinação para mártir, muito menos para cismático. [...] [Admitia que poderia até ser mártir, defendendo a Cristo, mas não defendendo Lutero.] Além disso, o linguajar violento e robusto de Lutero, que chegava às raias da insolência e ao desafio desrespeitoso às autoridades eclesiais, deixava o delicado e prudente Erasmo escandalizado. [...] Apesar disso, ele não aprovava como o Papa Leão X estava lidando com Lutero, maltratando-o, e assim se viu obrigado, em algumas situações, a defender publicamente algumas reformas propostas por Lutero. Não é de surpreender que, em sua autoimposta tarefa de pacificador, ele fosse visto como um Jano de duas faces, encontrando desfavor de ambos os lados! Os colegas seus na Universidade de Lovaina (depois veio a ser chamada de Católica), que eram partidários ferrenhos do lado papal da briga, tentaram constrangê-lo a se declarar luterano, a menos que ele criasse coragem suficiente para publicamente atacar e condenar Lutero. Erasmo viu com clareza que não deveria se juntar, nem aos luteranos, nem aos ‘Fariseus’. Intimamente, ele desejava que uma praga varresse do mapa os dois lados!” (p. 289-290; ênfases acrescentadas). [Aqui termina a citação.] As Universidades de Colônia (Köln, Cologne) e de Lovaina (Leuven, Louvain), a primeira na Alemanha e a segunda nos Países Baixos, hoje Bélgica, mas bastante próximas uma da outra, eram as duas universidades mais engajadas na luta em defesa da Igreja Católica e do Papa na primeira metade do século XVI. Na verdade, na gestão de Maximiliano I e na de seu neto Carlos V, que sucedeu ao avô frente ao Sacro Império Romano, a região de Bruxelas, na época a cidade mais importante dos Países Baixos, e que fica na região de Brabante, bem próxima de Lovaina e mesmo de Colônia, assumiu, na prática, o papel de sede administrativa do Sacro Império Romano, que não tinha capital. Maximiliano I, Imperador Romano, da Casa dos Habsburgos austríacos, e avô de Carlos V, também Imperador Romano, este na época de Lutero, casou-se com Maria de Borgonha, nascida em Bruxelas e herdeira da Dinastia de Borgonha, que assim se uniu com a Dinastia dos Habsburgos. Bruxelas era, portanto, a cidade da avó de Carlos V, não sendo de surpreender que ele a considerasse um dos seus locais de residência (junto com a residência que tinha na capital da Espanha, país do qual foi Rei, como Carlos I, antes de se tornar Imperador). Passando parte do tempo em Bruxelas, não é de surpreender também que a importância das Universidades de Lovaina e Colônia tenha crescido. Não havendo ainda Universidade Protestante, todas as universidades existentes até então eram, por assim dizer, Católicas. A Universidade de Wittenberg, onde Lutero trabalhou, criada por seu protetor, o Príncipe-Eleitor da Saxônia, Frederico III, O Sábio, em 1502, foi a **primeira universidade europeia a ser criada sem a autorização e o beneplácito da Igreja – e acabou se tornando a primeira Universidade Protestante.**

<sup>16</sup> José, o pai de Jesus, dada a crença na concepção e no nascimento virginal de Jesus, não era incluído nessa ilustre companhia.



<sup>17</sup>Traduzido para o Português como *Oração sobre a Dignidade do Homem*, o título em Inglês é *Oration on the Dignity of Man*. Vide na *Wikipedia* [https://en.wikipedia.org/wiki/Oration\\_on\\_the\\_Dignity\\_of\\_Man](https://en.wikipedia.org/wiki/Oration_on_the_Dignity_of_Man). A tradução que eu usei enquanto seminarista e que continuo a usar até hoje é da *Library of Liberal Arts*, editada pela Editora Bobbs-Merrill (Macmillan) de Chicago, segunda impressão, edição de dezembro de 1965, coordenada por Paul J. W. Miller, com apoio de uma equipe de tradução. Na área das curiosidades há, hoje, na Amazon, uma cópia dessa edição à venda por 500 dólares (18/06/2017).

<sup>18</sup>Vide o curto, interessante e informativo artigo “Giovanni Pico della Mirandola” na *Wikipedia*, em [https://en.wikipedia.org/wiki/Giovanni\\_Pico\\_della\\_Mirandola](https://en.wikipedia.org/wiki/Giovanni_Pico_della_Mirandola).

<sup>19</sup>Uma das melhores edições dos principais textos de Erasmo e de Lutero, com excelentes introduções, está na coleção de 26 volumes *Library of Christian Classics*, edição geral de John Baillie, John T. McNeill e Henry P. Van Dusen. O volume XVII, que tem o título *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* (The Westminster Press, Philadelphia, 1969), contém o texto completo de *De Libero Arbitrio*, de Erasmo (de 1524), bem como a resposta de Lutero, *De Servo Arbitrio* (de 1525). E. Gordon Rupp atuou como o editor e tradutor do texto de Erasmo, e Philip S. Watson como o editor e tradutor do texto de resposta de Lutero. Vide adiante também a Nota 24.

<sup>20</sup>Vide o site *Bible Hub*, em <http://biblehub.com/mark/9-24.htm>, para conferir como as diversas traduções da Bíblia para o Inglês lidam com esse enigmático versículo bíblico.

<sup>21</sup>*Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, *op. cit.*, p. 1.

<sup>22</sup>*Op. cit.*, *loc. cit.* [Ênfase acrescentada.]

<sup>23</sup>O termo “preemptivo” é uma adaptação do Inglês “*preemptive*”, que quer dizer (nas minhas palavras, sem olhar dicionário) ação de defesa, antes de desferido um ataque, feita com o intuito de impedi-lo ou de reduzir o seu impacto ou efeito. O *Houaiss* e o *Aurélio* não listam “preemptivo”, mas listam “preempção”, substantivo do qual o adjetivo “preemptivo”, se existisse, seria derivado. Mas continuo acreditando que o adjetivo já deveria ter ganho direito de cidadania na língua pátria.

<sup>24</sup>Erasmo faz uma referência curiosa, no início do seu texto sobre o livre arbítrio: “àqueles que gritam a plenos pulmões que Lutero tem, em seu dedo mindinho, mais competência acadêmica do que Erasmo em seu corpo inteiro”, *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, *op. cit.*, p. 37. A razão pela qual a teologia de Erasmo era considerada pouco densa (“rala”) está no fato de que sua formação inicial foi fundamentada na espiritualidade e na prática dos chamados *Irmãos da Vida Comum* (*Brethren of the Common Life*), que seguiam uma piedade ou prática religiosa não intelectualizada e, por conseguinte, não doutrinária e não dogmática, bem como não ritualística, eminentemente ética e, ao mesmo tempo, prática, mas com raízes que se situam dentro do indivíduo. Compare-se a Introdução de Matthew Spinka ao *Enchiridion*, já mencionada atrás (Nota 15), p. 281-282. Poucos negam a importância de Erasmo como um pioneiro, tanto da crítica textual bíblica (“Baixa Crítica”), sendo ele o principal responsável pela introdução na Europa da primeira versão respeitada do texto grego do Novo Testamento, em 1518, como da crítica histórico-literária (“Alta Crítica”) – tudo isso cerca de três séculos antes de a Crítica Bíblica (baixa e alta) se tornar popular na Europa, em especial na Alemanha. Vide, a respeito, Massing, *op. cit.*, capítulo 7, pp. 87-116. Bem mais recentemente, no início do século XXI, tem havido um renascimento do interesse na teologia de Erasmo, em especial na Holanda e na Alemanha, acompanhada do reconhecimento de que ela vai muito além da versão (resumida

atrás) que pode ser considerada “rala”, e também muito além de seu papel como “*scholar*” do Novo Testamento, e que inclui críticas significativas das doutrinas ortodoxas discutidas na área de Teologia Sistemática, como a Criação, a Divindade de Cristo, a Trindade, a Justificação – para não falar na área da Autoridade e Interpretação das Escrituras. *Vide*, a esse respeito, Christine Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity* (University of Toronto Press, Toronto, 2013). Esse livro é uma tradução, revista e expandida, do original, em Alemão, *Erasmus von Rotterdam: Anwalt eines neuzeitlichen Christentums* (LIT Verlag, Münster, 2003).

<sup>25</sup> Compare-se a realmente impressionante minibiografia de E. Gordon Rupp no site *Wesley House Cambridge* (<http://www.wesley.cam.ac.uk/about/staff/impact/e-gordon-rupp/>).

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 2-3. [Ênfase acrescentada.]

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 2.

<sup>28</sup> John Piper, “The Bondage of the Will, the Sovereignty of Grace, and the Glory of God, Together for the Gospel”, in *Desiring God*, 2016, disponível na URL <https://www.desiringgod.org/messages/the-bondage-of-the-will-the-sovereignty-of-grace-and-the-glory-of-god>. Peguei essa referência do livro *Reformed Theology Today: Practical-Theological, Missiological and Ethical Perspectives*, editado por Sarel P. van der Walt e Nico Vorster (AOSIS, Durbanville [South Africa], 2017), Localização 2812 na Edição em *e-book* da Amazon. [Todas as ênfases acrescentadas.]

<sup>29</sup> Johan Huizinga, *Erasmus and the Age of Reformation* (Charles Scribner’s Sons, New York, 1924, Kindle Edition), p. 100 (da edição em *e-book* da Amazon [formato Kindle]). [Ênfases acrescentadas.] Esse livro foi originalmente escrito em Holandês e, depois, traduzido para o Alemão, com o título *Erasmus und Luther: Europäischer Humanismus und Reformation*. O texto da edição em Inglês está na *Web* na URL <http://www.hellenicaworld.com/Netherlands/Literature/JohanHuizinga/en/ErasmusAndTheAgeOfReformation.html>.

<sup>30</sup> O texto em Inglês está no Volume XVII da coleção *Library of Christian Classics*, já mencionado (Nota 19).

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 2. O título completo da resposta de Erasmo a *De Servo Arbitrio* é *Hyperaspites: Diatribae Adversus Servum Arbitrium Martini Lutheri*. O texto completo dessa resposta pode ser encontrado em Latim no *Google Books*, dividido em dois livros (escritos em momentos diferentes, 1526 e 1527): o Primeiro Livro está disponível em <https://books.google.com.br/books?id=3a5RAAAACAAJ>, e o Segundo Livro, em <https://books.google.com.br/books?id=-8q5RAAAACAAJ>. (Trata-se de reprodução de textos antigos, muito difícil de ler, mesmo para aqueles cujo latim seja muito bom.) Para os que não se dispõem a enfrentar o latim, seleções significativas dos dois livros podem ser encontradas em *Erasmus and Luther: The Battle over Free Will*, textos editados, com anotações, por Clarence H. Miller e com uma importante Introdução de James D. Tracy (Hackett Publishing, Indianapolis, 2012, Kindle Edition), pp. 127-216, para o Primeiro Livro, de 1526; pp. 217-346, para o Segundo Livro, de 1527. Essa importante coletânea, muito bem comentada, também contém as passagens mais importantes de *De Libero Arbitrio*, de Erasmo, de 1524 (pp. 1-31) e de *De Servo Arbitrio*, de Lutero, de 1525 (pp. 32-126). A Introdução de James D. Tracy e os Comentários aos textos de Clarence H. Miller são preciosos. (Há versão em *e-book* da Amazon/Kindle.)

<sup>32</sup> *Vide* Huizinga, *op. cit.*, *loc. cit.*. Tem-se discutido entre os historiadores quando foi que Erasmo considerou Lutero irrecuperavelmente perdido para a Igreja Católica. Que eu saiba, nenhum



acha que foi com a divulgação das **95 Teses**, em 31/10/1517. Alguns acham que foi entre as **95 Teses** e a Dieta de Worms (18-19/04/1521). Aqui há várias possibilidades: a) quando Lutero se recusou a se retratar na discussão com o Cardeal Cajetano, em outubro de 1518; b) quando Lutero deixou de apenas criticar as indulgências e começou a criticar a autoridade papal, em si, como o fez no confronto com João von Eck em Leipzig, em julho de 1519; c) quando Lutero publicou os **Três Ensaios**, ao longo de 1520; d) quando Lutero queimou a bula papal que o ameaçava de excomunhão, a **Exsurge Domine** (datada de 15/06/1520), em 10/12/1520; e) quando o Papa finalmente confirmou a excomunhão de Lutero, com outra bula, em 03/01/1521. Certamente, em cada uma dessas ocasiões, Erasmo ficou mais desiludido da ideia de que Lutero pudesse retornar à Igreja Católica, mas ainda manteve alguma esperança. O mesmo se deu em relação ao que se passou na própria Dieta de Worms, em abril de 1521. **Se Erasmo não manteve a esperança depois de Worms, ele continuou tentando mesmo sem ter esperança.** É isso que pensa Roland H. Bainton, que acha que foi apenas depois de encerrada a acirrada controvérsia entre os dois, em 1526, que Erasmo deixou de tentar. *Vide* Roland H. Bainton, **Studies on the Reformation** (Saunders, Toronto, 1963; *paperback* da Beacon, 1966), capítulo 8, “Luther’s Life in Review”, pp. 83ss.

<sup>33</sup> Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**. A publicação original, de 1921, em Alemão, foi feita pelos **Annalen der Naturphilosophie**, de W. Ostwald, e teve o título em Alemão: **Logisch-Philosophische Abhandlung**. Registre-se que o famoso livro, no original Alemão, tinha apenas 76 páginas. A tradução original (a primeira) para o inglês foi feita por Frank P. Ramsey e Charles Kay Ogden e publicada, em 1922, por Routledge and Kegan Paul (London), curiosamente com o título em latim pelo qual a obra é mundialmente conhecida (e que ecoa o título de um dos livros de Baroque Spinoza, **Tractatus Theologico-Politicus**). O texto da Proposição 7 ficou assim em inglês, na tradução original de Ramsey & Ogden: “*Whereof one cannot speak, thereof one must be silent*” – “Acerca daquilo sobre o qual não se pode falar deve se manter silêncio”. Em uma segunda tradução, esta de D. F. Pears e B. F. McGuinness, publicada em 1961, pela mesma Routledge and Kegan Paul (London), o texto em inglês ficou assim: “*What we cannot speak about we must pass over in silence*” – “Sobre aquilo do que não podemos falar devemos passar em silêncio”. O texto completo do livro está disponível gratuitamente na Internet, tanto no original em alemão como em inglês, através do **Project Gutenberg (Internet Archive)**, em vários formatos: .txt, .pdf, .epub, .mobi, e em edição bilíngue (com as duas traduções – um luxo!). *Vide* <https://archive.org/details/tractatuslogicop010574mbp>, em um formato escaneado, para a edição mais recente e atualizada, de 1961. O texto em inglês dessa edição pode ser encontrado, em um raro formato .txt puro (chamado, idiomáticamente, pelos responsáveis pelo projeto simplesmente de “Free Plain Vanilla e-text”), em <https://ia800307.us.archive.org/24/items/tractatuslogicop05740gut/tloph10.txt>. *Vide* também o informativo artigo sobre o livro na **Wikipedia**, em [https://en.wikipedia.org/wiki/Tractatus\\_Logico-Philosophicus](https://en.wikipedia.org/wiki/Tractatus_Logico-Philosophicus).

<sup>34</sup> *Op. cit.* A tradução para o Inglês de Ramsey & Ogden é: “*There is indeed the inexpressible. This shows itself: it is the mystical*” – “Há de fato o inexprimível. Ele se mostra a si mesmo: é o místico”. A tradução para o Inglês de Pears & McGuinness é: “*There are, indeed, things that cannot be put into words. They make themselves manifest. They are what is mystical*” – “Há, de fato, coisas que não podem ser colocadas em palavras. Elas se fazem manifestas. Elas são aquilo que é místico”. (No texto original a passagem não vem em itálico, exceto pelo trecho que aqui está sublinhado.)

<sup>35</sup> *Apud* Huizinga, *op. cit. loc. cit.* [Ênfases acrescentadas.]

<sup>36</sup> *Vide Institutes of the Christian Religion*, livro III, caps. XXI a XXIV, especialmente o início

do capítulo XXI (seções 1 e 3), em que Calvino discute dois perigos: a) O primeiro é o perigo da curiosidade: querer saber mais do que Deus houve por bem revelar, tentar “preencher as lacunas” do que a Bíblia nos ensina acerca do assunto. “Como vemos tantos, de todos os lados, incorrerem nessa audácia e impudência, mesmo pessoas que em outros aspectos não são más, é preciso chamar sua atenção para seu dever a esse respeito. [...] Pois não é certo que o homem procure descobrir coisas que Deus houve por bem manter ocultas em si próprio, [...] coisas acerca das quais ele prefere ter a nossa reverência, não o nosso entendimento, para que assim ele possa encher-nos com o sentimento de maravilha. Ele expôs em sua palavra aqueles segredos que ele, com base na sua vontade, decidiu nos revelar. [...] Em relação às coisas que não nos foi dado saber, devemos andar, avançar e crescer, para que nossos corações se tornem capazes de um dia entender as coisas que hoje não podemos compreender. Apenas no Último Dia, se ainda estivermos avançando, viremos a saber aquilo que não podemos saber aqui. [...] Buscar, agora, mais ou outro conhecimento, além daquele contido na Palavra de Deus, não é menos insano do que tentar andar num deserto em que não há caminhos (cp. Jó 12:24) ou tentar ver no escuro. [...] Assim, vamos deliberadamente deixar de investigar um tipo de conhecimento, que é tolo e perigoso, quiçá mortal, desejar ardentemente” (livro III, capítulo XXI, seções 1 e 2); b) O segundo perigo é, a partir do reconhecimento do fato de que há coisas acerca da predestinação que Deus houve por bem não nos revelar, e que nós, portanto, não devemos procurar conhecer, concluir que é preferível não saber nada sobre o assunto. Essa atitude é errada. Aquilo que a Palavra de Deus nos revela é mister conhecer (*vide* livro III, capítulo XXI, seção 3). A citação foi feita com base na edição de John T. McNeill, tradução de Ford Lewis Battles, vols. XX-XXI da série *Library of Christian Classics* (The Westminster Press, Philadelphia, 1960).

<sup>37</sup> O livro *De Imitatione Christi* (*The Imitation of Christ, A Imitação de Cristo*), escrito por Thomas à Kempis (1380-1471), escritor cristão, nascido na Alemanha, mas que exerceu a função sacerdotal nos Países Baixos (Holanda e Bélgica de hoje), foi composto entre os anos 1418-1427, originalmente em latim, para ser um texto devocional. O livro fez parte da chamada *Devotio Moderna*, da qual Kempis fazia parte. O livro rapidamente se tornou extremamente popular. Tendo sido escrito cerca de meio século antes do nascimento de Erasmo e por um sacerdote que morava na Holanda, onde Erasmo nasceu, certamente *De Imitatione Christi* foi lido por Erasmo e o influenciou – até porque a piedade exemplificada no livro era bastante afim à dos *Irmãos da Vida Comum* (*Brethren of the Common Life*), em cujas escolas Erasmo estudou. *Vide*, a propósito do movimento *Brethren of the Common Life*, a curta, mas instrutiva, discussão em Kevin Madigan, *Medieval Christianity: A New History* (Yale University Press, New Haven, 2015), pp. 410-412, que conclui com esta observação: “Os Irmãos e Irmãs da Vida Comum não tinham a intenção de mudar o Catolicismo, nem, muito menos, de iniciar uma revolução eclesiástica. Seus objetivos eram de tal natureza que eles conseguiam alcançá-los sem contribuir com nada significativo para a grande ruptura que aconteceu no Norte da Europa” (p. 412). Para informações factuais básicas e iniciais acerca dos Irmãos da Vida Comum, de Thomas à Kempis e de seu livro *The Imitation of Christ*, sugiro que se consultem na *Wikipedia* os seguintes artigos: todos eles interessantes, informativos e instrutivos: [https://en.wikipedia.org/wiki/Brethren\\_of\\_the\\_Common\\_Life](https://en.wikipedia.org/wiki/Brethren_of_the_Common_Life), [https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas\\_à\\_Kempis](https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_à_Kempis) e [https://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Imitation\\_of\\_Christ](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Imitation_of_Christ).

<sup>38</sup> Monteiro Lobato, “Cabelos Compridos”, in *Cidades Mortas*. O livro está disponível em várias edições. A mais acessível, atualmente, é a da Editora Globo (São Paulo, 2007, 2010), pp. 70-74.

<sup>39</sup> Henry Osborn Taylor, *Erasmus and Luther* (Macmillan Company, New York, 1920; *pocket book* de Collier Books, 1962), p. 58ss. [Ênfases acrescentadas.]

<sup>40</sup> O **Pelagianismo** é a crença de que o pecado original não corrompeu a natureza humana de forma total. A vontade humana, o arbítrio humano, permaneceu capaz de escolher o bem e o mal – sem precisar da assistência divina para escolher o bem. Embora o monge Pelágio (354-420 ou 440) tenha negado que de fato defendesse todas as teses atribuídas a ele, parece claro que ele acreditava que a vontade humana era suficiente para que, sem a assistência divina, o ser humano vivesse uma vida sem pecado – mesmo que ele precisasse da assistência divina para fazer boas obras. Assim, segundo o Pelagianismo, o ser humano pode e deve tomar passos decisivos para obter sua salvação, não sendo todo o processo obra divina. O Pelagianismo foi condenado como heresia no Concílio de Cartago de 418, um concílio que não era ecumênico, mas as decisões de Cartago foram ratificadas pelo Concílio Ecumênico de 431, realizado em Éfeso. O **Semipelagianismo** foi uma tentativa de mediar entre o Pelagianismo, condenado como heresia, e os pontos de vista de Agostinho, seu principal crítico. Segundo os semipelagianos, é preciso fazer uma distinção entre o início da fé, sua “*inceptio*” ou ato/ponto/momento inicial, e o seu subsequente aumento e fortalecimento. Para eles, o ato inicial de fé é um ato livre da vontade humana, mas os atos posteriores, que aumentam e fortalecem a fé, exigem a obra de uma graça que foi chamada de superveniente. Apesar de seu esforço para escapar da condenação como heresia, o Semipelagianismo foi também condenado como herético pelo Segundo Concílio de Orange, no ano de 529. *Vide* na **Wikipedia** os artigos localizados em <https://en.wikipedia.org/wiki/Pelagianism> e <https://en.wikipedia.org/wiki/Semipelagianism>.

<sup>41</sup> Em outros aspectos, a Igreja Católica, em especial no Concílio de Trento, voltou-se **contra Erasmo. Mas não em relação à questão do livre arbítrio.**

<sup>42</sup> Esse foi o principal argumento utilizado por João Ecken, de Trier, que foi o promotor da causa contra Lutero na Dieta de Worms. *Vide* Roland H. Bainton, ***Here I Stand: A Life of Martin Luther*** (Abingdon Press, Nashville, 1950; edição em formato *pocket book* publicada por Mentor Books/New American Library, New York, 1955, 1963), p. 143-144. Disse o promotor: “Como não reagirão os Judeus e os Turcos [Muçulmanos] ao ficar sabendo que os Cristãos estão se perguntando se eles [Cristãos] não teriam acreditado de forma errônea durante todos esses anos! Martinho, como você pode assumir que você é o único a entender corretamente o sentido da Escritura? Como você pode colocar as suas conclusões pessoais acima do julgamento de tantos homens famosos da Igreja e afirmar que você sabe mais do que eles? Você não tem nenhum direito de questionar a santíssima fé ortodoxa, instituída por Cristo, o legislador perfeito, proclamada através do mundo pelos apóstolos, selada com o sangue vermelho dos mártires, confirmada pelos sagrados concílios, definida pela Igreja em que todos os nossos santos Pais creram até a morte, e que nos transmitiram como herança, herança essa que, neste momento, o Papa e o Imperador nos proíbem de discutir, porque, caso contrário, o debate nunca alcançaria um termo!” (Não confundir esse João Ecken, Arcebispo de Trier, com João von Eck, professor da Universidade de Ingolstadt, com o qual Karlstadt e Lutero disputaram em Leipzig, em 1519 – *vide* Roland H. Bainton, ***Here I Stand, op. cit.***, p. 141 [Mentor Books].) [Ênfase acrescentada.]

# CONTEXTO E TEMAS DA REFORMA PROTESTANTE

Reginaldo von Zuben <sup>1</sup>

*Sempre é importante atentarmos para o conteúdo temático e o contexto histórico de um determinado acontecimento, ainda mais quando esse tem profundas repercussões na história da humanidade, como foi com a Reforma Protestante no século XVI. Nesse sentido, desenvolveremos a primeira parte deste artigo destacando as mais variadas transformações que estavam em curso já no início do século XVI, momento esse que denominamos kairótico. Na segunda parte, daremos atenção a Lutero e à Reforma em geral, sobretudo à formação e atuação acadêmica de Lutero, lugar que se tornou ponto de partida para o movimento da Reforma Protestante. Na terceira e última parte do artigo, nossa preocupação será com três temas centrais da Reforma: a salvação pela graça mediante a fé, a autoridade das Escrituras e o sacerdócio de todos os crentes. Faremos breve análise e aplicação desses temas para o nosso contexto.*

## Palavras-chave:

Reforma Protestante, Renascimento, Lutero, salvação pela graça, autoridade das Escrituras, sacerdócio de todos os crentes

---

<sup>1</sup> Reginaldo von Zuben é pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, na cidade de São Paulo/SP, mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), em Educação pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) e professor da FATIPI na área de Teologia e História.

## Introdução

Há pouco mais de um ano comemoramos os 500 anos da Reforma Protestante, acontecimento esse fundamental para a maneira como nós vivemos a fé em Deus hoje e como nos organizamos e atuamos como igreja de Cristo no mundo. Temos como princípio que ainda há muitas coisas a serem exploradas e aprendidas da Reforma Protestante do século XVI e, assim, atualizadas e aplicadas em nosso atual contexto.

O interesse e a reforma da igreja, desencadeada no século XVI, continuam sendo fonte de muitas riquezas para nós cristãos. Isso se dá tanto no sentido histórico como teológico. É por isso que somos chamados constantemente a revisitar essa história e os principais temas presentes nela. É o que pretendemos com este artigo, o qual assume, propositalmente, um caráter geral e introdutório nesses dois aspectos, ou seja, não entraremos nos detalhes da história do século XVI à luz da Reforma nem nos aprofundaremos, bíblica e teologicamente, nos temas que nos propomos a contemplar aqui. Essa tarefa (entrar nos detalhes históricos e aprofundar-se nos temas teológicos) fica para cada um de nós em estudos posteriores.

Nosso desejo é oferecer pequena contribuição a quem está se iniciando nos estudos e no conhecimento da Reforma Protestante, assim como colaborar pastoralmente com apontamentos referentes à nossa realidade brasileira por meio de três temas: a salvação pela graça mediante a fé, a autoridade das Escrituras e o sacerdócio de todos os crentes.

### 1. O momento kairótico da Reforma Protestante

O contexto em que se deu a Reforma Protestante no século XVI pode ser compreendido como kairótico. *Kairós* significa “momento certo”, “tempo oportuno”, isto é, momento ideal para a realização de algo, tempo favorável para determinados acontecimentos. Na teologia cristã, *kairós* é entendido como o *tempo de Deus*, como a ação de Deus na história. *Kairós* se difere do tempo cronológico. Na verdade, quando o *chronos* é tomado pelo *kairós*, o plano divino se torna realidade. Nesse sentido, a vida, morte

e ressurreição de Jesus é o *kairós* central da fé cristã. É desse modo que a Reforma Protestante também pode ser compreendida, tanto em termos religiosos como culturais.

O fato de a Reforma ter se desencadeado num momento kairótico não significa que tudo corria bem. Na verdade, eram intensos os conflitos no âmbito político, interligado ao sistema religioso, bem como as agitações sociais e culturais, seguidas dos avanços na ciência. Para complicar um pouco mais, a situação do clero era deplorável, tanto no que se refere à atuação interna como externa à igreja, seja no sentido moral, seja no sentido do ensino bíblico. Nesse contexto, o desejo por uma reforma da igreja já vinha ocorrendo há um bom tempo, há mais de um século aproximadamente.

Como contribuição ao momento kairótico da Reforma, estava em curso no contexto europeu o movimento denominado “Renascença”, iniciado no final do século XIV e início do século XV. Ela valorizou a racionalidade humana, o desenvolvimento da ciência e o conhecimento da natureza, além de grande contribuição às artes. Atrelada a outro movimento denominado Humanismo, a Renascença contribuiu para o aumento das críticas e rejeição dos posicionamentos defendidos pela igreja na época e colaborou para uma nova dignidade humana. Soma-se a isso a grande revolução provocada pela passagem do feudalismo para uma sociedade liberal com ênfase no capital e no livre comércio, acompanhada das descobertas de novas Terras (Américas), alterando significativamente a compreensão de mundo. Nas palavras de Woortmann:

O Renascimento foi, pois, um período de considerável tolerância para com a efervescência intelectual da época. Foi em meio a essa tolerância e efervescência que se realizaram duas “descobertas”, que iniciaram a reinvenção do mundo: a redefinição copernicana do sistema planetário e a descoberta de um Novo Mundo por Colombo. [...] O Renascimento começa a formular uma nova concepção da história e, com ela, do homem (1997, p. 24-25).

De forma bem resumida, havia enormes conflitos e grandes transformações que estavam ocorrendo no mundo daquela época, nos quais a igreja romana estava diretamente envolvida e, por isso, não esteve ausente de profundas críticas. Foi um período marcado por dúvidas e inovações entre as certezas frágeis do mundo medieval e as novas certezas que iriam configurar o mundo moderno.

Em síntese, em termos históricos, o início do século XVI é marcado principalmente pelos seguintes aspectos: a) crescimento populacional; b) aumento da produtividade agrícola e intensificação do comércio entre Ocidente e Oriente; c) ascensão da burguesia e transição para uma economia monetária; d) o indivíduo começa a ser valorizado em detrimento do coletivo; e) a razão começa a se sobrepor ao misticismo, à fantasia e ao sobrenatural, enfim, a Deus; f) a ciência promove perspectivas que abalam as verdades dadas pela igreja; g) com a descoberta de um Novo Mundo, expressão utilizada por Woortmann, torna-se necessário pensar o sentido da vida e do mundo onde vivemos.

Diante de todos esses aspectos, surge nova concepção do tempo e do espaço: o tempo pertence ao ser humano, o qual deve utilizá-lo em benefício próprio; a Europa não é mais o centro da Terra; e a Terra não é mais o centro do universo. De fato, é preciso repensar o lugar e o sentido da vida humana, da sociedade, da verdade e saberes, do mundo, de Deus. Assim, começa-se a formular nova concepção da história e da atuação do ser humano no mundo. Conceitos como liberdade, igualdade, individualidade, nacionalismo e democracia são germinados e, de certa forma, apoiados pela Renascença, pelo Humanismo e pela Reforma Protestante. E sobre o *kairós*, Tillich tem a nos dizer o seguinte:

O conceito “*kairós*” presta-se a este propósito. Incentiva a crítica protestante ao absolutismo histórico católico; impede a aceitação de qualquer tipo de crença utópica, progressista ou revolucionária, num futuro perfeito; supera o transcendentalismo individualista luterano; cria a consciência histórica dinâmica na linha do cristianismo primitivo e dos primeiros tempos da

Reforma; provê, finalmente, a fundamentação teônoma para a criação do novo na história. A ideia de “*kairós*” une crítica e criação (1992, p. 21).

Crítica e criação, dois componentes importantes para refletirmos sobre a nossa história atual e a nossa maneira de viver e testemunhar a fé em Deus a partir de princípios do protestantismo.

## 2. Marco e características da Reforma Protestante

O dia 31 de outubro de 1517 ficou estabelecido como data oficial da Reforma Protestante. Isso se deu pelo ato de Lutero pregar 95 teses na porta da Capela de Wittenberg. Nessa data, Lutero não imaginava no que acarretaria o movimento de protesto fortalecido por seu gesto e seu pensamento teológico. O que ele desejava, de modo geral, era iniciar um debate a fim de que a igreja minimizasse ou extirpasse a prática das indulgências à luz do evangelho de Cristo, bem como a relativizasse à autoridade papal.

Com a sua atitude, Lutero tornou-se a referência principal do movimento de protesto contra a igreja romana. Ele nasceu no dia 10 de novembro de 1483, na cidade de Eisleben, na Alemanha. Quando formulou e pregou as 95 teses na porta da capela, ele estava com 34 anos.

Lutero cresceu numa família de classe média alta, em meio à forte disciplina de seu pai, que se chamava Hans Luther. A sua mãe, Margarethe Lindemann, era profundamente religiosa. Isso propiciou que Lutero crescesse e recebesse boa educação em sua juventude. Hans Luther queria que seu filho fosse advogado, motivo esse que fez Lutero estudar na Universidade de Erfurt. No entanto, literalmente um raio o fez mudar de rumo na vida. Quando voltava a pé para sua casa num dia de verão, um raio atingiu Lutero, derrubando-o no chão. Esse acontecimento ficou conhecido como “o temporal em Stotternheim”, ocorrido em 2 de julho de 1505. Ao ser atingido pelo raio, ele pensou que morreria e, então, fez a seguinte promessa: “Santa Ana, ajude-me e me tornarei monge”. Isso fez com ele



vendesse todos os seus livros de Direito, abandonasse o curso e ingressasse no mosteiro agostiniano em Erfurt, onde passou a estudar Teologia. O seu falecimento se deu em 1546, quando tinha 62 anos de idade.

É importante salientar que a data de 31 de outubro de 1517 não representa o passo inicial para mudanças desejadas na igreja, pelo contrário, muitos protestos e propostas de pregadores e teólogos ocorreram nos séculos anteriores, no sentido de a igreja repensar e mudar seu ensino e suas atitudes. Por exemplo: “A teologia de Martinho Lutero era tão semelhante à de [John] Hus, que muitos o rotularam de ‘O Hus saxônio’ porque provinha do principado da Saxônia na Alemanha Oriental” (Olson, 2001, p. 379).

Dois fatores contribuíram significativamente para propagação e fortalecimento do movimento de reforma da igreja no século XVI. O primeiro se deu pela invenção de Gutenberg da prensa com tipos móveis. Em pouco tempo, praticamente toda a Europa lia as teses de Lutero. Com isso, cada vez mais pessoas e líderes das igrejas foram aderindo ao ideal de uma reforma da igreja. O segundo fator se deu pelo apoio político, pois:

Por que a Reforma difundiu-se tão rapidamente? Suas ideias religiosas foram compreendidas apenas por uma pequena minoria. A doutrina da justificação pela fé escapava inteiramente à compreensão da maioria. O que entusiasmava foi sua condenação da vida monástica e da arrogância do clero. Encontrou logo o apoio da burguesia urbana do Sul alemão e de uma parte da nobreza, em torno de Ulrich de Hutten e de Franz von Sickingen (Woortmann, 1997, p. 95-96).

Em seu protesto, essencialmente, Lutero ficou indignado com as práticas abusivas decorrentes da pregação em relação a indulgências, penitências e purgatório, bem como com a legitimação das instâncias e da autoridade papal. Além disso, vivia perturbado e angustiado por não se sentir justo o suficiente diante de Deus e, por ser assim, sentir-se merecedor da condenação divina. Ele não encontrava paz em seu coração perante Deus devido a tudo aquilo que era exigido de um bom cristão

para obter a salvação.

É na superação da angústia de Lutero que temos a principal mensagem da Reforma Protestante, que consiste na salvação pela graça mediante a fé na obra de Cristo Jesus e na autoridade suprema das Escrituras. Com a leitura da Carta de Paulo aos Romanos, principalmente o capítulo 3, Lutero encontrou a paz que tanto desejava, por compreender que o único modo de o ser humano ser considerado justo e salvo se dá mediante ação graciosa de Deus em Cristo Jesus. Isso só pode ser aceito pela fé e não por qualquer mérito humano advindo da virtude moral ou da prática de boas obras. Segundo Lutero, essa é a mensagem central das Escrituras, a qual está acima de qualquer autoridade e concílio da igreja.

A partir dessa experiência que proporcionou novo modo de viver a fé em Deus, as reflexões teológicas se desenvolveram a fim de atingir uma reforma mais ampla na igreja. O culto e os sacramentos, por exemplo, foram revistos, e mudanças significativas foram realizadas, tanto no que se refere à teologia como à prática. Referindo-se especificamente a Lutero, Woortmann utiliza a expressão “premissa” para se referir àqueles que foram os principais temas da Reforma Protestante:

Seus pressupostos foram basicamente aquelas já postuladas por Wycliff e Huss: a justificação do cristão se dá pela fé, não pelas obras; a crença em Cristo faz de todo cristão um sacerdote; os sacramentos, com exceção do batismo, da Eucaristia e da penitência, são rejeitados; o clero não tem qualquer direito que não tenha a sociedade laica (1997, p. 95).

Como sabemos, mais tarde a penitência também deixará de ser compreendida como sacramento na tradição reformada. Roger Olson, ao refletir e indicar os temas teológicos que marcaram e motivaram o início da Reforma Protestante no século XVI, utiliza a expressão “princípios protestantes” e destaca:

Os reformadores protestantes tinham algumas crenças e objetivos em comum. Três princípios protestantes da maior importância são geralmente identificados como os responsáveis por

diferenciá-los da igreja de Roma e de sua teologia oficial: *sola gratia et fides* (a salvação pela graça mediante a fé somente), *sola Scriptura* (as Escrituras acima de todas as demais autoridades da fé e da prática cristãs) e o sacerdócio de todos os crentes. Cada líder protestante interpretava esses princípios à sua própria maneira, mas todos os compartilhavam e se esforçavam para construir com eles um novo alicerce para o cristianismo (2001, p. 380).

Última característica, a ser destacada aqui, sobre a Reforma desencadeada por Lutero é que ela se deu mediante a sua atuação no ambiente acadêmico, ou seja, por meio dos estudos teológicos. Lutero era monge agostiniano e muitos valorizam e o consideram como grande pregador, escritor, líder intelectual e reformador da igreja. No entanto, não é enfatizado com a mesma paixão e interesse que Lutero era professor universitário. Aliás, ele possuía o título de Doutor, o que era muito raro na época, embora, a princípio, isso se deu contra a sua vontade, como podemos constatar:

Eu [...], Doutor Martinho Lutero, fui chamado e forçado a ser doutor contra a minha vontade, por pura obediência; desta maneira tive que assumir a função de doutor e prometer que pregaria e ensinaria as minhas sobremodo estimadas Sagradas Escrituras com fidelidade e pureza (Lutero *apud* Ebeling, 1988, p. 11).

Não há como negar que o título de Doutor e a atuação docente fizeram com que Lutero estudasse profundamente a Bíblia nas línguas originais (grego e hebraico) para poder ensinar com fidelidade a Palavra de Deus. Ele se sentia mais competente com o hebraico do que com o grego, e sua dedicação e atenção eram extremamente revestidas de zelo, como percebemos na seguinte afirmação: “Aconteceu muitas vezes que por duas, três ou quatro semanas procuramos e pesquisamos uma única palavra, e assim mesmo nem sempre a achamos. Na tradução de Jó, mestre Filipe, Aurogalo e eu, às vezes, mal concluíamos três linhas em quatro dias” (Lutero *apud* Ebeling, 1988, p. 41).

A docência acadêmica na Universidade de Wittenberg ligada ao ministério da pregação foi fundamental para a experiência pessoal de Lutero, a fim de estabelecer a essência do evangelho diante da sua angústia. É na universidade também que os ideais da Reforma Protestante serão explicados, desenvolvidos e disseminados. Aliás, é importante destacarmos as repercussões ocorridas em tal universidade com a presença de Lutero.

Wittenberg ainda era uma Universidade bem jovem e sem projeção quando Lutero assumiu a cátedra. O príncipe-eleitor da Saxônia, Frederico, o Sábio, a criara 10 anos antes, sobretudo por motivos de rivalidade dinástica, num lugar cujas precárias condições externas não podiam concorrer com as grandes Universidades já ricas em tradição, como as de Viena, Heidelberg, Colônia, Erfurt e outras. No entanto, poucos anos após o início da atividade docente de Lutero, o número de estudantes aumentou vertiginosamente – um acontecimento dramático, do qual se tem viva impressão pelas manifestações registradas em cartas. Em 1519 Lutero relata que o número de estudantes estava aumentando desmesuradamente, como uma enchente, excedendo todas as possibilidades de acomodação. Muitos têm que voltar-se, lê-se em 1520 (Ebeling, 1988, p. 13).

Muitas outras perspectivas podem ser exploradas sobre o contexto da Reforma, a vida e a importância de Lutero para a origem da igreja reformada, bem como as consequências de suas ações e pensamento teológico. Não podemos desvincular, de forma alguma, a relação que existiu entre a sua atividade acadêmica, o seu ensino e pregações e as suas realizações enquanto um dos principais referenciais da Reforma Protestante. A nós cabe valorizar o ambiente e os estudos acadêmicos como meios da presença e da ação do Espírito Santo a nos ensinar, nos capacitar e nos usar para a realização da vontade do Senhor na igreja e no mundo.

No que diz respeito aos principais temas teológicos do pensamento e ensino de Lutero, destacam-se: a teologia da cruz em detrimento da teologia da glória; a teologia da Palavra de Deus, a qual não significa especificamente

a Bíblia; Deus oculto e revelado; a salvação e a justificação pela graça mediante a fé; Lei e evangelho na fé cristã; o sacerdócio de todos os crentes; os sacramentos e a doutrina da Ceia do Senhor, entre outros.

### 3. Temas da Reforma Protestante na atualidade

Conforme já dito, muito se falou sobre a Reforma Protestante do século XVI nos últimos anos, principalmente pela ocasião dos seus 500 anos, tanto da perspectiva histórica como teológica. Depois de tais comemorações e da diminuição na ênfase da data tão significativa, não quer dizer que a Reforma Protestante e seus principais temas caíram no esquecimento ou devam ser menosprezados. Pelo contrário, o testemunho, a reflexão, as contribuições e os desafios em torno da atualização dos principais temas que consolidaram a relevante Reforma da igreja continuam, pois têm a ver com a vida e a fé cristã, muito mais do que com um período histórico da igreja.

Foi com o intento e com a marca de que “a igreja sempre deve se reformar” que se consolidou a igreja cristã reformada no mundo todo, apesar das constantes tentativas de acomodação ou engessamento, seja da teologia, do culto ou da própria igreja.

Pode até parecer repetitivo ou então saudosismo, mas infelizmente temos de nos voltar a alguns temas centrais da Reforma Protestante, os quais já poderiam estar suficientemente assimilados por todos nós, cristãos, e fazer parte da nossa identidade eclesial e testemunho eficaz da nossa comunhão com Deus. Considerando o nosso momento histórico, penso que é importante revisitar brevemente três temas da teologia reformada do século XVI, tendo como base a teologia de Lutero, os quais foram destacados acima por Olson.

O primeiro deles é a salvação pela graça mediante a fé. Esse foi um tema prioritário e de grande importância da Reforma desde o seu início. Segundo Olson: “O âmago e a essência da contribuição teológica de Lutero, portanto, era a salvação como dom gratuito da misericórdia divina pelo qual o ser humano nada pode fazer” (2001, p. 390).

No contexto de Lutero, a igreja romana oficialmente sustentava a salvação pela graça de Deus, ou seja, a iniciativa da salvação do ser humano pecador era proveniente de Deus. No entanto, na prática, o que acontecia era outra coisa. A concepção da “graça habitual” ensinava que a graça de Deus aumentava na vida de uma pessoa batizada na mesma proporção das obras de caridade. Isso fazia com que a graça fosse compreendida, de forma imediata, como uma mercadoria que poderia ser conquistada ou comprada. Essa concepção justificava e estimulava a prática das indulgências e a busca por méritos, a fim de que a graça fosse cada vez maior sobre vivos e também sobre pessoas que já faleceram e poderiam se encontrar no estado intermediário entre o céu e o inferno.

No fundo, o ensino da “graça habitual” indicava que cada pessoa pode e deve contribuir com Deus, mediante esforços próprios, a fim de alcançar a salvação. Nesse sentido, a salvação passava a ser compreendida como recompensa via merecimento próprio. No que se referem à justificação do pecador, as boas obras eram apontadas como a justiça exigida por Deus.

O resultado do ensino da “graça habitual” pode ser descrito de duas maneiras. A primeira gerava angústia, medo e até pavor quando ao ser humano, por mais boas obras que realizasse, em seu coração, diante da santidade e da exigência em satisfazer a justiça de Deus, ainda restava a falta, a dúvida e a mente perturbada devido ao juízo divino: “será que fiz e faço o suficiente para que a graça aumente em minha vida e assim eu possa ser considerado justo e salvo?”. Esse era o pensamento e o sentimento que afligiam profunda e constantemente Lutero, que chegou até mesmo a flagelar o próprio corpo, jejuar até quase morrer de fome, além de dormir no chão frio de pedra em sua cela. O segundo resultado é o do farisaísmo, pois havia aqueles que se orgulhavam de suas realizações, sentindo-se capacitados e merecedores de tão grande graça.

Depois que compreendeu a essência do evangelho e a ação justificadora de Deus em Cristo, Lutero lutou veementemente contra qualquer forma de “graça habitual”, ou seja, contra a capacidade humana de sinceramente amar a Deus para merecer a graça.

Lutero sustentou que era despropositado afirmar que o homem pode com suas forças naturais amar a Deus sobre todas as coisas, preparando-se desta maneira para receber a graça. Ao invés disso, é característica do homem natural o amar-se a si mesmo e ao mundo, e opor-se a Deus. A graça precede a boa vontade, e para que alguém possa fazer o bem é preciso que se torne bom primeiro (Hägglund, 1999, p.182).

“Tornar-se bom primeiro” para fazer o bem só é possível pela graça de Deus, na compreensão de Lutero. É a graça de Deus que transforma o que somos e quem somos. Somente da graça pode vir o bem na vida humana, isto é, como fruto da salvação. O ser humano, em si e por si, não tem a capacidade de “tornar-se bom”, pelo menos no que diz respeito a ser merecedor da salvação. É por isso que a salvação do ser humano pecador se dá tão somente pela graça de Deus, manifestada em Cristo Jesus. Nesse tema, a ênfase cristológica foi bastante acentuada em Lutero.

Aos poucos, Lutero vai se desprendendo da teologia em que fora educado, baseada na “graça habitual”, e vai sendo esclarecido no evangelho de Cristo. É como se um movimento dentro de si fosse ocorrendo, compreendido como ação do Espírito Santo. No estudo da Bíblia, em sua angústia e incerteza, devido ao aumento do senso da pecaminosidade humana, ele começou a pensar que não era bom e justo o suficiente, mas Cristo sim. Para ele, a cruz é lugar em que nos deparamos com a graça de Deus, porque nela se dá a bondade e a retidão de Cristo em detrimento do pecado e da iniquidade do ser humano. Na cruz de Cristo temos o pleno benefício de Deus por meio da fé, do crer e do se entregar a isso. Portanto, salvação e justificação andam de mãos dadas na teologia de Lutero.

A contribuição mais conhecida de Lutero à teologia é a doutrina da justiça ou da “justificação pela graça mediante a fé somente”. A justificação é o ato pelo qual Deus declara que uma pessoa está em um relacionamento certo com ele, ou seja, justo. Lutero considera que este era o âmago da soteriologia, e a soteriologia, o âmago de toda teologia. Para ele, “a doutrina da justificação

não é apenas mais uma doutrina; é o artigo fundamental da fé, pelo qual a igreja se firmará ou cairá e do qual depende toda a doutrina” (Olson, 2001, p. 399).

Se considerarmos que o tema da justificação pela graça mediante fé é um dos elementos fundamentais que compõe a salvação cristã e que ele anula toda a pretensão humana de salvação por méritos, seja por obras, seja pela compra de indulgências, então é possível afirmar que, de fato, esse foi o principal tema da Reforma Protestante iniciada por Lutero.

É impressionante como ainda existem muitos cristãos em nossos dias que preferem a salvação pelas obras, pelo autossacrifício, pelo legalismo e até pela nova versão das compras de “indulgências”, a fim de se sentirem aceitos por Deus e merecedores de tão grande graça. É impressionante que cristãos prefiram confiar em si mesmos, nas suas experiências, conquistas e conclusões doutrinárias em vez de tão somente crer na ação redentora do Deus Pai, Filho e Espírito Santo e entregar-se a ela. Talvez seja pelo fato de ser mais fácil e gratificante, para o ego humano, confiar em si mesmo do que, completa e definitivamente, na obra de Deus em Cristo Jesus.

No entanto, confiar em si mesmo e nos próprios méritos para a salvação, sejam eles morais ou doutrinários, relativiza a suficiência do sacrifício de Jesus Cristo na cruz em nosso favor e faz do evangelho um peso, cobrança constante, vigilância para não cair em pecado e insegurança total, tal como Lutero, em seus pensamentos, devido à sua condição de pecador. É interessante a percepção de Tillich ao apontar que a justificação do pecador por Deus, em Cristo, não se dá apenas na dimensão ética religiosa, mas também na dimensão do pensamento e da reflexão teológica, ou seja, a justificação pela graça mediante a fé está acima das nossas teologias e doutrinas: “Eu mesmo desenvolvi nesses anos a ideia de que o princípio da justificação pela fé refere-se não apenas à vida ética religiosa, mas também à vida intelectual religiosa. São justificados pela fé não apenas os que pecam, mas também os que duvidam” (Tillich, 1992, p. 16).

Nunca será demais refletir, duvidar teologicamente, pregar e ensinar sobre a graça de Deus, pois somente ela poderá, de fato, libertar, salvar e



conceder a plena alegria e gratidão a Deus por tão grande feito em nosso favor. Nela é que reside o verdadeiro evangelho de Cristo.

O segundo tema a ser destacado aqui é a autoridade das Escrituras e, relacionado a ela, o seu livre exame e a integridade na pregação da Palavra de Deus. Antes de mais nada, é preciso destacar o grande valor que Lutero dava à Escritura em sua reflexão e produção teológica. Conforme Ebeling:

[...] na verdade desde os mais antigos documentos de seu trabalho teológico, vemos Lutero dedicado praticamente só à Bíblia. Para ele, teologia se resume em ser interpretação das Sagradas Escrituras. Para ele, esta tarefa se fundia completamente com a questão de como estaria ele diante de Deus, que era a pergunta que o preocupava (1988, p. 76).

Como já afirmado anteriormente, um dos pontos centrais da Reforma Protestante é o *Sola Scriptura*. Essa breve expressão aponta para a autoridade suprema ou absoluta das Escrituras, resultando do fato de que elas estão acima de todas as decisões conciliares, doutrinas e autoridades eclesiásticas, ou seja, acima até mesmo da autoridade papal. Essa concepção provocou verdadeira revolução na reflexão teológica e na forma de ser da igreja, sendo amplamente incentivada por Lutero e pelos demais reformadores.

Como consequência da autoridade das Escrituras, uma das ações mais relevantes dos protestantes e reformadores foi colocar a Bíblia nas mãos dos membros da igreja e de todos que tivessem interesse em sua leitura, o que até então não era permitido. Lutero, por exemplo, trabalhou incansavelmente na tradução da Bíblia para o alemão, como indica Lane:

[...] a autoridade das Escrituras se manifesta em toda doutrina e exposição bíblica desenvolvida pelos reformadores. Muitos deles eram linguistas e se dedicaram ao estudo minucioso do texto bíblico nas línguas originais. O próprio Lutero se dedicou à tradução da Bíblia para o alemão a fim de que todas as pessoas, e não só o clero, pudessem ler a Bíblia (2017, p. 25).

Outra consequência importante foi a liberdade na leitura e interpretação das Escrituras, mediante a iluminação do Espírito Santo. No entanto, os protestantes e reformadores, com o ensino do livre exame das Escrituras, jamais ensinaram a livre interpretação. Uma coisa é bem distinta da outra. Eles não ensinaram, por exemplo, que toda e qualquer interpretação que se faz das Escrituras é correta, legítima e válida, mas ensinaram e estabeleceram fundamentos e cuidados na leitura e na compreensão da Bíblia como Palavra de Deus.

Há três critérios que Lutero utilizou em seus estudos e em seu livre exame das Escrituras. O primeiro é a perspectiva cristocêntrica da Bíblia, capaz de nos afastar da interpretação legalista e “entusiasta”. Nesse sentido, é oportuna a palavra de Hägglund citando o próprio Lutero sobre esse critério:

Cristo é o centro da Bíblia. “A Escritura deve ser entendida a favor de Cristo, não contra ele; sim, se não se refere a ele não é verdadeira Escritura”. “Tire-se Cristo da Bíblia e que mais se encontrará nela?”. Para se compreender a Palavra o essencial é aceitar as promessas do evangelho pela fé. Faltando a fé, a Palavra divina não pode ser entendida corretamente. Com isso, Lutero afastou-se da interpretação legalista da Bíblia, que encontra na Escritura uma coleção de diferentes doutrinas e ordenanças, e do conceito “entusiasta”, intimamente relacionado com a outra, e cujos adeptos reivindicam possuir “a Palavra interna” como norma da interpretação da Bíblia (1999, p.187).

Outros dois fundamentos no livre exame das Escrituras são: o entendimento da Bíblia por si mesma e o testemunho interno do Espírito Santo. Isso significa que a Bíblia deve ser estudada com seriedade e amplamente conhecida pela pessoa que a lê. Não basta uma leitura superficial e espontânea, é preciso muita dedicação e desejo ardente de se aprofundar em seu conteúdo, avaliando inclusive os métodos utilizados para a interpretação. Além disso, a Bíblia é um meio pelo qual a Palavra de Deus chega até nós. Lutero não a compreendia direta ou automaticamente como Palavra de Deus. Na sua leitura e no seu estudo, dependemos da iluminação do

Espírito Santo a nos revelar Sua Palavra. Essa também foi a compreensão dos demais reformadores. Pode parecer estranho para nós o que Olson nos apresenta, em breves palavras, sobre as considerações de Lutero em relação à Bíblia e à Palavra de Deus:

Lutero não se limitou a equiparar a Palavra de Deus com a Bíblia. Contudo, não relegou, tampouco, a Bíblia a uma categoria inferior ou menos importante. Nós só conhecemos e ouvimos o evangelho por meio da Bíblia, que é o instrumento escolhido por Deus e usado pelo Espírito Santo para trazer Jesus Cristo até nós e nos ensinar o evangelho. Para Lutero, a Bíblia é o berço no qual Cristo se encontra. Mas a Bíblia não é Deus, nem Jesus Cristo e nem o evangelho. Estes estão acima do livro e o valor do livro encontra-se exclusivamente no fato de Deus usá-lo para instruir o povo (2001, p. 395).

Esses são, portanto, os três critérios, apresentados de maneira muito breve, a serem utilizados na leitura e no livre exame das Escrituras. O aspecto normativo da Bíblia e a alta valorização dela por Lutero fizeram com que ele fosse reconhecido como *teólogo da Palavra*. Para ele, todo o trabalho e empenho do teólogo ou teóloga estão atrelados à compreensão correta das Escrituras Sagradas. Ele mesmo disse: “Nas Escrituras Sagradas, o melhor é distinguir o Espírito da letra, pois é isso que torna alguém verdadeiramente teólogo” (Lutero *apud* Ebeling, 1988, p. 78).

É possível que o “livre exame das Escrituras” faça com que, em nossos dias, a maioria das pessoas e líderes considere a sua interpretação como certa, a mais correta e, por isso, definitiva. Certo comodismo e falta de critérios na prática do “livre exame das Escrituras” abrem a possibilidade para cada um interpretar, ensinar e pregar a Bíblia de acordo com a sua preferência e intenções. Para os reformadores, isso significa que não é toda e qualquer interpretação que é correta, legítima e válida, gerando conflitos e divisões entre pessoas e igrejas. E isso é tão sério que devemos ter o máximo de cuidado para não “violentar as Escrituras”, tal como indica Ebeling em seus estudos sobre Lutero:

Ela tem [a Bíblia], como um adágio anterior a Lutero caracterizava esta problemática hermenêutica, “um nariz de cera”, isto é, sua face pode ser modificada ou desfigurada desta ou daquela maneira por interpretações arbitrárias. É preciso dedicação excepcional para não violentar as Escrituras a partir de aspectos isolados, mas para apreendê-las em sua única linha básica (1988, p. 77).

Atualmente, não é difícil perceber, em nosso contexto, que a Bíblia tem sido “violentada”. Muitos absurdos são ensinados e há muitas pregações equivocadas tendo as Escrituras como ponto de partida. A começar por pastores, pastoras e líderes cristãos, precisamos zelar pela leitura, estudo e interpretação da Bíblia, a fim de que haja integridade na pregação e no ensino da Palavra de Deus.

O terceiro e último tema que queremos destacar aqui é o do sacerdócio universal de todos os crentes, o qual tem sido muito estudado e falado em nossos dias. Basicamente, o sacerdócio na Bíblia está relacionado a dois principais assuntos: o pecado na vida humana e a necessidade de perdão e reconciliação com Deus. Para fazer a mediação entre Deus e o pecador, existe alguém separado e capacitado para oferecer sacrifícios. Essa é a principal razão de ser de um sacerdote: oferecer sacrifícios a Deus em favor do povo ou da pessoa. Nesse sentido, o sacerdote é aquele que intercede a Deus, suplica o perdão e visa à restauração da aliança e da comunhão com Ele. Hughes destaca muito bem a função mediadora que o sacerdote tem.

É a pecaminosidade universal do homem que torna necessário um sacerdócio que ofereça sacrifícios. Os sacrifícios oferecidos realizam ou simbolizam os meios para a reconciliação entre o homem pecador e o seu Criador santo. A função do sacerdócio, portanto, é uma função mediadora (1998, p. 327).

No Novo Testamento, a vida e a morte de Jesus na cruz são concebidos como sacrifício único, perfeito e suficiente para o perdão de todos os nossos

pecados. Ele passa a ser compreendido tanto como o cordeiro sacrificado quanto o sumo sacerdote de todos os que creem nele. Ele é o caminho, a verdade, a vida e, assim, o único mediador entre nós e Deus. A bênção que recebemos de Cristo e em Cristo se dá no fato de nos tornarmos sacerdotes, isto é, termos livre acesso a Deus por seu intermédio e nele também recebermos o perdão dos nossos pecados. Aliás, como sumo sacerdote, Jesus Cristo também intercede por nós perante Deus.

A compreensão mostrada acima fez com que surgisse a concepção de que todos os crentes, em Cristo, ocupam o lugar privilegiado de sacerdotes e, com isso, não precisam mais da mediação ou intervenção da igreja e de ninguém, a não ser de Cristo, para o perdão dos pecados, reconciliação e comunhão com Deus. Isso é fruto da graça divina em Cristo Jesus. Essa concepção provocou uma verdadeira reformulação nos relacionamentos entre cristãos, na compreensão dos sacramentos e sua importância na vida cristã, bem como na relativização do clero e na razão de ser da igreja. Nas palavras de Olson:

O sacerdócio de todos os crentes tem dois significados. Primeiro, todos os verdadeiros crentes em Jesus Cristo podem recorrer diretamente a Deus em súplica em favor dos outros, bem como de si mesmos. Segundo, nenhuma condição espiritual especial coloca os ministros acima do resto do povo de Deus para exercer domínio sobre ele (2001, p. 402).

O resultado do sacerdócio na vida do cristão jamais deve ser de superioridade ou de orgulho. Na verdade, o que deve transparecer na vida do cristão, pelo fato de ser considerado sacerdote, é a gratidão, antes de qualquer outra coisa. Hughes destaca muito bem esse resultado do seguinte modo:

Permanece, no entanto, um sacerdócio que pertence àqueles que, pela fé, foram unidos com Cristo. Costuma-se chamá-lo “o sacerdócio de todos os crentes”. É por isto que Pedro descreve os cristãos como “sacerdócio santo” cuja função é “oferecer sacrifícios espirituais, agradáveis a Deus por intermédio de

Jesus Cristo” (1Pe 2.5; cf. v. 9). Esses sacrifícios espirituais não são, de modo algum, sacrifícios de redenção, mas sacrifícios de gratidão a Deus pelo sacrifício de Cristo, o único sacrifício redentor totalmente suficiente, quando Ele Se ofereceu no Calvário por nós, pecadores (1998 p. 329).

Como indivíduo, todo cristão é um sacerdote. Esse é um dos significados da vida cristã. Cada cristão pode desfrutar da graça divina na obtenção do perdão, do acesso direto a Deus por meio da mediação de Cristo e do desfrute da comunhão com Ele. O sacerdócio de todos os crentes não elimina a importância do pastor ou pastora na igreja. Tais ministros são separados por Deus e preparados para interpretar e ensinar a Sua Palavra, bem como ser exemplo de servo a toda a comunidade. O erro está no pastor ou pastora “sentir-se” mais importante que os demais membros da igreja e, com isso, assumir uma espécie de “sacerdócio único” na comunidade.

Em termos práticos, que grande privilégio é sermos considerados e termos a capacidade de um sacerdote. Ter livre acesso a Deus, arrepende-se e pedir perdão pelos pecados cometidos diretamente a Ele, orar e interceder sem precisarmos de mediadores humanos, tanto pessoais como institucionais. Nosso único e suficiente mediador é Cristo Jesus, nosso sumo sacerdote. Como é confortante saber que o sacerdote eclesiástico, seja padre, pastor ou pastora, não tem mais privilégios que qualquer membro da igreja diante de Deus. Todos têm os mesmos deveres em relação a Ele. Todos estão na igreja para servir e serem servidos, abençoar e serem abençoados, ninguém é maior ou melhor que ninguém, pois todos estão na mesma condição na presença de Deus, apesar de ministérios distintos.

No contexto do século XVI, na Reforma Protestante, esse tema teológico significava a valorização dos membros “sem estudo” e inferiorizados em detrimento de toda a superioridade do clero estudado e hierarquizado. É importante sempre destacar que esse tema não é somente um estado, mas também uma função, que resulta no serviço ao próximo.

## Considerações finais

Como dito no início, a Reforma Protestante sempre será um referencial para todos nós cristãos. Com os reformadores, ainda aprendemos lições preciosas para a nossa vida cristã, bem como para o nosso modo de ser igreja de Cristo. É certo que não devemos “parar” ou tão somente reproduzir as reflexões e perspectivas da Reforma Protestante do século XVI. Nós estamos no século XXI e, para sermos fiéis à proposta dos reformadores, precisamos continuar reformando a nossa vida e a igreja de Cristo. Nosso desafio é o temor a Deus e, com isso, o mesmo apreço e dedicação de homens e mulheres que lutaram para que, no final das contas, prevalecesse, acima de tudo e de todos, a rica e vivificadora mensagem do evangelho. Assim, continuemos estudando e atualizando os temas da Reforma à luz dos nossos dias, bem como refletindo sobre eles e, desse modo, sejamos edificadas e usadas por Deus.

## Bibliografia

- EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- LANE, William. “As Escrituras, ontem e hoje, como centro da Reforma”. In: *Revista Ultimato*: “a Reforma. 500 anos. Por que é importante lembrar”. Viçosa: Editora Ultimato, jul./ago. 2017.
- HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 6ª ed. Porto Alegre: Editora Concórdia, 1999.
- HUGUES, P. E. “Sacerdócio”. In: ELWELL, Walter A. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- OLSON, Roger. *História da teologia cristã. 2000 anos de tradição e reformas*. São Paulo: Editora Vida, 2001.
- TILLICH, Paul. *A era protestante*. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992.
- WOORTMANN, Klaas. *Religião e ciência no renascimento*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

# A IMPORTÂNCIA DA BÍBLIA PARA A IGREJA

Marcos Paulo Monteiro da Cruz Bailão <sup>1</sup>

*A Bíblia está no centro da vida das igrejas herdeiras da Reforma do século XVI, pois ela é considerada Palavra de Deus. Neste artigo se discute o significado e o alcance dessa expressão para o povo de Deus na atualidade. O que significa dizer que a Bíblia é uma palavra de Deus dentre outras e qual a sua importância para a igreja de hoje como texto paradigmático da fé e da vida.*

## Palavras-chave:

Bíblia, igreja, Palavra de Deus, hermenêutica.

---

<sup>1</sup> Marcos Paulo M. da C. Bailão é pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, na cidade de Santos/SP, doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e professor da FATIPI na área de Bíblia, em Antigo Testamento.



## Introdução

No segundo domingo de dezembro se comemora no meio evangélico brasileiro o “Dia da Bíblia”. No ano de 2017, tal comemoração ganhou até um sentido maior pelo fato de celebrarmos os 500 anos da Reforma Protestante, movimento que muito valorizou as Escrituras Sagradas ao afirmar serem elas o que normatiza a vida da igreja e dos fiéis. Em 2018, outro motivo significativo, comemoramos os 70 anos da Sociedade Bíblica do Brasil, ministério de importância ímpar na distribuição de Bíblias no Brasil e que, para orgulho nosso, tem um presbiteriano independente ocupando a sua presidência e muitos outros colaborando em diversos de seus setores<sup>2</sup>.

No entanto, parece ser evidente que a igreja tem diminuído a relevância que o livro sagrado ocupa na sua vida. Um fato notório, que exemplifica essa situação, é que muitas igrejas evangélicas têm acabado com a Escola Dominical e a substituído por reuniões de cânticos ou outras atividades. Nada contra a música e tais reuniões, mas a Escola Dominical é um espaço privilegiado para o estudo da Bíblia, entre outras coisas, e a sua substituição por outras atividades significa uma perda muito grande para a vida da igreja. Se nosso povo estudasse mais as Escrituras, teríamos muito menos problemas na igreja.

O que, então, é a Bíblia e qual o seu significado e importância para a vida da igreja? É sobre isso que gostaríamos de tratar a seguir.

### 1. A Bíblia como Palavra de Deus

A definição mais comum que temos dos livros sagrados é a afirmação que fazemos de que eles, em seu conjunto, constituem a Palavra de Deus. Isso quer dizer que a Bíblia não veio a ser escrita apenas pela vontade humana, mas homens e mulheres movidos pelo Espírito Santo a escreveram (2Pe 1.20-21). O texto bíblico citado realça uma importante verdade: a de que as Escrituras vieram a existir pela participação tanto divina quanto humana. Há quem despreze a participação divina e veja esses escritos como simples textos

---

<sup>2</sup> O presidente da Sociedade Bíblica do Brasil a que o autor se refere é o Rev. Assir Pereira.

humanos. Há também quem despreze a participação humana, compreendendo esses textos como unicamente divinos, como se tivessem sido quase que ditados por Deus.

Schleiermacher elaborou uma metáfora muito útil para entendermos a Bíblia como produto ao mesmo tempo divino e humano. Ele se baseia no prólogo do Evangelho de João que chama Jesus de Palavra de Deus (Jo 1.1). Ele lembra que Jesus é o próprio Deus que se fez gente, homem. Para se fazer humano, Jesus não deixou de ser verdadeiro Deus, porém viveu como verdadeiro homem, experimentando todos os sofrimentos e alegrias, todas as carências e satisfações. Jesus trouxe Lázaro da morte, mas sentiu fome, sede e angústia. Assim também a Bíblia só pode ser verdadeiramente divina por ser verdadeiramente humana. Só pode ser Palavra de Deus porque é, ao mesmo tempo, palavra de homens e mulheres. Ela reflete a mais sublime sabedoria divina e, ao mesmo tempo, a ignorância humana; fala da mais intensa vontade de Deus e expressa os desejos mais fortes dos seres humanos; fala da perfeição divina através dos instrumentos e dos erros das pessoas e dos povos.

As Escrituras Sagradas se mostram também influenciadas ao mesmo tempo pelo divino e pelo humano no processo de canonização. Esse processo foi lento, demorou séculos, mas um fator decisivo na escolha dos livros que foram considerados inspirados por Deus foi o uso que a igreja fazia deles, ou seja, se eram utilizados pelo povo em suas reuniões e celebrações, se eram lidos e estudados, se eles eram base para ensinar o povo de Deus. Portanto, o povo teve papel decisivo na escolha dos livros canônicos.

Assim como Jesus era, ao mesmo tempo e inseparavelmente, todo divino e todo humano, as Escrituras Sagradas também são, na sua totalidade, Palavra de Deus e palavra de gente humana. Há quem queira entender diferente e separar o que seria divino do que seria humano: o que seria Palavra de Deus do que seria palavra de homens e mulheres. Mas aí surge um grande problema: qual é o critério para fazer essa separação? As pessoas não podem usar a sua razão ou preferência para fazer a sua escolha, para determinar o que venha a ser Palavra de Deus ou não. Suas escolhas estarão sempre dependentes de suas condições temporais, sua compreensão limitada da

realidade, enquanto a Palavra de Deus tem fundamentos que são eternos.

Outro indicador de que as Escrituras como um todo são Palavra de Deus está no fato de que, quando foi escrita a carta em que se encontra o texto citado, 2 Pedro, o Novo Testamento ainda não havia sido totalmente composto. Considerando ainda que os primeiros cristãos faziam uso dos livros do que veio a ser o Antigo Testamento, a referência na passagem citada não é aos escritos cristãos, mas aos de origem judaica. Isso é importante ressaltar, pois há muitos que conferem ao Antigo uma autoridade menor do que ao Novo Testamento.

## 2. A Bíblia: uma Palavra de Deus

Uma questão importante a se considerar quando falamos que a Bíblia é Palavra de Deus consiste em reconhecer que ela não é única, nem a mais importante, nem a última Palavra de Deus. Expliquemos melhor.

A Bíblia não é a única Palavra de Deus. Em Hebreus 1.1, lemos: “Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras [...]”. A Bíblia nunca afirmou ser ela a única maneira pela qual Deus se revelou ao ser humano. Ao contrário, ela indicou diversas formas no passado pelas quais o Senhor se comunicou ao ser humano, como teofanias, profecias, ensino da sabedoria e até pela própria natureza, entre outras formas. O mesmo Senhor continua falando até hoje de diversas formas, inclusive pela proclamação da Palavra. Por isso, nem no passado e nem hoje, a Bíblia é a única expressão da Palavra de Deus.

A Bíblia também não é a mais importante Palavra de Deus, pois que o ápice da revelação divina foi a encarnação de nosso Senhor Jesus Cristo. Ele, como já foi dito, é a Palavra de Deus por excelência, dado que Ele é a “perfeita expressão” da pessoa do Pai, a “imagem visível do Deus invisível”. E havemos de entender que a Bíblia testemunha Jesus Cristo, mas não é o próprio Jesus. Por isso, embora ela seja um relevante instrumento de revelação do Pai a nós, aos seres humanos, ela não é a mais importante revelação de Deus.

A Bíblia também não é a última Palavra de Deus ao ser humano. Durante

todo o processo pelo qual a Bíblia foi escrita, colecionada e canonizada, o Senhor falava ao povo de muitas outras formas, como já foi dito. Após todo esse processo ser concluído, Ele continuou revelando a sua vontade e continua a fazê-lo até hoje. A Palavra de Deus acontece na história, e, ao longo do tempo, muitos novos desafios foram surgindo, desafios para os quais Deus não havia demonstrado seu querer, simplesmente pelo fato de que antes não existiam. E não somente quanto aos novos problemas, Deus continuou a se manifestar em relação ao pecado, morte, salvação, perdão, comunhão, vida, paz etc. Problemas antigos do ser humano, mas que sempre e de novo pediam a Palavra do Senhor a seu respeito.

Se a Bíblia não é a última Palavra do Senhor, como de fato não é, igualmente é certo dizer que depois dela não surgiu nenhuma revelação maior que ela e para a qual ela mesma não fosse um paradigma, não surgiu nada que não fosse por ela normatizado. Ela serve de cânon, isto é, de medida para avaliar se o que surge é ou não revelação de Deus.

Se o povo de Deus hoje se comportasse como os irmãos de Bereia (At 17.11), conferindo se o que é anunciado está de acordo com o que ensinam as Escrituras Sagradas, certamente muitos, se não a maioria, dos problemas da igreja não existiriam. A Bíblia tem caráter normativo.

### 3. O caráter normativo da Bíblia

O fato de que a Bíblia é o instrumento para avaliar se o que é pregado ou ensinado é ou não Palavra de Deus, não significa que, como acontece com fundamentalistas, devamos obedecer acriticamente e literalmente todas as ordenanças que estão no livro sagrado, como se elas fossem expressamente a vontade de Deus.

Jesus deu grande exemplo disso quando tratou do divórcio (Mt 19.4-9). Jesus diz claramente que a vontade de Deus não é o divórcio, porém, por causa da dureza do coração das pessoas – a sua condição humana, inclusive pecaminosa –, Moisés (ou a Lei) permitiu o divórcio. Ora, não podemos imaginar que as gerações seguintes, inclusive a nossa, sejam de

algum modo melhor que a dos antigos ou menos pecadora. As gerações após Moisés, e até nós, continuam sofrendo com a mesma dureza de corações. O divórcio continua não sendo a vontade de Deus, mas, por causa de nossa condição, surgem situações em que é menos vontade de Deus, ainda que tal condição permaneça.

Novas demandas temporais nos chamam a atenção para novos desafios ou novas posturas que nos fazem ler a Bíblia de modo diferente do qual se fazia antes. Por exemplo, podemos citar o texto de Gênesis 1.27-28. Até meados do século XX, esses versículos eram entendidos como tendo a natureza sido criada para prover o ser humano, homens e mulheres, de todo o desfrute que ela poderia oferecer. A criação fora feita para servir ao ser humano. Com a crise ecológica percebida a partir da metade do século passado, passamos a perceber esses mesmos textos como a designação do ser humano para ser responsável pelo cuidado do restante da criação.

O Senhor, através do seu Santo Espírito, nos ilumina para entendermos não a letra da lei, pois essa mata, mas o espírito, o conteúdo, a Palavra de Deus, expresso nos textos sagrados, pois esse é que traz vida (2Co 3.6).

## 4. O uso da Bíblia na igreja

Nem sempre foi assim. A Reforma foi um movimento que valorizou e popularizou a Bíblia. Tanto Lutero quanto Calvino produziram importantes obras de estudo e comentário dos livros bíblicos. Além disso, os reformadores se empenharam em colocar as Escrituras ao alcance do povo. Porém, logo em seguida, esse cenário mudou radicalmente.

A geração de teólogos conhecida como Ortodoxia Protestante, que seguiu a doutrina dos reformadores, colocou a Bíblia numa posição de subserviência à Teologia Dogmática. As citações bíblicas eram extraídas sem qualquer preocupação de análise do seu contexto, autoria, época etc., apenas para dar apoio aos dogmas e doutrinas das igrejas protestantes e reformadas em oposição aos da Igreja Católica Romana.

A partir do século XVII, a Teologia Bíblica alcança uma nova posição,

desvinculada da Dogmática. Essa disciplina passou a ter vida própria. Não existia mais para confirmar as doutrinas da igreja, mas para extrair do texto os seus ensinamentos e, se necessário, corrigir os dogmas da igreja. Não era mais a Teologia Dogmática que oferecia a forma para o entendimento das Escrituras, mas a análise do texto bíblico, a exegese, que corrigia, se fosse necessário, os dogmas da igreja.

Hoje a Bíblia é a base a partir da qual medimos e construímos a nossa vida individual e a vida do povo de Deus. Ela é o referencial pelo qual julgamos o mundo e as suas instituições. Dela vêm os valores e promessas pelos quais construímos nossas esperanças.

## 5. O estudo da Bíblia hoje

Desde a Reforma que, a cada dia, os estudos bíblicos vêm se constituindo numa tarefa mais complexa. As descobertas arqueológicas, o aprofundamento das ciências da linguagem, o avanço do conhecimento histórico e sociológico têm aberto muitos novos caminhos na compreensão do ensino das Escrituras. No entanto, nas questões mais essenciais, ele continua sendo muito simples.

Costumo comparar o estudo da Bíblia com o mar. Quem contempla o oceano de fora, da praia, tem uma bela visão da superfície aquosa, das suas ondas e de seu movimento. Quando chega à beirada, a pessoa consegue perceber melhor o movimento da maré e a existência de alguns seres, como os pequenos crustáceos. À medida que vai entrando na água, a pessoa percebe que por baixo da superfície há vida. Por fim, quando a pessoa, com algum equipamento, mergulha nas suas profundezas, vem a conhecer criaturas que antes não imaginava que existissem, até mesmo monstros. E à semelhança da Bíblia, ninguém, até hoje, alcançou os lugares mais profundos para conhecer o mistério que esses locais escondem.

Alguém, então, há de perguntar se a igreja pode conhecer esses mistérios escondidos nas profundezas das páginas bíblicas sem as ferramentas de um especialista. Pode a igreja conhecer os ensinamentos escondidos no âmago dos textos sagrados?

A princípio, voltamos a afirmar que nas questões mais importantes, nos ensinamentos mais vitais, a Bíblia é extremamente clara e simples. À medida que se busca mais profundidade, são necessárias ferramentas às quais nem sempre o povo em geral tem acesso, tais como conhecimento das línguas bíblicas, da geografia, dos contextos histórico e social etc. Mas pastores e pastoras, pelo menos em tese, têm esse conhecimento e devem colocá-lo a serviço do povo de Deus. Nossa igreja é muito zelosa quanto ao domínio das ferramentas de estudo da Bíblia na formação de seus pastores e pastoras. Sendo assim, pastores e pastoras têm a obrigação de colocar esse conhecimento a serviço desse povo. O povo de Deus é o intérprete das Sagradas Escrituras, e pastores e pastoras estão a seu serviço para que ele o faça com fé, humildade, seriedade e competência.

## Considerações finais

Hoje ouvimos falar de muitas coisas relevantes para a vida da igreja: avivamento, crescimento, revitalização e tantas outras propostas de suma importância para o povo de Deus. Porém, não se pode esquecer que, historicamente, no cerne de todos os movimentos que mudaram positivamente a caminhada do povo de Deus no mundo, estava o resgate do estudo sério e comprometido da Bíblia.

Que o Senhor, através das suas Escrituras Sagradas, transforme a vida do seu povo mais uma vez.

## Bibliografia

- ALSTON Jr., Wallace M. & WELKER, Michael (ed.). *Reformed theology: identity and ecumenicity*. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2003.
- BRAATEN, Carl E. & JENSON, Robert W. (ed.). *Reclaiming the Bible for the church*. Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1995.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa*. Santo André/São Paulo, Academia Cristã/Paulus, 2014.
- MCKIM, Donald (ed.). *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo, Pendão Real, 1998.

# O PRINCÍPIO DA SOLA SCRIPTURA NA REFORMA PROTESTANTE E HOJE

Marcelo da Silva Carneiro <sup>1</sup>

*A Bíblia é considerada ainda hoje como o livro por excelência da fé cristã, especialmente entre protestantes históricos e evangélicos. Entretanto, a forma como ela tem sido lida aponta distorções e incompreensões a respeito da maneira adequada de interpretá-la. Neste artigo são trabalhados aspectos históricos a respeito da maneira como os reformadores lidaram com as Escrituras, num processo de superação da leitura vinculada à Tradição da Igreja Romana. Como princípio fundamental, a Sola Scriptura, uma maneira que inovou e ao mesmo tempo manteve princípios do cristianismo. A partir dessa concepção, pretende-se aqui apontar possibilidades de leituras atuais tendo como perspectiva a Sola Scriptura para o nosso tempo.*

## Palavras-chave:

Bíblia, Reforma Protestante, Hermenêutica, Ecumenismo, Ortodoxia

---

<sup>1</sup> Marcelo da Silva Carneiro é pastor da Igreja Metodista, doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e professor da FATIPI na área de Bíblia, Novo Testamento.



## Introdução: a Bíblia no Renascimento

Na qualidade de registro do testemunho fundante das primeiras comunidades, a Bíblia possui incontestada normatividade para a fé cristã. Exerce a função de “cânon”, Sagrada Escritura, Palavra de Deus. Garante a identidade cristã através dos tempos, colocando os parâmetros para autenticidade evangélica. A teologia cristã necessita de embasamento bíblico. A autoridade da Bíblia repousa sobre sua “originalidade”, implícita em sua natureza profética e apostólica. [...] São essas as certezas consensuais de todas as Igrejas. A Bíblia une os cristãos e lhes imprime o perfil da fé (Brakemeier, 2008, p. 78-79).

A epígrafe de Gottfried Brakemeier acima, mais com jeito de citação, será nosso ponto de partida para refletir sobre o lugar das Escrituras Sagradas na Reforma Protestante. A Bíblia exerce um enorme fascínio no mundo cristão, tanto no ocidente quanto no oriente. Em grande parte, esse fascínio pelo artefato em forma de livro é resultado da Reforma Protestante, bem como do início da impressão em série na máquina de Gutenberg. Foi o primeiro livro da revolução da imprensa, a qual pode ser considerada a principal invenção para o salto de conhecimento e da pesquisa científica.

Os humanistas do século XVI, ao contrário dos cétricos e acadêmicos de hoje, não enxergavam na Bíblia um inimigo do conhecimento. Pelo contrário, a imagem que se tem do Renascimento é que ele buscou apenas os clássicos “pagãos”, mas não foi bem assim, como afirma Karen Armstrong:

O Renascimento é em geral lembrado por sua redescoberta do paganismo clássico, mas ele teve também forte caráter bíblico, em parte inspirado por um entusiasmo inteiramente novo pelo estudo do grego. Os humanistas começaram a ler Paulo tanto quanto Homero na língua original e haviam considerado a experiência arrebatadora (2007, p. 155).

Qual foi, então, a relação específica entre essa nova forma de abordar as Escrituras e a Reforma Protestante? De forma mais específica, em que

sentido a Bíblia influenciou o processo da Reforma? É o que o presente artigo pretende responder, pensando em três aspectos principais: o fato de a Reforma ter estabelecido a *Sola Scriptura* como um de seus pilares, a partir da compreensão dos reformadores como Lutero e Calvino, principalmente, o esclarecimento da diferença entre *Sola Scriptura* e fundamentalismo e, por fim, a herança protestante hoje, buscando perceber se o estado atual da pesquisa bíblica pode colaborar com o princípio protestante.

## 1. *Sola Scriptura* como princípio protestante

Os reformadores do século XVI não chegaram a definir em documento as bases gerais e sintéticas como a Reforma ficou conhecida, posteriormente, por meio dos cinco *solae* ou *sola* (*Sola Fide*, *Sola Scriptura*, *Solus Christus*, *Sola Gratia*, *Soli Deo Gloria*). Mesmo assim, é impossível pensar na Reforma sem lembrarmos ou nos referirmos a esses princípios. No caso da Bíblia, o princípio *Sola Scriptura* é o que rege sua leitura pela Reforma, tornando-se um princípio protestante por excelência. Como ele não foi elaborado a partir de nenhum documento específico, precisamos ver como os reformadores usaram a Bíblia a fim de entendermos melhor por que as Escrituras foram tão fundamentais.

### 1.1. Lutero e sua relação com a Bíblia

Anos antes de Lutero pregar suas famosas 95 teses na porta da catedral de Wittenberg, em 1517, ele já adentrara a leitura e investigação das Escrituras, como professor. Na verdade, pode-se dizer que foi justamente por isso que ele se sentiu motivado a apregoar suas teses. De 1513 a 1518, Lutero deu aulas sobre os Salmos e as epístolas de Gálatas e Romanos. Segundo Armstrong: “Lutero foi salvo de seu sofrimento existencial pela exegese” (2007, p. 158). Ele percebeu no estudo desses livros que “era despropositado afirmar que o homem pode com suas forças naturais amar a Deus sobre todas as coisas, preparando-se desta maneira para receber a graça. Ao invés disso, é a característica do homem natural o amar-se a si

mesmo e ao mundo, e opor-se a Deus” (Hägglund, 1999, p. 182).

O que permitiu em muito que Lutero conseguisse tirar essas conclusões foi justamente a maneira como trabalhou com a Bíblia, tanto em termos de forma quanto de conteúdo. Karen Armstrong explica o processo:

Primeiro, Lutero pediu ao responsável pela gráfica da universidade, Johannes Gutenberg, que produzisse um Saltério especialmente para ele, com ampla margem e vastos espaços para anotações. Tinha, por assim dizer, limpadado a página sagrada, apagando a glosa tradicional para começar de novo. Segundo, ele introduziu uma definição inteiramente nova do sentido literal. Por “literal” ele não entendia a intenção original do autor; entendia “cristológico”. “Em toda a Escritura”, afirmou ele, “não há nada além de Cristo, seja em palavras simples ou palavras veladas”. “Tira Cristo das Escrituras”, ele perguntou numa outra ocasião, “e que mais encontrarás lá?” (2007, p. 166-167).

De fato, Lutero usava os quatro sentidos do método hermenêutico medieval: o *alegórico* (espiritual, visando à fé), o *tropológico* (parenético, visando à conduta), o *anagógico* (escatológico, visando à esperança) e o *literal*, que tinha por princípio buscar a informação histórica. Além de dar menor importância aos demais, Lutero mudou a episteme do literal, direcionando-o para Cristo, e passou a ignorar os demais sentidos, quebrando a lógica medieval por uma nova. Desde então, passou a questionar uma série de medidas da Igreja, considerando que ela não era fiel aos ensinamentos e à pessoa de Cristo. O ápice desse processo foram as 95 teses, pois até então o discurso de Lutero tinha ficado restrito ao espaço acadêmico. O que ele fez em 31 de outubro foi ampliar o alcance de sua nova concepção, estabelecendo a autoridade da Bíblia acima da autoridade da Igreja, o que deflagrou o processo da Reforma na Alemanha.

A partir de sua premissa fundamental, Lutero decidiu estabelecer um critério de livros que promovem mais a Cristo em comparação com outros que promovem menos. Com isso, ele criou uma espécie de “cânon dentro do cânon”. Os textos de Paulo tornaram-se os mais importantes, porque

achava que as cartas dele “descreviam a experiência cristã do Cristo ressuscitado muito mais valiosas que os evangelhos sinóticos que eram apenas sobre Cristo” (Armstrong, 2007, p. 159). Também deu mais destaque ao Evangelho de João e à Primeira Epístola de Pedro. Por outro lado, deu menos importância a Hebreus, às epístolas de Tiago e Judas, além do Apocalipse. Aliás, sobre a epístola de Tiago, consta que a chamou de “epístola de palha”, significando que, passada pelo fogo, nada sobraria de seu conteúdo. Lutero não chegou ao radicalismo de um Marcião, mas certamente estabeleceu um modo de ler a Bíblia que hoje seria questionado por muitos. Foi essa, no entanto, sua alternativa para dar atenção maior aos textos em que a graça e a fé em Cristo eram privilegiadas, em detrimento de mandamentos.

O principal tema desenvolvido por Lutero em suas aulas sobre Gálatas foi a “justificação pela fé”, em que fé não é mera crença, mas convicção íntima e plena confiança na ação divina, não havendo nada da parte do ser humano que pudesse melhorar sua condição diante de Deus, apenas o agir de Cristo em seu favor. Daí ele passou a distinguir claramente “Lei” e “Evangelho”. A busca por um autoaperfeiçoamento passou a ser identificado como legalismo. Essa percepção é tão forte entre os protestantes que Paul Tillich chegou a declarar: “a grandeza de todos os legalismos reside em sua seriedade incondicional (que se manifesta inclusive na obediência às leis civis e convencionais). Sua distorção está na pretensão de superar o estado de alienação (pecado) mediante sua obediência estrita à ordem da lei” (2005, p. 373). Eis um legado fundamental de Lutero e da Reforma a partir de um sério exame das Escrituras.

O segundo grande envolvimento de Lutero com a Bíblia se deu em Wartburgo, em 1521, quando foi “sequestrado” por seu protetor, Frederico da Saxônia, devido às possíveis consequências do encontro de Lutero com o clero católico na famosa Dieta de Worms, em que estava presente o imperador Carlos V. Ali, Lutero defendeu sua máxima mais importante: “A Igreja deve sujeitar-se ao testemunho bíblico, e não o contrário”. O rompimento com a Tradição da Igreja, cuja leitura da Bíblia estava determinada, o colocou no rol dos homens mais odiados pelo clero de então. Escondido

num castelo, Lutero passou a se dedicar à tarefa de traduzir a Bíblia dos originais grego e hebraico para o alemão popular. Utilizando o texto grego de Erasmo, Lutero traduziu primeiro o Novo Testamento até 1522. Posteriormente completou a tarefa, traduzindo o Antigo Testamento até 1534. Karen Armstrong fala do legado que Lutero deixou com sua tradução:

Quando Lutero morreu, um entre 70 alemães possuía um exemplar do Novo Testamento vernacular, e a Bíblia alemã de Lutero tornou-se um símbolo da integridade alemã. Ao longo dos séculos XVI e XVII, reis e príncipes por toda a Europa começaram a declarar independência em relação ao papado e a instituir monarquias absolutas. O Estado centralizado foi parte essencial do processo de modernização, e a Bíblia vernacular tornou-se um símbolo da vontade nacional nascente (2007, p. 163).

Assim, pode-se afirmar que, em Lutero, a Bíblia teve um papel primordial, seja no conteúdo, seja na própria forma, pela possibilidade dada de publicá-la na língua falada pelo povo. Para ele, a Bíblia devia ser um “livro popular”. “Cada pessoa deverá estar em condições de formar juízo próprio em assuntos de fé” (Brakemeier, 2003, p. 40). Essa seria uma marca importante da abordagem protestante para a Bíblia, seguida de perto por João Calvino.

## 1.2. A fundamentação bíblica de Calvino nas *Institutas*

A forma como Calvino lidou com as Escrituras também está relacionada com sua biografia. Após sua experiência de conversão ao protestantismo, entre 1532 e 1533, a partir de seus estudos humanistas em Paris, Calvino passou a sofrer perseguição e foi se refugiar em Basileia, lar de Erasmo e do reformador Johannes Oekolampad. Foi ali que começou a produzir seus escritos usando anagramas (como Lucianus), sendo o lugar da produção da primeira edição das *Institutas*, em 1536. E foi ali que se produziu a primeira versão protestante da Bíblia para o francês, também formulada a partir dos

originais hebraico e grego, fugindo do uso do latim como intermediário. Essa passou a ser, a partir daí, a marca das traduções protestantes, aspecto a que o catolicismo aderiu apenas no século XX.

O autor da Bíblia francesa foi Pierre Robert, o Olivétan, primo de Calvino. Segundo Armando Silvestre, “o apelido Olivétan lhe foi dado por ser ele um trabalhador incansável na tradução dessa Bíblia, quando tinha apenas 29 anos” (2009, p. 55). Olivétan se referia à luz do óleo de oliva que iluminava a noite em seu trabalho. Mas Calvino teve atuação marcante nessa Bíblia, o que marcou sua posição definitiva como teólogo reformado. Silvestre registra que:

Calvino foi convidado para colaborar desde a primeira versão; afinal, já se tornara célebre como um dos primeiros escritores de língua francesa. Esse novo fato, em 1535, selava a ruptura de Calvino com a Igreja Católica: ao escrever o prefácio da Bíblia de Olivétan, Calvino oficialmente se deixava reconhecer como adepto da causa protestante (2009, p. 55).

No prefácio, Calvino afirmou a importância de a Bíblia ser escrita na língua do povo, tendência que o protestantismo também deixou como marca na história dos últimos séculos<sup>2</sup>. Com isso, as pessoas tinham acesso ao texto e podiam difundir os ensinamentos bíblicos com mais eficiência. Nesse aspecto, como em diversos outros, Calvino reforça a superioridade da Bíblia em relação à Tradição da Sé.

Calvino fundamentou seu escrito máximo, as *Institutas*, na tradição bíblica. Já na carta escrita ao rei Francisco I, datada de 1º de agosto de 1536, e que acabou iniciando as edições da obra, Calvino vai defender a mudança de paradigma dos reformadores. Ele pede ao rei clemência aos

---

<sup>2</sup> Ao mesmo tempo em que Calvino produzia a Bíblia em francês, os Tudor e Stuart supervisionaram uma tradução para o inglês a partir da Bíblia de Lutero, que depois se tornou a famosa versão King James, reconhecida até os dias de hoje. Por sua vez, o uso da Bíblia no vernáculo pela Igreja Católica só passou a ser uma prática após o Concílio Vaticano II, na década de 1960. Essa demora foi consequência da Contrarreforma e do Concílio de Trento. Isso demonstra como o uso vernacular da Bíblia era uma prática exclusivamente protestante até bem recentemente.

que estão sendo perseguidos, tendo como base que a acusação contra eles não se fundamenta, já que as Escrituras são autoridade superior à Igreja. Em suas palavras:

Quando Paulo quis que toda profecia fosse conformada à analogia da fé (Rm 12.6), estabeleceu uma regra extremamente segura, pela qual deva ser testada a interpretação da Escritura. Portanto, se a doutrina nos é esquadrinhada à base desta regra de fé, nas mãos *nos* está a vitória (Calvino, Livro I, 2003, p. 26).

A partir daí, ele passa a usar as Escrituras como fonte para sua argumentação ao rei, até que ele explicita o princípio de autoridade superior da Bíblia, no tópico denominado “Escritura e Tradição”. Ali, Calvino ataca de forma direta diversas práticas da Igreja Católica, baseando-se no fato de que “nada dessas coisas provam *eles* ser da Palavra de Deus” (Calvino, Livro I, 2003, p. 28) ou, num jargão mais atual, não têm base bíblica. De fato, ele deixa claro para o rei, já na primeira frase do tópico, a primazia do texto bíblico sobre qualquer outra fonte, quando critica o modo como a Igreja Católica tinha abandonado o ensino das Escrituras: “Permitem, com pronta facilidade, tanto a *si mesmos* como aos outros, ignorar, negligenciar, desprezar a verdadeira religião, que foi transmitida pelas Escrituras e que deveria ser mantida constante entre os povos” (Calvino, Livro I, 2003, p. 27).

No desenvolvimento da exposição que ele faz da doutrina protestante, Calvino usa largamente as Escrituras como fonte, fundamentando sua argumentação a partir do testemunho bíblico. No Capítulo IV, do Livro I, no entanto, ele explicita claramente o papel da Bíblia para os protestantes já no título: “Para que alguém chegue a Deus o Criador é necessário que a Escritura seja seu guia e mestra”. No conteúdo, após afirmar a importância da revelação que receberam patriarcas, profetas e, acima deles, o próprio Moisés, Calvino diz que o testemunho deles foi registrado nas Escrituras para ajudar a compreender que Deus não é apenas criador, mas também redentor, papel que Cristo cumpre plenamente. Diante disso, ele argumenta:

Mas, para que nos reluza a verdadeira religião, é preciso considerar isto: que ela tenha a doutrina celeste como seu ponto de partida; nem pode alguém provar sequer o mais leve gosto da reta e sã doutrina, a não ser *aquela* que se faz discípulo da Escritura. Donde também provém o princípio do verdadeiro entendimento: quando abraçamos reverentemente *o* que Deus quis testificar nela acerca de si mesmo. Ora, não só a fé consumada, ou completada em todos os seus aspectos, mas ainda todo reto conhecimento de Deus nascem da obediência à *Palavra*. E, fora de toda dúvida, neste aspecto, com singular providência, Deus em todos os tempos teve em consideração os mortais (Calvino, Livro I, 2003, p. 79).

Desse modo, Calvino estabelece as Escrituras como mediadoras para a verdadeira religião, tirando do clero e da Sé Católica a primazia para essa tarefa. Porém, é importante indicar que Calvino deu ao princípio da busca nas Escrituras um papel mais amplo que Lutero. Karen Armstrong afirma que ele assim como Zwinglio “estavam menos interessados em teologia e mais preocupados com a transformação social e política da vida cristã” (2007, p. 163). Esse era o fruto da formação humanista de Calvino, que também não admitia o “cânon dentro do cânon” de Lutero.

Em relação ao Antigo Testamento, Calvino afirma categoricamente que o povo de Israel tinha a mesma crença e esperança da imortalidade e na vida incorruptível, ainda que num primeiro nível as promessas estejam relacionadas ao domínio da terra física. Mesmo as cerimônias rituais servem “como escadas, através das quais o fiel pode ascender ao céu” (Calvino *apud* Puckett, 1995, p. 39). Assim, ele via o valor espiritual nos textos, mesmo reconhecendo seus parâmetros culturais e cerimoniais. Por sua vez, os profetas são a mostra concreta de que o Antigo Israel já tinha clareza a respeito do reino do Messias/Cristo<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Para Armstrong, Calvino vê a história bíblica a partir dum processo de revelação progressiva, desde Abraão, passando por Moisés e os profetas, até chegar a Cristo. Com isso, ele teria uma visão teleológica da história, também entendida como doutrina da soberania divina, motivada pela igualmente visão teológica da história encontrada nos autores bíblicos. Mas essa posição



Para Calvino, as Escrituras fundamentam a doutrina da dupla predestinação. Bengt Hägglund afirma:

Em sua doutrina de predestinação como alhures, Calvino partia acima de tudo do princípio escriturístico: a teologia deve apresentar o que está registrado na Bíblia. Seu conceito de inspiração bíblica ele descrevia em termos de ditado feito pelo Espírito Santo, transmitido infalivelmente pelos que escreveram as palavras da Escritura (1999, p. 226).

Isso não significa necessariamente que Calvino defendesse a doutrina da inspiração mecânica, como ficou conhecida depois a maneira de o Espírito ditar as palavras para os escritores bíblicos. Puckett (1995) indica que, em Calvino, toda a Bíblia é importante, pois ela tem dupla autoria: de um lado, as Escrituras são Palavra de Deus, revelação divinamente inspirada, de acordo com 2 Timóteo 3.16, mas, de outro, ela tem autoria humana, pois Deus não orientou a escrita do texto sem considerar o elemento humano. Os diferentes estilos, as formas variadas em que os livros foram escritos e compostos, constata para Calvino a mão humana no processo de escrita<sup>4</sup>.

Na verdade, tanto rabinos da antiguidade tardia quanto os Pais da Igreja já defendiam isso. Calvino ratificou essa crença, entendendo que isso garante à Escritura superioridade sobre a Tradição. Comentando sobre a profecia de Jacó ter sido escrita por Moisés, Calvino fala a respeito da inspiração:

De modo semelhante, *as coisas* que prediz, ainda que em termos um tanto obscuros, quanto a haverem os gentios de ser admitidos ao pacto de Deus, como se vieram a realizar depois de quase dois mil anos, porventura não fazem evidente haver

---

é questionada por muitos pesquisadores, que entendem ser essa uma concepção posterior de muitos calvinistas e não do próprio Calvino, que afirma a soberania de Deus sobre toda a criação, conf. Livro I das Institutas.

<sup>4</sup> Nesse sentido, Calvino antecipa a leitura crítica da Bíblia. Puckett mostra um exemplo: “Ele rejeita a autoria paulina da epístola aos Hebreus porque encontrou diferenças estilísticas entre ela e as epístolas que ele acreditava serem genuinamente paulinas” (1995, p.27, tradução nossa).

*ele* falado por inspiração divina? (Livro I, 2003, p. 93).

Além dessa interação divino/humana no processo de escrita–seleção–intenção dos textos bíblicos, Calvino também defendia a unidade das Escrituras. Essa unidade era de tal modo concebida, que ele afirmava que a dispensação dos Patriarcas era equivalente à do Novo Testamento. Por causa disso, Calvino foi acusado de cristianizar o Antigo Testamento (cf. Puckett, 1995, p. 37), tendo em vista que ele avalia os valores morais em Moisés como ainda válidos, a não ser aqueles que foram corrigidos por Jesus.

A partir dessa premissa, Calvino apresenta o cumprimento das Escrituras e a superioridade do Novo Testamento, pela mesma razão, por provir a revelação de Cristo. Por fim, ele defende a “perenidade” da Bíblia, garantindo sua autoridade, a despeito das ações humanas ou diabólicas que se levantaram contra ela. Para Calvino, a Escritura é superior em tudo, o que é demonstrado posteriormente pela enorme quantidade de citações bíblicas que ele aplica nas *Institutas*<sup>5</sup>.

## 2. A *Sola Scriptura* não é fundamentalismo

Tanto Calvino quanto Lutero se fundamentaram nas Escrituras, mas de modo algum criaram a interpretação fundamentalista do texto. É preciso ter clara essa diferenciação para entender o que aconteceu com a visão protestante acerca da Bíblia. O critério de Lutero, de alguma forma também assumido por Calvino, determina que o parâmetro para a interpretação das Escrituras é Cristo. Com isso, a *Sola Scriptura* está em estreita harmonia com o *Solus Christus* (cf. Seibert, 2014, p. 944). Brakemeier afirma o seguinte a respeito:

---

<sup>5</sup> Além das *Institutas*, Calvino elaborou diversos comentários bíblicos, com destaque para os Salmos, o Pentateuco e os profetas no Antigo Testamento e vários livros do Novo Testamento, como as epístolas paulinas e os Evangelhos. Em seu método, ele deu maior destaque à análise gramatical e retórica, pois entendia que é daí que se tira o senso mais profundo das Escrituras. Para ter uma ampla percepção do método exegético de Calvino, recomendamos as obras de T. H. L. Parker, *Calvin's Old Testament Commentaries*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1986, e *Calvin's New Testament Commentaries*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1993.

Lutero e Calvino, obviamente, tiveram a Bíblia no mais alto apreço. Quiseram que ela reinasse na Igreja. Ainda assim, não se tornaram dela escravos. Não fica excluída a possibilidade de em determinados assuntos ser necessário “lançar Cristo contra a Escritura”. São termos de Lutero. Pode-se deduzir daí que a Escritura, por ter esse critério inerente a si mesma, é *autocrítica*. *Nem tudo é palavra de Deus na Bíblia e nem tudo tem a mesma validade*. Fundamentalismo bíblico não tem amparo nem em Lutero nem em Calvino (2003, p. 42, destaques do autor).

Na verdade, a compreensão de Lutero, e porque não dizer de Calvino, sobre como se devia interpretar a Bíblia tornou-se também uma preocupação, a partir de situações como a reforma radical de Thomas Müntzer, em 1528<sup>6</sup>. A despeito da validade ou não do movimento de Müntzer e do papel controverso de Lutero nesse processo, o movimento radical surgiu a partir de uma leitura radical da Bíblia, promovida pelo princípio do livre exame das Escrituras, que os reformadores literatos promoveram. Armstrong comenta o seguinte a respeito:

Esse breve experimento [a Reforma de Müntzer] durou apenas um ano, mas alarmou os reformadores. Se não havia nenhum corpo autorizado para controlar a leitura bíblica, como poderia alguém saber quem estaria certo? “Quem dará à nossa consciência informação segura sobre quem está nos ensinando a pura Palavra de Deus, nós ou nossos oponentes?”, perguntou Lutero. “Deve todo fanático ter o direito de ensinar o que bem entende?”, concordou Calvino: “Se todos têm o direito de ser juiz e árbitro nessa matéria, nada pode ser considerado certo, e

---

<sup>6</sup> Como define Zaqueu Moreira de Oliveira: “A chamada Reforma Radical é tida como a ala esquerda da Reforma Protestante, sendo seus adeptos perseguidos por católicos e protestantes” (Oliveira, 2008, p.819). Havia diversas vertentes, sendo que Oliveira enxerga na reforma de Müntzer a vertente Quiliasta, que defendia um novo milênio como resultado da Reforma Radical. Karen Armstrong informa que o movimento de Müntzer “fundou um Estado Teocrático baseado numa leitura literal da Escritura, que permitia a poligamia, condenava toda violência e proscovia toda propriedade privada” (2007, p.173). Essa última característica certamente foi a que mobilizou príncipes e protestantes como Lutero contra os camponeses, a força principal do movimento.

toda a nossa religião estará cheia de incerteza” (2007, p. 173).

Na prática, nem um nem outro definiu uma solução para a questão. Tanto foi que nos séculos seguintes surgiram diferentes movimentos e grupos, todos autointitulados protestantes (alguns em menor grau). Da mesma forma, pode-se dizer que a ciência bíblica e a leitura crítica das Escrituras têm sua raiz, ao menos em parte, na Reforma. Os reformadores do século XVI, centrados na doutrina da justificação pela fé, tinham receio de que uma leitura literalista levasse os crentes ao legalismo, uma repetição da prática condenada por Jesus nos fariseus. Por isso não eram literalistas, e cada vertente dos principais respondeu de um modo: Lutero com a leitura cristocêntrica dos textos e Calvino com a compreensão da revelação progressiva, entendendo que textos ritualistas deveriam ser desconsiderados como válidos. Esse critério mínimo definiu os limites da *Sola Scriptura*<sup>7</sup>.

Quando a teologia liberal advogou a primazia da razão e a liberdade individual acima do dogmatismo religioso, estabeleceu ao mesmo tempo uma quebra e uma continuidade no pensamento da Reforma. A quebra, por um lado, se deu no fato de que a fé nos princípios bíblicos como tais passou a ser considerada uma forma de fé dogmática, adestrada pela Igreja, e, por outro, numa visão de veras positiva do ser humano, fruto do Iluminismo e do Racionalismo, em detrimento da consciência pecadora que a Reforma promoveu. Mas houve uma continuidade no sentido de aprofundar a pesquisa bíblica: buscar seu sentido último e diferenciar aspectos da cultura antiga do modo de vida atual. Um importante promotor dessa interpretação foi Ludwig Feuerbach, com sua obra *A essência do Cristianismo*, em que ele define a perspectiva antropológica como a maneira correta de compreender o Novo Testamento e o Cristianismo.

Essa busca, marcada na exegese bíblica pelo desenvolvimento dos méto-

---

<sup>7</sup> Entretanto, Humberto M. Gonçalves entende que “a doutrina da inspiração verbal, sob os princípios de *causa efficiens principalis*, ou transcrição da Palavra, e *causa efficiens ministerialis*, isto é, a identificação do texto bíblico com a Palavra de Deus, limitou seu alcance crítico” (Gonçalves, in: Bortoletto, 2008, p.470).

dos histórico-críticos, permitiu muitos avanços na compreensão dos temas e livros bíblicos, ainda que muitas vezes levantasse questões que contrariavam o discurso oficial ou predominante das igrejas. Por isso mesmo houve um afastamento do pensamento liberal da fé eclesiástica, o que gerou reações, sendo a principal delas a do movimento fundamentalista. No afã de retomar a ortodoxia protestante, os fundamentalistas acabaram estabelecendo um critério literalista para ler o texto bíblico, com a chamada “inerrância das Escrituras”, tema que nunca foi tratado pelos reformadores do século XVI. Os fundamentalistas tornaram a *Sola Scriptura* um fim em si mesma, colocando-se inclusive contra a ciência, coisa que Calvino, principalmente, nunca o fez. Na concepção dele, o texto bíblico foi escrito tendo em vista a limitação humana, como aponta Armstrong:

Calvino nunca cansou de salientar que, na Bíblia, Deus foi condescendente com nossas limitações. A Palavra foi condicionada pelas circunstâncias históricas em que foi pronunciada, de modo que as histórias menos edificantes da Bíblia devem ser vistas em contexto, como fases de um processo em curso. Não há nenhuma necessidade de explicá-las alegoricamente [refutando o método escolástico de ler a Bíblia]. (...) Calvino tinha grande respeito pela ciência moderna. Achava que ela não devia ser condenada simplesmente “porque alguns frenéticos costumam rejeitar com atrevimento tudo que lhes é desconhecido. Pois a astronomia não só é agradável, como seu conhecimento é de muita utilidade: não se pode negar que essa arte revela a admirável sabedoria de Deus” (2007, p. 165s).

Por sua vez, os fundamentalistas procuraram rechaçar com todas as forças a ciência dos séculos XIX e XX, a não ser quando ela lhes servia de amparo para corroborar afirmações sobre a inerrância das Escrituras, sendo esse mais um aspecto que diferencia em muito a concepção reformadora da concepção mais recente dos protestantes ortodoxos. José Luiz Dietrich entende que essa diversidade de abordagens está presente na América Latina e explica o motivo:

Esta diversidade é parte da busca pela Palavra de Deus na Bíblia e na história. Reflete as várias concepções de Deus, sua vontade e seus valores. As sociedades são geralmente formadas por grupos com interesses divergentes e até contraditórios, e como Deus e sua Palavra fornecem sentidos, legitimam normas, leis e instituições, cada grupo procura aproximar Deus e sua Palavra da sua visão de mundo e de seus interesses (2008, p. 569).

Diante desse quadro, cabe uma avaliação sobre os critérios e limites para uma leitura da Bíblia hoje no Brasil, que mantenha o princípio da *Sola Scriptura* como foi pensado pelos reformadores do século XVI, conforme novas interpretações nos séculos XX e XXI.

### 3. Tendências recentes de leitura da Bíblia

O princípio protestante precisa ser relido em nosso tempo, reforçado e, quem sabe, acrescido de novos esquemas a partir do estado atual da pesquisa. Seja no campo acadêmico ou no campo pastoral, as novas realidades, as mudanças sociais mundiais, os avanços tecnológicos, além de mudanças de paradigma pelas inovações e descobertas científicas têm provocado um necessário debate sobre como atualizar a mensagem cristã e a proclamação da fé, em especial no ambiente eclesial e teológico brasileiro. Claudio de Oliveira Ribeiro aponta para essa questão:

Qual é a agenda que a sociedade apresenta às igrejas no desenvolvimento que precisam efetuar da missão de Deus? É certo que tal resposta requer um profundo debate eclesial, com interlocutores externos, com uma igualmente profunda sensibilidade espiritual e bíblica. Trata-se de se perguntar como no Evangelho: “Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer?” (Mt 25.34) (2012, p. 27).

Com relação à Bíblia, temos visto surgirem novos modos de leitura e abordagem, em consonância com novos discursos teológicos construídos a partir da margem, tanto social quanto eclesiástica. Ao contrário do receio

de Lutero e Calvino, essas novas vozes têm possibilitado novos olhares para os textos antes tão marcados por uma interpretação dogmática e centrada no discurso oficial da Igreja, seja católica ou protestante (ainda que nesse caso de forma fragmentada).

Podemos dizer que isso é eco de duas tendências do século XX: uma delas, de teólogos protestantes que revisitaram o conteúdo da Reforma, superando a Alta Crítica racionalista e o fundamentalismo. Dentre eles, podemos citar Rudolph Bultmann, Paul Tillich, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Oscar Cullmann e Jürgen Moltmann como os principais representantes dessa nova tendência<sup>8</sup>. Qual a novidade que esses teólogos trouxeram na leitura da Bíblia? Em princípio não eram biblistas, mas se apoiavam profundamente nela. Entendiam que o texto não deve ser lido na sua literalidade, nem tampouco deve ser condicionado a uma leitura meramente racional, entendiam que ele guarda um mistério teológico.

A principal motivação desses autores estava no pensamento filosófico existencialista, ao mesmo tempo em que retomavam temas clássicos da Reforma. No seu comentário à Epístola aos Romanos, por exemplo, Barth retoma o ideário reformado ao tratar da predestinação. E retoma o pessimismo humanista da Reforma, considerando o fracasso da Europa mediante a Primeira Guerra Mundial. Por sua vez, Tillich se apoia na esperança, tema depois profundamente trabalhado por Moltmann, para elaborar sua teologia. Como aponta Ethienne Higuét:

A pertinência de Tillich estaria mais, agora, no caráter existencial e simbólico da sua ontologia e na sua crítica radical do teísmo. O fundamento da utopia e da esperança situa-se mais na experiência existencial e na força da fé, do que na análise dos movimentos históricos. O que na tese era uma censura – a desvalorização da história concreta – torna-se paradoxalmente positivo (2017, p. 13).

---

<sup>8</sup> Curiosamente, Eduardo Gross aponta Bultmann e Tillich como teólogos liberais (cf. Gross, 2008, p.573).

Cada um desses expoentes desenvolveu um método de leitura da Bíblia e por isso mesmo um método teológico, mas com o horizonte comum da decepção geral diante do fracasso da Guerra. Essa decepção deu espaço para outra linha de pensamento que nasceu a partir do Concílio Vaticano II, na década de 1960, criticando os projetos de poder e opressão do pobre no mundo, mas especialmente nas Américas: a Teologia da Libertação (TdL). A TdL viu nascer uma nova exegese católica, enraizada na Tradição, mas que lia a Bíblia a partir da realidade presente, mediada pelos novos aportes das ciências sociais, em especial a análise marxista da história. Com isso, identificou no pobre o sujeito epistemológico por excelência. “O pobre passa a ser visto como sujeito histórico e privilegiado na revelação divina” (Rocha, 2008, p. 963). De acordo com a análise de Jung Mo Sung (1994, pp. 82-84), a Teologia da Libertação se caracteriza pela práxis de libertação aos pobres e o compromisso evangélico; a necessidade de análise científica da realidade social; a consciência do condicionamento socioeconômico da teologia e da igreja; a perspectiva de a reflexão teológica estar a serviço da transformação da sociedade; o lugar central da economia na reflexão teológica.

A leitura da Bíblia pela TdL escapou do domínio eclesiástico da Igreja Católica e muito cedo tornou-se ponte para uma teologia ecumênica, unindo diferentes setores cristãos. Todos se reuniram em torno da Bíblia, sem uma preocupação dogmática ou doutrinária, mas procurando nela os fundamentos para a fé e a vida. Segundo Carlos Mesters, assim temos dois livros: a Bíblia e a vida, em intensa dinâmica e dialética. Como explica Claudio Ribeiro:

[...] Deus escreveu dois livros. O primeiro, a vida, com todas as inquietudes, limites, possibilidades e realizações que ela possui. Nela, Deus manifestou a sua graça e amor, manteve relacionamentos e revelou sonhos e desejos. Depois escreveu a Bíblia, com a mesma riqueza e diversidade, como o mesmo pulsar da fé e da esperança (2010, p. 138).

A leitura bíblica feita pela TdL era, ao mesmo tempo, histórica e ideal-



zadora. Compreendia os aportes históricos críticos desenvolvidos no século anterior, mas entendia que a Bíblia devia ser lida a partir da comunidade de fé como geradora e leitora do texto: era uma leitura altamente eclesial e comprometida com o povo. Dos nomes no Brasil que se destacam nesta perspectiva, temos Carlos Mesters, o principal pioneiro, Milton Schwantes, Johan Konings, Francisco Orofino, Ludovico Garmus e diversos outros, muitos deles ainda em atividade.

Diante desse quadro plural no cenário brasileiro, bem como latino-americano, percebeu-se um desenvolvimento de novas leituras, com aportes nos teólogos do século XX e sua retomada na Reforma, ao mesmo tempo em que bebe dos princípios da TdL. Isso não quer dizer que deixaram de existir leituras fundamentalistas e literalistas do texto bíblico, pelo contrário. Hoje, o cenário plural não pode ignorar o crescimento de setores reacionários e ultraconservadores que se apoiam em interpretações fundamentalistas da Bíblia. Mas os ares de renovação da leitura bíblica podem ser sentidos, em especial, nas manifestações de movimentos e grupos geradores de teologias, a partir de minorias e perspectivas específicas, como a Teologia Negra, a Teologia Feminista<sup>9</sup>, a Teologia Indígena e uma abordagem ecoteológica para falar do problema ambiental a partir da Bíblia. Tudo como resultado de novas perspectivas na leitura da Bíblia e da teologia. Claudio Ribeiro comenta a respeito:

Portanto, as formas de espiritualidade que valorizam e preservam a vida e os valores fundamentais da fé cristã como a justiça e a paz, a alteridade e a importância do ser humano e a integridade da criação não decorrem mecanicamente da leitura da Bíblia – pois, esta pode ser feita a partir de ideologias, sem conexão profunda com o espírito divino – mas, elas encontram na Bíblia a fonte básica para o estabelecimento de suas bases essenciais (2010, p. 133-134).

---

<sup>9</sup> De fato, a teologia feminista, conquanto tenha um forte diálogo com a Teologia da Libertação, nasceu na Alemanha, também na década de 1970, como informa Luise Schottroff na obra *Exegese Feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008, pp. 30-37.

Em síntese, o século XX gerou leituras da Bíblia que colocam, de novo, no centro da reflexão a vida e a condição do ser humano no mundo atual, seja numa perspectiva existencialista e pessimista, seja numa perspectiva que analise a exploração do outro e os sistemas de poder. Mas todos visando a um horizonte de esperança, tema recorrente tanto nos teólogos europeus quanto nos latino-americanos.

#### 4. A *Sola Scriptura* hoje: tempo de novos paradigmas?

Nosso quarto e último tópico não pretende fechar questão, mas apontar pistas e ser também uma consideração final sobre o tema. A grande questão que fica diante de nós é: será possível retomar os princípios da leitura bíblica estabelecida pela Reforma sem cair na armadilha do fundamentalismo e, ao mesmo tempo, assumir os ganhos das tendências recentes? É possível aliar leitura crítica da Bíblia a um profundo compromisso de fé eclesial, tendo como pressuposto a *Sola Scriptura*? Entendemos que sim.

O principal desafio, em nosso entender, está na manutenção da relação *Sola Scriptura* com *Solus Christus*. De que Cristo estamos falando: daquele glorificado que está acima da humanidade, sendo mais juiz que advogado, muitas vezes fundamentando discursos de ódio, intolerância e beligerância? Ou do Cristo encarnado, tornado Jesus de Nazaré, comprometido com os oprimidos e marginalizados da história? Ambos estão, de algum modo, na Bíblia. Não queremos com isso dizer que só existem essas duas leituras, pelo contrário. Wayne A. Meeks aponta a grande diversidade de leituras culturais, acadêmicas e dogmáticas para falar de Cristo. Pensando apenas nas múltiplas formas como ele é apresentado na cultura norte-americana, ele diz:

As múltiplas identidades de Jesus na cultura americana não são um fenômeno. Os primeiros europeus a chegar no Ocidente trouxeram com eles variadas concepções – e funções – de

Cristo e cada geração sucessiva acrescentou novas imagens de Jesus, refletindo a variedade da cultura americana importada e a produzida localmente (2007, p. 11).

No Brasil, o cenário é igualmente diverso e fragmentado. Grupos se digladiam sobre os mais diferentes temas e todos se apoiam em Cristo e nas Escrituras para fundamentar seu discurso. De novo a pergunta de Lutero e Calvino se coloca para nós: quem estabelecerá parâmetros para a leitura e ensino da Bíblia? Isso é quase uma ironia, tendo em vista que a *Sola Scriptura* nasceu no sentido de ser uma ruptura com a rígida Tradição da Igreja Católica, dona da interpretação bíblica. Para alguns, essa seria a solução também hoje; a realidade da atual Igreja Católica, porém, mostra que a diversidade pode coexistir debaixo de princípios unificadores. No caso dela, a autoridade papal. Para os protestantes, seria a autoridade de Cristo e das próprias Escrituras. E aí voltamos ao início da discussão.

Como proposta para a solução do problema, sabendo da fragilidade e dificuldade do tema, apontamos as seguintes pistas. A primeira delas: *revigorar o princípio cristológico na leitura da Bíblia*, tendo em mente, principalmente, o Jesus Cristo dos Evangelhos, em que a memória de seus ensinamentos e obras foi registrada efetivamente. Cristo deve ser a chave de leitura da Bíblia toda para os cristãos, mas sempre tendo em mente que ele determinou como parâmetro máximo de cumprimento da Lei o amor ao próximo e a Deus. Assim está nos Evangelhos.

Há quem achará esse critério muito “cristão”, mas a crítica fica um tanto incongruente quando se pensa que a Bíblia foi escrita a partir da experiência de fé de um povo. Outros dirão que esse critério não vale para o Antigo Testamento, o que nos leva à segunda pista: *ler o Antigo Testamento considerando a rica herança espiritual da tradição israelita*, que gerou os diversos judaísmos, dos quais emergiu o cristianismo. Princípios éticos, conceitos profundos de espiritualidade e o domínio de Deus na história podem ser admitidos como valores também presentes no Novo Testamento. Do ponto de vista crítico, por outro lado, não fechar os olhos às ideologias, às questões políticas, econômicas ou mesmo às críticas sociais feitas

por profetas e outros grupos que, de algum modo, se refletem no Novo Testamento, seja na mensagem de Jesus, seja na forma de os apóstolos orientarem as comunidades.

Quanto aos textos rituais ou ainda uma perspectiva por demais legalista do cumprimento das Escrituras, devem ser analisados a partir dos contextos históricos que geraram esses textos. É preciso diferenciar a mensagem do Antigo e do Novo, sem a pressuposição de que aquele seja ultrapassado. Não por acaso, tem sido adotado em vários círculos a designação “Primeiro Testamento” para o Antigo Testamento e “Segundo Testamento” (como o Testamento posterior) para o Novo Testamento. Essa designação tem como maior valor o respeito pela tradição hebraico/judaica, que mantém sua história própria e da qual temos nossa matriz, mas não podemos confundir nossa tradição com a deles. Isso nos leva aos critérios que devem ser adotados para uma leitura adequada dos textos.

Quando lemos textos de Milton Schwantes e Carlos Mesters, por exemplo, percebemos as ricas possibilidades de interpretação do texto do Antigo Testamento, sem torná-lo condicionado pelo princípio cristológico. Ao mesmo tempo, é possível ver Cristo nas páginas do Antigo Testamento, quando se pensa no ideário do *hesed* [misericórdia] divino, bem como na prática da justiça e do direito em favor dos pobres, dos fracos, das viúvas e dos órfãos. Basta pensar que os autores do Novo Testamento leram assim a Escritura Hebraica e a citaram como fonte para o ministério de Cristo e a fé da comunidade.

A terceira pista é: *admitir o diálogo entre leitura crítica da Bíblia e sua aplicação pastoral*. A exegese e a hermenêutica, utilizadas adequadamente, são importantes e poderosas ferramentas para compreender melhor o texto e abstrair dele a mensagem de fé que o gerou. Aliás, leituras realizadas a partir desses critérios evitam muitos erros que se cometem nos pontos indicados acima, seja numa visão estranha à essência de Cristo ou numa interpretação literalista das Escrituras, especialmente do Antigo Testamento. Os condicionamentos históricos e culturais e a adequada atualização do texto realizam essa tarefa, ou seja, não ignorar o aspecto crítico presente no próprio texto,

como comentado acima, que também tem implicações pastorais.

Por outro lado, a pastoral ajuda a buscar no texto bíblico o essencial para a vivência da fé, assim evitando discussões teológicas que nada acrescentam. Tais polêmicas interpretativas apenas alimentam vaidades eclesiais e acadêmicas, acirrando a distância entre os dois espaços de interpretação do texto bíblico.

A quarta e última pista é: *realizar a leitura da Bíblia tendo a comunidade eclesial como destinatária*. Finalmente, entendemos que, se a Bíblia nasceu num processo comunitário, mesmo que sendo redigida por lideranças, ela deve ser lida e aplicada comunitariamente. Não falamos isso por questões de reforço institucional: comunitário não tem de ser necessariamente a instituição formal da Igreja. Nesse sentido, deve-se diferenciar *eclesial* de *eclesiástico*, sendo este último a expressão formal da instituição Igreja. O eclesial está na base do processo, na reunião da comunidade de fé, nas pessoas que, mesmo sem terem muitos estudos e formação, apreendem os ensinamentos e os aplicam, mantendo assim a tradição da fé popular<sup>10</sup>.

Muitas vezes a comunidade de fé poderá ignorar ensinamentos doutrinários muito especulativos, mas certamente abraçará ensinamentos práticos que a ajudem a viver a fé de maneira dinâmica e concreta. Esse é o desafio real, pois foi assim que Jesus desafiou sua audiência e seus discípulos. E é assim que somos igualmente desafiados.

## Considerações Finais

Concluindo então, retomar os princípios da Reforma é desafiador porque nos faz refletir sobre nosso modo de ler a Bíblia hoje, ao mesmo tempo que nos leva a novas propostas de prática e doutrina. Talvez seja exatamente isso que a cristandade brasileira, especialmente a protestante e evangélica, precise nestes dias de turbulência espiritual e emocional. Para o bom êxito,

---

<sup>10</sup> A experiência das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) aliou a leitura crítica e exegética à leitura popular/pastoral, tendo em vista a experiência de fé concreta do povo.

depende de quem faça uso da Bíblia considerar os desafios que foram apontados, mesmo que os considere equivocados. Caso contrário, perderemos de vista a *Sola Scriptura* de vez, tornando-a um tipo histórico e cristalizado de abordagem da Bíblia a ser lembrada, mas esquecida como prática.

## Bibliografia

- ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia*. Controvérsias – Significado – Fundamento. São Leopoldo: Editora Sinodal; CEBI, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Autoridade da Bíblia”, in: BORTOLLETO FILHO, Fernando. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- CALVINO, João. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*. Livro I. 2ª ed. Prefácio de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.
- DIETRICH, José Luis. “Leitura da Bíblia no contexto latino-americano” In: BORTOLLETO Filho, Fernando. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- GONÇALVES, Humberto Maiztegui. “Hermenêutica Bíblica” In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- GROSS, Eduardo. “Liberalismo Teológico” In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 6ª ed. Porto Alegre: Editora Concórdia, 1999.
- HIGUET, Etienne. *A teologia de Paul Tillich. Utopia, esperança e o socialismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.
- MEEKS, Wayne A. *Cristo é a questão*. São Paulo: Paulus, 2007.
- OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. “Protestantismo” In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- PARKER, Thomas H.L. *Calvin's Old Testament Commentaries*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Calvin's New Testament Commentaries*. 2ª Ed. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1993.
- PUCKETT, David L. *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*. Columbia Series in Reformed

- Theology. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *A Teologia da Libertação morreu? Reino de Deus e espiritualidade hoje*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Org.); SOUZA, Daniel; DAIBERT, Vania. *O sedutor futuro da Teologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- ROCHA, Alessandro Rodrigues. "Teologia da Libertação", in: BORTOLLETO FILHO, Fernando. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- SEIBERT, Erní Walter. "Sola Scriptura" In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- SCHOTTROFF, Luise, SCHROER, Silvia, WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: resultado de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008.
- SILVESTRE, Armando. *Calvino. O potencial revolucionário de um pensamento*. 2ª ed. Rev. e Amp. São Paulo: Editora Vida, 2009.
- SUNG, Jung Mo. *Teologia & Economia: repensando a Teologia da Libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Três volumes em um. 5ª ed. São Leopoldo: EST, Sinodal, 2005.

# A REFORMA LUTERANA E O CULTO CRISTÃO: 500 ANOS DE CELEBRAÇÃO DO EVANGELHO

Júlio César Adam <sup>1</sup>

*No ano em que se reflete sobre 500 anos da Reforma Luterana, este artigo pretende retomar os aspectos que determinaram a compreensão de culto na Reforma, com base em Martinho Lutero, e refletir sobre essa concepção litúrgica para o culto cristão de hoje, principalmente no contexto brasileiro, com seus desafios litúrgicos, mas também sociais e humanos. Para tanto, o artigo fará uma investigação bibliográfica considerando as produções do contexto brasileiro e, principalmente, a partir dos principais textos de Lutero, a respeito tanto da realidade litúrgica da Reforma, como das propostas litúrgicas deixadas pelo reformador. Acima de tudo, pretende-se pensar nas consequências dessa reflexão para o culto de hoje em nosso contexto.*

## Palavras-chave:

Reforma, Liturgia, Martinho Lutero, Culto Cristão, Culto Evangélico, Brasil

---

<sup>1</sup> Júlio César Adam é professor adjunto de Teologia Prática na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Possui graduação em Teologia pela Escola Superior de Teologia (Faculdades EST – 1996) e doutorado em Teologia pela Universidade de Hamburgo, Alemanha (2004). Recebeu o prêmio Karl H. Ditze, da Universidade de Hamburgo, de tese de destaque. Atua como professor de Liturgia, Homilética, Ministério e edificação de comunidade e Espiritualidade. É coordenador desde 2014 do Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST e do grupo de pesquisa “Culto cristão, Música e Mídia na contemporaneidade”. É diretor do Centro de Recursos Litúrgicos (CRL) e coordenador da Rede Latino-Americana de Homilética (RedLah) e diretor das revistas *Estudos Teológicos* (A2), *Tear – Liturgia em Revista* e *Tear Online* (B4). Desde 2001 é membro da *Societas Liturgica* e desde 2012 é membro do conselho diretor da *Societas Homiletica*. É pesquisador bolsista da CAPES/Humboldt (Pesquisador Experiente) na Universidade de Hamburgo, onde pesquisa sobre Teologia prática, Cultura pop e Religião vivida. Realizou pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC/RS (2011-2012), pelo PROCAD/CAPES, pesquisando sobre elementos religiosos na indústria cultural de Max Horkheimer e Theodor Adorno. Tem pesquisado a área da Teologia Prática, mais especificamente no âmbito do Culto cristão, Liturgia e Homilética, Ministério e edificação de comunidade, Ensino religioso, Espiritualidade e temas relacionados a mídias, cultura pop e religião vivida, comportamento e religiosidade juvenil na atualidade.



## Introdução

Considerando que um ano tem 52 domingos, em 500 anos uma comunidade celebrou em torno de 26 mil cultos. Apenas uma comunidade! Imaginemos somar todas as comunidades oriundas da Reforma, quantos milhares de cultos foram celebrados. Esses milhares de cultos, porém, têm a mínima relevância diante do Culto de Deus prestado a nós: a cruz de Jesus Cristo. Todos os milhares de cultos dos 500 anos de permanente reforma são apenas reverberações daquilo que sempre de novo Deus nos faz em e através de Jesus Cristo, a justificação por graça, recebida por nós na fé e respondida apenas e unicamente por meio da fé, manifestada também em forma de culto e louvor. Esse é o princípio básico para entender aquilo que define o culto que irá se desenvolver a partir da Reforma. Não se trata de um culto luterano ou de um culto calvinista ou com qualquer outro adjetivo, mas sim da missa reformada, o culto cristão evangélico, justamente por se fundamentar no princípio evangélico, na ação de Jesus Cristo.

Refletir sobre a Reforma e o culto significa, portanto, levar a sério esse princípio, evitando assim o risco de transformar a reflexão de Lutero sobre o culto em uma norma, uma lei, algo que Lutero nunca quis. Nos últimos dois anos tem se falado muito a respeito da Reforma, por conta das reflexões e comemorações em torno dos 500 anos desse movimento. Por detrás de todo esse entusiasmo, em si muito importante, há quase um risco de se idealizar a Reforma, como se nela estivesse contida uma fórmula ou uma norma da reta doutrina e prática pura da Igreja, também no que se refere ao culto e à liturgia. Ouve-se, inclusive, a ideia de que voltar a Lutero é uma forma de resgate de uma fonte segura para enfrentar a transitoriedade e relativismo dos tempos hipermodernos (G. Lipovetsky). Nem Lutero nem a Reforma pretenderam ser essa norma canônica, normativa e conclusiva. No caso do culto, como já apontado acima, nem mesmo existe um culto luterano, como tal. Se há algo luterano na liturgia é a liturgia que por dois mil anos foi sendo gestada e celebrada na Igreja.

A reflexão litúrgica, que eu aprendi a fazer e que também embasa a re-

novação litúrgica experimentada na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), buscou, justamente, transpor os 500 anos de Reforma. Ou seja, seguindo esse princípio reformatório e luterano, procura entender aquilo que constitui o culto cristão além da própria Reforma, buscando inspiração e, acima de tudo, princípios teológicos e litúrgicos, na vasta tradição que remonta às primeiras comunidades cristãs, nos séculos I, II e III, especialmente confirmando aquilo que tão bem James F. White sintetizou: “A descoberta de nossas raízes nos deu asas”. Esse foi o movimento realizado por muitas igrejas e denominações, tanto a Igreja Católica Apostólica Romana, através do Movimento Litúrgico, anterior ao Concílio Vaticano II, como as igrejas protestantes, entre elas, as luteranas, a partir do século XX. Volta-se às origens do culto cristão, entendendo que a proximidade de Jesus Cristo é critério de legitimidade para qualquer movimento de reforma ou renovação litúrgica na atualidade. Infelizmente esse critério, tão coerente com a própria Reforma, não é entendido por muitas igrejas oriundas desse movimento, inclusive por parte dos ditos “luteranos”.

É interessante, ainda, observar a escassez de reflexão sobre o culto e a Reforma em nosso contexto. Além de obras traduzidas, como o *Manual de Ciência Litúrgica*<sup>2</sup>, do contexto evangélico alemão, materiais traduzidos da Federação Luterana Mundial (FLM)<sup>3</sup> e materiais litúrgicos internos das igrejas, como Manuais de Culto e Ofícios, (jornal evangélico), existem poucas reflexões no contexto brasileiro sobre o culto e liturgia com base na reforma luterana<sup>4</sup>. A reflexão sobre culto em Lutero, que considero

---

<sup>2</sup> SCHMIDT-LAUBER, H.-C. et al. (Orgs.). *Manual de Ciência Litúrgica: Fundamentos do Culto Cristão*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2011. v. 1; \_\_\_\_\_. *Manual de Ciência Litúrgica: História e Forma do Culto*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2013. v. 2; \_\_\_\_\_. *Manual de Ciência Litúrgica: Ofícios Casuais/A Configuração do Culto*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2014. v. 3; \_\_\_\_\_. *Manual de Ciência Litúrgica: Práticas Especiais do Culto Cristão*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2016. v. 4.

<sup>3</sup> FLM. *O Culto Luterano: Material de Estudo*. São Leopoldo: Sinodal, 1982; BRANDT, Eugene (Ed.). *A Liturgia entre os Luteranos*. Genebra: FLM; São Leopoldo: CEM, 1985; FLM. *Declaração de Caracas sobre Liturgia*. São Leopoldo: CEM, 1989.

<sup>4</sup> O recente publicado *Radicalizando a Reforma*, que reúne diferentes abordagens sobre a Reforma no contexto latino-americano, não tem sequer uma abordagem sobre culto e pregação, aspectos fundamentais para entender a Reforma no nosso contexto. HOFFMANN, Martin;

mais completa e profunda, é a feita pelo teólogo Romeu R. Martini, em sua tese doutoral, publicada com o título “Eucaristia e Conflitos Comunitários”, em 2003<sup>5</sup>. Além disso, há um pequeno texto escrito por Ricardo W. Rieth, na revista *Tear*, do ano de 2002<sup>6</sup>. Mais recentemente temos a publicação, resultado do 3º Simpósio Internacional de Lutero, “Lutero e o Culto Cristão”<sup>7</sup>. Não se podem esquecer ainda os aportes sobre o culto luterano no contexto brasileiro, na obra clássica de Hahn, *História do Culto Protestante no Brasil*, de 1989<sup>8</sup>. Outras reflexões relevantes são escassas. Por isso, este estudo é importante.

No ano em que se reflete sobre 500 anos da Reforma Luterana, este artigo pretende retomar os aspectos que determinaram a compreensão de culto na Reforma e refletir sobre essa concepção litúrgica para o culto cristão de hoje, principalmente no contexto brasileiro, com seus desafios litúrgicos, mas também sociais e humanos. Para tanto, o artigo fará uma investigação bibliográfica, considerando as produções do contexto brasileiro e, principalmente, a partir dos principais textos de Lutero, a respeito tanto da realidade litúrgica da Reforma, como das propostas litúrgicas deixadas pelo reformador. Acima de tudo, pretende-se pensar nas consequências dessa reflexão para o culto de hoje em nosso contexto.

## 1. Contexto litúrgico da Reforma

A Reforma Protestante iniciada pouco mais de 500 anos atrás revolucionou a Igreja e o mundo da sua época, e o culto foi um dos palcos principais onde as ideias da Reforma ganharam expressão. A questão das

---

BEROS, Daniel; MOONEY, Ruth (Ed.). *Radicalizando a Reforma: Outra Teologia para Outro Mundo*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2017.

<sup>5</sup> MARTINI, Romeu R. *Eucaristia e Conflitos Comunitários*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. Especialmente as págs. 195 a 283.

<sup>6</sup> RIETH, Ricardo W. “Lutero e o Culto Cristão” In: *Tear – Liturgia em Revista*. São Leopoldo, n. 9, dezembro de 2002. p. 7-8.

<sup>7</sup> BUSS, Paulo Wille (Org.). *Lutero e o Culto Cristão*. Porto Alegre: Concórdia, 2011.

<sup>8</sup> HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989.

indulgências, a compreensão de obra e de sacrifício, o papel da pregação como expressão da *viva vox Evangelii*, as mudanças no entendimento da Eucaristia, a função do sacerdote, o canto e a música, entre tantos outros elementos e aspectos, tudo estava de alguma maneira relacionado ao culto, uma vez que é no culto em que essas mudanças hermenêuticas e teológicas ganham expressão.

Mesmo assim, não é possível dizer que a Reforma Luterana significou uma revolução no âmbito do culto e da liturgia. Em termos litúrgicos, a concepção de culto luterana é conservadora e uma das que mais manteve a continuidade com a grande tradição litúrgica da Igreja, como irá dizer Lathrop, com base noutros estudos. A Reforma Luterana é a “reforma conservadora” (Krauth), a “rebelião obediente” (Pelikan) e a “catolicidade evangélica” (Wiggermann)<sup>9</sup>. Sem sombra de dúvidas, pode-se afirmar que a compreensão de culto do luteranismo é marcada pelo conservadorismo e pela crítica, como tão bem descreve Lathrop.

A abordagem do culto sempre foi marcada pela pronta recepção da grande tradição litúrgica cristã e, conjugadamente, de igual modo por certas tendências conservadoras na prática local concreta. Ao mesmo tempo, porém, também pertence à abordagem luterana uma crítica vigilante da tradição e a disposição de reordenar seus elementos, de descartá-los ou acentuá-los de modo diferente, sempre que a “clareza do Evangelho” de Jesus Cristo na celebração comunitária parecia exigí-lo (cf. Lathrop, 2011, p. 220).

Sabe-se que Teologia e Liturgia sempre se influenciam mutuamente, de modo que toda teologia desemboca em uma determinada liturgia e vice-versa. No caso da Reforma não foi diferente. Pode-se dizer que a dinâmica “*lex orandi e lex credendi*”, ou seja, a maneira como oramos e rendemos culto terá efeito na maneira como cremos, é importante para entender o movimento desencadeado por Lutero e suas consequências no culto (Wainright, 2011, p.126ss). No caso do legado de Lutero em relação ao culto,

---

<sup>9</sup> LATHROP, Gordon W. “O Culto no Contexto Luterano” In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C. et al. (Orgs.). *Manual de Ciência Litúrgica*. v. 1. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2011. p. 220.

talvez se possa dizer que muito mais a *lex credendi* irá influenciar a *lex orandi*, ou seja, a mudança hermenêutica de Lutero, principalmente sua compreensão da Palavra, do Evangelho desde a perspectiva paradigmática da justificação por graça e fé, como algo dinâmico na vida da pessoa e da comunidade, definirá a reforma do culto. Esse princípio protestante irá trazer mudanças sobre a maneira de entender e reformar a missa católica e o culto evangélico, como veremos a seguir. Ou seja, o culto refletirá, como um espelho, as mudanças em curso na teologia bíblica, sistemática, em especial na eclesiologia, e no que hoje chamamos de teologia prática.

Pensemos um pouco mais no contexto mais amplo da Reforma. Sabe-se que a Reforma não surge isoladamente com Lutero. Ela é resultado de um amplo processo que envolveu pessoas de diferentes tempos e locais, como bem conhecido é o caso de João Huss (1373-1415), alguns séculos antes do movimento da Alemanha. A Reforma é resultado de um amplo e dinâmico movimento que envolveu homens e mulheres, a exemplo de Katarina von Bora, conhecidos e anônimos. Quando Lutero prega as 95 teses na porta do castelo de Wittenberg, as insatisfações e críticas à Igreja, bem como às autoridades seculares, intensificaram-se. No âmbito econômico e social havia tensões, com o crescimento da população e uma clara divisão entre campo e cidade. Segundo Martini:

[...] até o final do século 15, a sociedade da Saxônia dividia-se em três categorias básicas: a maioria dos agricultores, uma pequena camada de nobres e uns poucos príncipes. Porém, com a efervescência econômica, essa divisão se alterou. Assim como nas cidades surgiu a classe dos burgueses, no campo, respectivamente, nas vilas, a antiga categoria dos agricultores também sofreu uma divisão. Enquanto algumas famílias ampliaram sua base econômica – trabalhavam na terra e na tecelagem, alugavam parte da sua casa para outros operários –, a grande parte delas empobreceu e caiu na dependência econômica (2004, p. 201).

A Igreja Medieval agrava ainda mais essa situação com sua teologia demasiadamente amparada na ameaça da punição de Deus e na culpa das

peçoas, bem como na necessidade de comprar a salvação. De um culto marcado pela ação de graças da Igreja Primitiva, anterior à institucionalização de Constantino, no século IV (313 d.C.), o que temos na Igreja Medieval tardia é um culto baseado na penitência.

O culto da Igreja Medieval estava amparado no princípio escolástico de que seria possível ao ser humano conquistar o amor de Deus e a vida eterna através de um número suficientemente grande de boas obras. A venda de indulgências e a vida monástica se enquadram, pois, dentro dessa compreensão. A vida monástica significava o melhor caminho para aquilo que a Igreja considerava o caminho de salvação, caminho que o próprio Lutero seguiu. As demais pessoas que não seguiam o ideal monástico cumpriam as exigências da Igreja, e grande parte disso ocorria no e em torno do culto (cf. Martini, 2003, p. 204).

A Reforma Protestante, partindo de redescoberta da hermenêutica evangélica da graça e da fé, irá se concentrar de forma coerente em desfazer o caráter penitencial do culto e torná-lo novamente uma ação de graças, espaço para a vivência litúrgica do Evangelho. Podemos dizer que três grandes princípios da Reforma irão atingir diretamente a reforma que será feita no culto: a compreensão de Deus oriunda da doutrina da justificação por graça e fé; a compreensão de liberdade cristã e a compreensão de Palavra de Deus.

A justificação por graça e fé reverte o foco da ação. Não é mais a Igreja, o sacerdote e o crente que fazem algo em direção a Deus para conquistar a salvação, mas é tão somente Deus que em Jesus Cristo alcança o ser humano e o redime do pecado, tornando-o, assim, justificado por meio da sua fé. Esse princípio leva à doutrina da liberdade cristã, uma vez que não são os ritos, as obras, os sacrifícios, o clero e as ordens, nem mesmo o próprio culto, que são relevantes na economia da salvação, mas tão somente a fé em Jesus Cristo. No caso da liturgia, Lutero insiste na liberdade da comunidade para celebrar seu culto e evita transformar as ordens litúrgicas ou os próprios princípios da Reforma em lei.

No que se refere à compreensão de Palavra de Deus, Lutero entende

a Palavra de Deus como algo vivo, algo que escapa às letras da Escritura. A palavra é Cristo e seu Evangelho. Essa Palavra está encarnada nas Escrituras, por assim dizer, e torna-se palavra viva, viva voz, no momento em que é pregada. Jesus Cristo é, portanto, o centro e o critério de toda a Palavra. Como diz Kirst: “Jesus Cristo é tudo o que Deus tem a dizer, e tudo o que Deus tem a dizer se articula em Jesus Cristo” (1985, p. 11). Deus efetua tudo por meio dessa sua Palavra: “Sem a Palavra, o Espírito Santo não opera a santidade dos cristãos, da igreja, da *communio sanctorum*; sem a Palavra não há unidade, sem a Palavra a igreja fraqueja, sem a Palavra a igreja não pode servir de orientadora, pois a igreja é gerada pela Palavra, é alimentada pela Palavra, é fortalecida pela Palavra” (Dreher, 2011, p. 28). É por meio da Palavra, Cristo, que o ser humano pecador é justificado. Tudo isso acontece por meio da pregação e do culto.

## 2. Reforma litúrgica desenvolvida por Lutero

Os principais textos e documentos em que Lutero escreve explicitamente sobre orientações para o culto ou propõe liturgias para o culto datam dos anos de 1523 e 1526: as orientações litúrgicas para a comunidade de Leisnig e as recomendações litúrgicas da *Formula Missae*, ambas de 1523, e a Missa Alemã, de 1526. A grande maioria dos textos de Lutero vão se concentrar em tratar os sacramentos<sup>10</sup> e, em especial, o sacramento do altar, a Eucaristia<sup>11</sup>, e, com menos acento, o batismo<sup>12</sup>. Percebe-se, assim,

---

<sup>10</sup> LUTERO, Martinho. “Sermões sobre os Sacramentos” *In: Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 1, pp. 399-424.

<sup>11</sup> \_\_\_\_\_. “Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa” *In: \_\_\_\_\_*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 2, pp. 253-275; \_\_\_\_\_. “Um Sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Santo e Verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as Irmandades” *In: \_\_\_\_\_*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. v. 1, pp. 425-444; \_\_\_\_\_. “Da Santa Ceia de Cristo – Confissão” *In: \_\_\_\_\_*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993. v. 4, pp. 217-375; \_\_\_\_\_. “Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor” *In: \_\_\_\_\_*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7, pp. 222-254.

<sup>12</sup> \_\_\_\_\_. “O Manual do Batismo Traduzido para o Alemão – Revisado 1526” *In: \_\_\_\_\_*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7, pp. 209-221.

que a grande preocupação recaía exatamente sobre a Eucaristia, em que a mudança da compreensão sacrificial, centrada na ação do sacerdote, e da compreensão da graça, centrada na ação de Cristo, precisava ser trabalhada.

Como vimos acima, a reforma litúrgica, no que se refere à forma, é bastante conservadora. No que se refere, porém, ao conteúdo e ao significado, há mudanças profundas. Podemos dizer que temos aqui muito mais considerações do reformador, com base no princípio evangélico da graça e da liberdade cristã, do que uma reforma litúrgica, propriamente dita. Além disso, em todo o processo de mudanças e recomendações há um princípio pedagógico de mudanças graduais na vida cúlrica da comunidade. Primeiro, ele pretendia livrar o povo da falsa fé em cerimônias e esclarecer os corações por meio da pregação da Palavra. Depois, propor mudanças na forma de celebrar.

Lutero pensava em três tipos de culto. A missa latina, reformulada na *Formula Missae*, deveria continuar existindo. Sua argumentação parte de pressupostos pedagógico e ecumênico. A juventude estudiosa teria a oportunidade de exercitar seu latim e participar do ofício divino em outros países. A Missa Alemã destinava-se à gente simples. Muitos dos participantes da missa não eram crentes, mas meros assistentes. Oficiada em língua alemã, deveria promover a fé e conquistar para a fé. Além dessas duas formas de culto, Lutero pensava ainda em uma terceira, “a autêntica ordem evangélica”, destinada “àqueles que querem ser cristãos sinceramente e confessam o Evangelho em palavras e ações” (Dreher, 2000a, p. 175ss).

Em seu texto escrito em resposta ao pedido da comunidade de Leisnig, “A Ordem do Culto na Comunidade”, Lutero julga oportuno começar a celebrar a missa sob as duas espécies: o pão e o vinho. Além disso, o reformador trata da pregação da Palavra, das missas diárias e dominicais e da liturgia das horas, além dos cultos aos santos. “Ali teceu duras críticas à opressão a que estava submetida a Palavra de Deus e fez propostas para o culto matinal e para os cultos vespertinos que substituiriam as orações das horas. Conservou em sua sugestão a missa dominical. As missas diárias, porém, foram abolidas. Os cânticos usuais foram mantidos, eliminando-se aquelas partes que se



referiam aos santos. Desapareciam as festas dos santos. A pregação passava a ser o elemento principal do culto (cf. Dreher, 2000b, p. 153).

As propostas mais importantes, porém, para visualizar como Lutero vislumbrou o princípio evangélico em propostas litúrgicas, advêm da *Formula Missae* e da Missa Alemã. Aqui descobrimos que Lutero é conservador. Não é um revolucionário litúrgico, mas um reformador. De modo algum ele teve interesse em eliminar a missa romana, mas buscou reformá-la.

Partindo do princípio da justificação por graça e fé, distingue em sua análise da missa romana três grupos de partes litúrgicas. Uma é eliminada, outra é tolerada e a terceira, aceita sem restrições. Tudo o que está relacionado com a concepção sacrificial é eliminado. Tolerada, porém, o que não é produto do espírito evangélico, mas também não se lhe opõe, devendo, contudo, sofrer correções na pregação. Finalmente, mantém tudo o que procede de espírito cristão e que foi transmitido sem deturpações (Dreher, 2000, p. 155).

Importante para Lutero é que não se transforme o culto e a liturgia em lei, algo que contradizia frontalmente o princípio evangélico.

A *Formula Missae*, ou Formulário da Missa e da Comunhão, para a igreja de Wittenberg foi dirigida ao reformador de Zwickau e Dessau, Nicolau Hausmann, no final de 1523, quem tantas vezes lhe havia pedido uma forma evangélica para celebrar. No prefácio ao formulário, Lutero deixa claro o princípio restaurador da missa: “Nem agora nem jamais foi nossa intenção abolir totalmente todo o culto a Deus, mas apenas purificar novamente esse que está em uso, mas que está viciado pelos piores acréscimos, e mostrar o uso evangélico” (2000, p. 157). Lutero entende que a missa é a comunhão no pão e no vinho, divinamente instituída no tempo de Cristo e no tempo apostólico. Os pais da Igreja acrescentaram elementos em torno desse núcleo básico da missa, o que o reformador considera louvável, como os cantos dos Salmos e introito, o *Kyrie Eleison*, o *Gloria in Excelsis*, as leituras das epístolas e dos evangelhos, o aleluia, o

Credo Niceno, o prefácio, o *Sanctus*, o *Agnus Dei* e a comunhão, podendo ser utilizados ou não.

O problema, segundo Lutero, ocorre quando a missa começa a se tornar um sacrifício, acrescentando-se os ofertórios e as coletas mercenárias, tornando-se monopólio sacerdotal, em favor de defuntos, de viajantes, por prosperidade (2000, p. 158s). Com base no princípio evangélico, a missa é dádiva e ação de Deus, recebida pela pessoa e pela comunidade, por meio da fé, celebrada como ação de graças por aquilo que Deus fez e faz por meio de Cristo. O nome pouco importa, desde que o princípio da graça de Deus esteja garantido. “Nós a compreendemos como sacramento, testamento, ação de graças, como se diz em latim, ou eucaristia em grego, mês do Senhor, Ceia do Senhor, memória do Senhor, comunhão, ou qualquer nome evangélico que agrade, desde que a designação não esteja poluída pela ideia de sacrifício ou obra” (Lutero, 2000, p. 159). Partindo do critério daquilo que consta na Escritura, Lutero irá considerar o Evangelho e a Eucaristia como fundamento do culto, sendo todos os demais elementos acessórios desses dois.

Lutero pretendia com a manutenção da missa latina não só preservar o vínculo com a tradição da Igreja Antiga, mas propiciar que os jovens conhecessem e praticassem o latim (cf. Dreher, 2000a, p. 175s). O mais importante da *Formula Missae* é que os elementos sacrificiais foram eliminados. Mesmo assim, cresce o apelo de pastores e do próprio príncipe-eleitor da Saxônia por uma liturgia em alemão. Já, desde 1522, cidades e regiões estavam celebrando a Santa Ceia ou a missa em língua alemã, sem uma uniformidade litúrgica. Lutero dizia não se sentir competente para tal empreendimento, uma vez que precisava de bons conhecimentos musicais para que texto e música estivessem em sintonia. Em 1525, Lutero se lança à tarefa de tentar uniformizar as celebrações litúrgicas, da qual surge uma primeira proposta litúrgica. Conrado Ruppsch e Johann Walter irão auxiliá-lo a musicar a Missa Alemã (cf. Dreher, 2000a, p. 174). Lutero tinha uma concepção muito clara de que missa ele queria. Para ele: “a música tem que centrar todas as suas notas e seus cantos no texto. A

música evangélica tinha que estar a serviço do texto, tinha que ‘carregar’ o texto” (2000a, p. 174). Além disso, as palavras de Cristo deveriam ter destaque na composição.

Com a *Formula Missae*, temos, então, uma missa em latim depurada dos elementos sacrificiais, como proposta de culto, em Wittenberg, em 1523. Mesmo assim, havia anseio por um pouco mais de reforma na forma, não só de pastores e comunidades, mas inclusive do príncipe-eleitor da Saxônia. A Missa Alemã foi definitivamente introduzida em Wittenberg no Natal de 1525, e o texto foi precedido por um prefácio no qual Lutero acentua que a ordem não podia ser vista como lei, mas sim usada a partir do princípio da liberdade cristã, zelosa para com as pessoas simples e a juventude (cf. Dreher, 2000a, p. 175).

Lutero não defende a ideia de que toda a Alemanha deve assumir a ordem de Wittenberg; sua intenção é a de que haja uniformidade dentro dos diversos territórios. Essa uniformidade é necessária por causa do povo simples e da juventude. A ordem de culto é importante para o exercício e para a instrução na Palavra de Deus; é funcional, não é lei nem deve ser usada para se conseguir mérito diante de Deus (cf. Dreher, 2000a, p. 175).

No prefácio, na terceira linha, Lutero dirá: “de modo algum, façam dela uma lei compulsória, nem comprometam ou prendam a consciência de ninguém, mas façam uso da liberdade cristã segundo o seu agrado, como, onde, quando e por quanto tempo as circunstâncias o reclamem e exijam” (2000, p. 178). Lutero tinha consciência de que a Missa Alemã se destinava à gente de pouca fé, gente muito simples que assistia ao culto, mas pouco ou nada entendia do Evangelho. Isso o convenceu da necessidade do uso da língua alemã, como forma de promover a fé e conquistar pessoas para a fé evangélica.

Isso, porém, está sendo feito principalmente por causa da gente simples e da juventude, que deve e precisa ser treinada e educada diariamente na Escritura e na Palavra de Deus, para que se habituem com a Escritura, saibam manuseá-la, sejam versadas e instruídas nela, para que saibam defender sua fé e, com o tempo, possam ensinar aos outros e contribuir para o avanço

do Reino de Cristo; por causa dessas pessoas é preciso ler, cantar, pregar, escrever e compor [versos], e, se para esse fim fosse necessário e adiantasse alguma coisa, eu mandaria bater todos os sinos e tocar todos os órgãos e fazer soar tudo que possa soar (cf. Lutero, 2000, p. 178).

Interessante é que Lutero não entende a Missa Alemã como uma substituição da *Formula Missae*: “esta eu não quero ter revogado nem modificado como presente [escrito]” (2000, p. 178). Ela tem a função de preservar o latim e a tradição da Igreja. A Missa Alemã tem a função de falar mais próximo dos leigos sem instrução; “a maioria fica assistindo sem entender” (Lutero, 2000, p. 179). Já na descrição sobre a missa, Lutero ressalta o que ele entende como essencial no culto:

Como em todo culto, o elemento mais importante é a pregação e o ensino da Palavra de Deus, procederemos, no tocante ao pregar e ler, do seguinte modo: no dia santo ou no domingo, manteremos as epístolas e os evangelhos habituais, como três prédicas. De manhã cedo, às 5 ou 6 horas, cantam-se vários salmos para as matinas. Em seguida, prega-se sobre a epístola do dia, principalmente em função da criadagem, para que também seja atendida e ouça a Palavra de Deus [...]. Em seguida uma antífona e o *Tè Deum Laudamus* ou o *Benedictus* alternadamente, com um Pai Nosso, [oração de] coleta e *Benedicamus Domino*. Durante a missa das oito ou nove prega-se o Evangelho, conforme a época do ano. À tarde, durante as vésperas, antes do *Magnificat*, prega-se o Antigo Testamento na ordem sequencial (2000, p. 182).

A concepção da Missa Alemã, como o próprio nome diz, é eucarística, ou seja, Lutero restaura a celebração da Ceia do Senhor em todo o culto principal. Dentro do princípio da liberdade, ele preserva as vestes e os espaços litúrgicos, com mudanças discretas, mas de significado profundo, como, por exemplo, a posição do celebrante:

Aqui continuamos a utilizar as vestes litúrgicas, o altar e velas,

até acabarem, ou até que queiramos fazer uma modificação; entretanto, quem quiser proceder de outra maneira nesse ponto, não nos opomos. Porém, na missa genuína, exclusivamente entre cristãos, o altar não deveria permanecer da forma atual, e o sacerdote deveria voltar-se sempre para o povo como, sem dúvida, Cristo fez na Ceia. Bem, isso pode esperar para o tempo oportuno (2000, p. 184).

Como podemos perceber, Lutero, mesmo tendo proposto duas ordens litúrgicas, a *Formula Missae et Communionis* (Formulário da Missa e da Comunhão) de 1523 e a *Deutsche Messe* (Missa Alemã) de 1526, estava muito mais preocupado em conservar a missa, fazendo as mudanças litúrgicas necessárias e oferecendo princípios para a confecção e validade de ordens litúrgicas, sendo que a doutrina da justificação funcionava como base principal.

Quais seriam esses princípios? (1) A liberdade evangélica (“não façam da ordem litúrgica uma lei compulsória, nem comprometam ou prendam a consciência de ninguém”), que encontra seu limite (2) no amor (“Nos casos, portanto, em que as pessoas se escandalizam ou ficam confusas com toda a diversidade de práticas, temos efetivamente o dever de restringir a liberdade.”). Acrescenta-se a esses (3) a unidade (“Mas seria muito recomendável que em cada região o culto fosse celebrado de modo uniforme, e que os lugarejos e as aldeias circunvizinhos procedessem da mesma forma como a cidade mais próxima.”) e a (4) ordem (“é algo exterior”, “nenhuma ordem vale ou vigora por si mesma, (...) mas a vida, o mérito, a força e a virtude de todas as ordens está no uso adequado”) (Schmidt-Lauber, 2011, p. 41). Liberdade, amor, unidade e ordem são, pois, princípios para o culto evangélico.

Podemos assim concluir que, para Lutero, suas propostas de reforma do culto e da liturgia tinham uma coerência muito grande com sua teologia. A compreensão da doutrina da justificação por graça irá marcar o culto no sentido de dizer que é Deus, em Cristo, que nos serve no culto. É Deus que, sempre de novo, nos dá algo no culto, o que detona a compreensão sacrificial da Eucaristia ou a compreensão de transubstanciação dos elementos

da Ceia. Culto e Eucaristia não é algo que se faz para Deus, mas algo que se recebe do próprio Deus. Da mesma forma, a compreensão que Lutero possui da fé terá profundas implicações para o culto. A função principal do culto é despertar e manter a fé das pessoas no e a partir do Evangelho, no e a partir de Cristo. Fé não é algo que o ser humano faz, mas, dentro da mesma dinâmica da justificação por graça, é algo que Deus opera em nós através do Espírito Santo. Essa compreensão está profundamente marcada pela compreensão da Palavra de Deus, uma vez que a fé só pode ser despertada por meio da proclamação da Palavra. Essa proclamação ocorre no culto através da pregação pura e correta ministração dos sacramentos. A Palavra, que é Cristo, é sempre presença viva e real no culto, seja na pregação, seja nos sacramentos. Nessa mesma frequência, a música assume, para Lutero, papel fundamental no culto. A música propaga o Evangelho.

### 3. Culto evangélico no contexto brasileiro 500 anos depois

O Brasil tem a idade da Reforma Protestante. Em nossos pouco mais de 500 anos de história como país, ainda predominam entre nós profundos problemas sociais e políticos, agravados pelo imenso abismo social existente. Semelhantes ao período da Reforma, o poder e as riquezas estão concentrados nas mãos de poucos, enquanto a maioria da população vive sem acesso às mínimas oportunidades para usufruir os bens sociais, materiais e culturais. Também semelhante à época da Reforma, por aqui abunda a instrumentalização da religião como forma de controle e alienação de pessoas e grupos, através de promessas mágicas de resolução de problemas pessoais, coletivos e sociopolíticos.

Nesse cenário, o culto é uma verdadeira *lex orandi* das mais diferentes *lex credendi*, ou seja, teologias as mais variadas e com as mais diferentes finalidades se expressam através de cultos e celebrações, reunindo milhares de pessoas. A pergunta que se coloca é: Em que medida o culto tem contribuído para uma efetiva transformação social em nosso contexto? Uma

segunda pergunta é: Em que medida os princípios que nortearam a Reforma e o seu culto podem contribuir para o nosso contexto atual?

O culto cristão sempre é serviço de Deus em favor do ser humano caído e necessitado. Toda a liturgia nada mais é do que uma resposta à ação livre, dinâmica e graciosa de Deus em favor da pessoa, da comunidade e da Igreja. O mesmo movimento de Jesus Cristo em direção ao ser humano, a justificação por graça por meio da cruz, é o movimento que cada culto de novo rememora e revive. Em cada culto, Cristo nos serve com sua cruz e nos justifica por meio da fé. O *Livro de Culto* da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), 500 anos depois e a 10 mil km de distância de Wittenberg, no sul do planeta, irá referir, exatamente, esse princípio quando define o culto cristão.

Culto é aqui concebido como encontro que congrega Deus e um grupo de pessoas, bem como essas entre si. O sujeito do culto é Deus. Deus vem ao encontro da comunidade (Mt 18.20) e Deus, de fato, ordena que o culto aconteça (1Co 11.24-25: “fazei isto”). O encontro é ação de Deus. As pessoas reagem e aceitam o convite de Deus. Nesse encontro, elas ouvem a vontade de Deus (Palavra de Deus), comungam na Sua mesa (Ceia do Senhor) e realizam comunhão entre si. A Deus elas dirigem oração, adoração, louvor, evidenciam sua disposição de assumir o compromisso da fé, saem do culto para testemunhar a fé e para servir ao Senhor no contexto em que estão inseridas (cf. IECLB, *Livro de Culto*, 2003, p. 13).

Em um contexto em que os cultos têm tantos protagonistas, “pastoral e igreja tal”, cultos em que a comunidade e as pessoas precisam fazer sacrifícios em forma de ofertas ou aquisição de “bens sagrados” para conquistar algo diante de Deus e diante da vida, o princípio de Lutero coloca um critério muito claro para definirmos o que é de fato o culto evangélico.

Culto cristão é sempre criatura da viva e dinâmica Palavra de Deus. Na dinâmica entre Lei e Evangelho, cada culto atualiza a Palavra de Deus, mostrando ao ser humano e à comunidade reunida a impossibilidade de se achar até Deus e sua salvação, ao mesmo tempo em que proclama a ação de Cristo em nossa direção. O próprio Evangelho é o critério, ou seja,

aquilo que promove a Cristo. Também nesse aspecto, percebemos muitos abusos, no nosso contexto, de cultos que são muito mais um arremedo da Palavra de Deus nas palavras humanas, em forma de leis e regras, moralismo, fundamentalismo. Isso irá transparecer de forma muito clara no sermão de Lutero, por ocasião da inauguração e consagração da igreja do Castelo de Torgau, em 1544, a conhecida Fórmula de Torgau. Referindo-se ao tempo e ao culto, Lutero assim dirá: “Que ali nada mais tenha lugar além da fala do nosso amado Senhor a nós por intermédio da sua Santa Palavra e da nossa resposta a ele em oração e louvor” (2000, p. 197).

Com base em Lutero, a função do culto evangélico outra coisa não é que despertar e fortalecer a fé da comunidade. Esse parece um elemento importante a ser lembrado. Não existe outro objetivo do culto por mais nobre que seja, como juntar gente, levantar uma oferta, emocionar, engajar na diaconia e no serviço social, dar recados ou disciplinar a moral. Culto evangélico se alimenta da fé em Jesus Cristo, o Senhor da Igreja, e está totalmente voltado para a manutenção e o cuidado dessa fé e suas consequências no ministério do amor ao próximo.

Culto evangélico não nasce do gosto do pastor, da pastora e de impulsos estéticos de pessoas e movimentos isolados, mas deixa-se moldar a partir da vasta e rica tradição da Igreja. A reforma do culto é uma reforma conservadora e crítica, ao mesmo tempo, de forma que o culto evangélico está sempre com um pé no passado e um pé no presente. Conservadorismo e crítica é quase um paradoxo para entender o culto luterano. “A abordagem luterana da liturgia afirma o paradoxo de uma tradição mantida de forma inabalável junto com uma crítica evangélica igualmente inabalável” (Lathrop, 2011, p. 220). Trata-se de fato de uma “reforma” da missa desde a teologia da justificação por graça e fé. Isso permite ao mesmo tempo um criticismo conservador e um conservadorismo crítico, algo difícil de ser entendido pela ala mais esquerda da liturgia (White), a qual busca romper com a tradição católica da missa. Lathrop observa que esse não é o único paradoxo da Reforma: Lei e Evangelho, os dois reinos, criação e redenção, simultaneamente justo e pecador, este homem é Deus e este pão é o corpo



de Cristo são outros exemplos que compõem o acervo teológico luterano (cf. Lathrop, 2011, p. 220).

O risco desse paradoxo é tornar a tradição mera teimosia do “fazer do jeito que sempre fizemos” ou ainda um apego à tradição imprimida pela Reforma, como se o culto luterano, que na maioria das vezes se restringe a uma forte acentuação da Palavra lida e pregada, com longos exercícios didáticos restritos ao pregador, fosse uma tendência. Dizer isso não significa que o culto está estagnado na tradição, no tempo e no espaço. O culto é sempre evento inculturado, resultado da Palavra encarnada (texto do Wainwright), em diálogo com os desafios, linguagens e costumes presentes no local e no tempo nos quais as comunidades celebram.

O culto evangélico é ação de graças em forma de celebração, alegria, louvor e música. Para Lutero, a *Frau Musica* é uma criatura divina □ seja ela música sacra ou profana. Para ele, porém, a música só alcança a verdadeira realização de seu sentido quando relacionada com Cristo, e o cantar é uma consequência natural da fé. A música no culto é um estímulo para outras pessoas se ocuparem com a fé.

A música é uma esplêndida dádiva de Deus e eu gostaria de exaltá-la com todo o meu coração e recomendá-la a todos. Mas eu estou tão dominado pela diversidade e magnitude de suas virtudes e benefícios que [...], por mais que eu queira exaltá-la, minha exaltação será insuficiente e inadequada [...]. Se queres confortar os tristes, aterrorizar os felizes, encorajar os desesperados, tornar humilde os orgulhosos, acalmar os inquietos ou tranquilizar os que estão tomados por ódio [...] que meio mais efetivo do que a música poderias encontrar? (Lutero *apud* Schalk, 2006, p. 8).

Para os reformados, a música será uma forma não só de louvor, mas também de proclamação da Palavra de Deus. “A palavra de Deus está sendo oferecida de modo tão lúcido e claro em pregação, canto, fala e pintura, que eles (reis, príncipes e senhores) têm que admitir que é a verdadeira palavra de Deus” (Lutero *apud* Schalk, 2006, p. 48). Lutero

entende, assim como era entendido na Idade Média, que a música é a própria liturgia. “Deixe que as entonações das missas do domingo e das vespertinas sejam conservadas; elas são muito boas e procedem das Escrituras” (Lutero *apud* Schalk, 2006, p. 52). Para ele, porém, não apenas o clero e o coro devem cantar na liturgia, mas sim todo o povo, como um verdadeiro exercício do sacerdócio geral de toda a pessoa batizada (Lutero *apud* Schalk, 2006, p. 39). O culto assume, para Lutero, o espaço privilegiado de experimentar a viva Palavra de Deus e, em reação a ela, louvar a Deus pela sua imensa graça, sendo a música a principal forma desse louvor. “Deus não exige grandes sacrifícios ou tesouros preciosos e caros pelas suas bênçãos. Ele pede pelo mais fácil, isto é, canto e louvor” (Lutero *apud* Schalk, 2006, p. 49). Ou como dirá noutro comentário, falando do sacrifício de louvor: “O culto do Novo Testamento [...] nada mais é do que canto, louvor e agradecimento. Este é um canto singular. Deus não quer nossos sacrifícios e obras. Ele está satisfeito com o sacrifício do louvor” (Lutero *apud* Schalk, 2006, p. 49).

Isso tudo são elementos importantes para pensar a música no culto hoje, como uma forma de proclamação da Palavra de Deus, do Evangelho; a resposta da comunidade como expressão de louvor e da fé; o protagonismo da comunidade na música do culto; a continuidade com a vasta, diversa e ampla tradição da igreja, elementos em clara oposição ao mercado *gospel* brasileiro.

## Considerações Finais

Não por último, culto evangélico não é para indivíduos, mas sim evento público e comunitário que transforma politicamente a sociedade e o mundo. O culto não pertence ao pastor ou à pastora, mas sim à sua comunidade. A comunidade não assiste ao culto, mas sim o celebra, de forma que toda a vida da comunidade, suas glórias e suas cruzes moldam a liturgia do culto e se deixam impulsionar e questionar pelo culto. Por isso, o culto evangélico está do prelúdio até o poslúdio totalmente comprometido com a transformação política, social e cultural do contexto por meio da voz viva do Evangelho.

## Bibliografia

- BRAND, Eugene (Ed.) *A liturgia entre os luteranos*. Genebra: FLM; São Leopoldo: CEM, 1985.
- BUSS, Paulo Wille (Org.). *Lutero e o culto cristão*. Porto Alegre: Concórdia, 2011.
- DREHER, Martin N. *Igreja, ministério, chamado e ordenação*. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2011.
- DREHER, Martin. "Culto: Introdução ao assunto" *In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas. Volume 7*. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2000b.
- DREHER, Martin. "Formulário da Missa e da Comunhão para a Igreja de Wittenberg 1523: Introdução" *In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas. Volume 7*. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2000c.
- DREHER, Martin. "Missa Alemã e Ordem do Culto 1526: Introdução" *In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas. Volume 7*. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2000a.
- FLM. *Declaração de Caracas sobre liturgia*. São Leopoldo: CEM, 1989.
- FLM. *O culto luterano: material de estudo*. São Leopoldo: Sinodal, 1982.
- HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989.
- HOFFMANN, Martin; BEROS, Daniel; MOONEY, Ruth (Ed.). *Radicalizando a Reforma: outra teologia para outro mundo*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2017.
- IECLB. *Livro de Culto*. São Leopoldo : Sinodal, 2003.
- KIRST, Nelson. *Rudimentos de homilética*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1985.
- LATHROP, Gordon W. "O culto no contexto luterano" *In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C. et al. (Orgs.) Manual de ciência litúrgica. Vol.1*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2011.
- LUTERO, Martinho. "A Ordem do Culto na Comunidade 1523: Introdução" *In: \_\_\_\_\_. Obras selecionadas. Volume 7*. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2000.
- LUTERO, Martinho. "Ao em Cristo venerável Nicolau Hausmann, Pastor da igreja de Zwickau" *In: \_\_\_\_\_. Obras selecionadas. Volume 7*. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2000.
- LUTERO, Martinho. "Da Santa Ceia de Cristo - Confissão" *In: \_\_\_\_\_. Obras selecionadas. Volume 4*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993.
- LUTERO, Martinho. "Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor" *In:*

- \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas*. Volume 7. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000.
- LUTERO, Martinho. “Missa Alemã e Ordem de Culto 1526: Prefácio de Martinho Lutero / O culto” In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas*. Volume 7. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/ Concórdia, 2000.
- LUTERO, Martinho. “O Manual do Batismo traduzido para o alemão - Revisado 1526” In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas*. Volume 7. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000.
- LUTERO, Martinho. “Sermões sobre os Sacramentos” In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas*. Volume 1. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000.
- LUTERO, Martinho. “Um sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa” In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas*. Volume 2. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000.
- LUTERO, Martinho. “Um sermão sobre o venerabilíssimo sacramento do santo e verdadeiro Corpo de Cristo e sobre as irmandades” In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas*. Volume 1. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987.
- MARTINI, Romeu R. *Eucaristia e conflitos comunitários*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- RIETH, Ricardo W. “Lutero e o culto cristão” In: *Tear: Liturgia em Revista*. São Leopoldo, n. 9, dezembro de 2002.
- SCHALK, Carl F. *Lutero e a música: paradigmas de louvor*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- SCHMIDT-LAUBER, H.-C. . “A eucaristia” In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C. et al. (Orgs.) *Manual de ciência litúrgica*. Volume 2. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2011.
- SCHMIDT-LAUBER, H.-C. et al. (Orgs.) *Manual de ciência litúrgica: fundamentos do culto cristão*. Volume 1. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2011.
- SCHMIDT-LAUBER, H.-C. et al. (Orgs.) *Manual de ciência litúrgica: história e forma do culto*. Volume 2. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2013.
- SCHMIDT-LAUBER, H.-C. et al. (Orgs.) *Manual de ciência litúrgica: ofícios casuais/ A configuração do culto*. Volume 3. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2014.
- SCHMIDT-LAUBER, H.-C. et al. (Orgs.) *Manual de ciência litúrgica: práticas especiais do culto cristão*. Volume 4. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2016.
- WAINRIGHT, Geoffrey. “Fundamentação sistemático-teológica” In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C. et al. (Orgs.) *Manual de ciência litúrgica*. Vol.1. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2011.



# TEOLOGIA DA CRUZ

Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero <sup>1</sup>

*Como dizer algo novo sobre a teologia da cruz? Os tempos atuais apresentam questões que não podem ser respondidas apenas com a reprodução de antigas fórmulas teológicas. O caminho que proponho é o da verbalização da (palavra) cruz – cruzar, atravessar. Assim, podemos pensar na cruz como interrupção, ou seja, interrupção da vida (de Deus) e de toda calculabilidade baseada em resultados comprováveis; e interrupção do segredo de Deus. Isso tem implicações pastorais, eclesiológicas, antropológicas, teológicas e políticas. Podemos pensar na cruz também como intervalo, ou seja, é o que está entre dois pontos, entre dois lugares, entre dois modos de viver – de modo que é o intervalo da interrupção ou, talvez, interrupção intervalar absoluta: é o viver entre tempos (já e ainda não) e espaços (aqui e lá), entre duas modalidades do viver (humana: viver para morrer; e divina: morrer para viver). A cruz é intervalo entre morte e ressurreição; é a espiritualidade como intervalo, pois se a morte não é o fim da vida, mas o intervalo entre um modo de viver e outro, então podemos entender por que a cruz de Jesus liberta e possibilita um outro viver (crucificados com Cristo, vivificados com Ele). Isso também tem implicações para a prática pastoral, liturgia e eclesiologia.*

## Palavras-chave:

Cruz, interrupção, intervalo, já e ainda não, ressurreição, Deus, vida.

---

<sup>1</sup> Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero é pastor jubilado da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST) e professor e coordenador da Pós-graduação da FATIPI.

## Introdução

Como dizer algo novo sobre a teologia da cruz com seus dois mil anos de idade? Como dizer algo novo que não negue absolutamente esses dois mil anos de teologias da cruz? Algo novo precisa ser dito, pois os tempos atuais apresentam questões que não podem ser respondidas apenas com a reprodução de antigas fórmulas teológicas – por mais corretas que sejam e por mais relevantes que tenham sido em seus respectivos contextos.

Um caminho possível seria retomar a etimologia da palavra e buscar algo ainda não suficientemente destacado – mas esse caminho não me pareceu fecundo após trilhá-lo. Outro caminho seria o da derivação de palavras – da cruz para o cruzado, para o cruzeiro, e encontraríamos guerra de religiões ou aventuras econômicas no Brasil – será que a nossa economia ia tão mal porque o seu dinheiro era o cruzeiro, depois o cruzado e só melhorou quando o dinheiro se tornou real? Mas também esse caminho não se mostrou muito fecundo – até porque, no caso da economia, outros teólogos (como Hinkelammert e Assmann, por exemplo) trilharam com eficiência e criatividade os rumos da teologia econômica.

Outra possibilidade seria tirar proveito da espacialidade e refletir sobre as dimensões vertical e horizontal da cruz, mas também esse caminho não seria fecundo, posto que já devidamente explorado nas metáforas e ilustrações homiléticas. Nenhum desses caminhos nos leva a um lugar agradável, por isso, proponho outro caminho, o da *verbalização* da (palavra) cruz – *cruzar*, *atravessar*. Podemos pensar na vida como travessia (o que me traz à memória a famosa canção de Milton Nascimento) e somos lembrados de que todo cruzar ou atravessar pressupõe uma interrupção, algo que interrompe o caminho e obriga a cruzar (cruzar o deserto, atravessar o mar...), e mesmo um intervalo, o espaço entre dois outros espaços, um tempo entretempos. Esse é o caminho que desejo trilhar com vocês neste ensaio.

## 1. Cruz como interrupção

Seria possível pensar a cruz como similar à *khora*, o deserto no deserto, o abismo, do pensamento de Derrida que retoma um aspecto não tão bem aproveitado da tradição platônica? *Khora*, “o lugar arquioriginário, o lugar mais anárquico e anarquívavel<sup>2</sup> possível, a saber, um certo deserto que torna possível, abre, escava ou torna infinito o outro. *Khora* situaria o espaçamento abstrato, o lugar em si mesmo, o lugar da absoluta exterioridade, mas também o lugar da bifurcação entre duas abordagens ao deserto” (Derrida e Vattimo, 1998, p. 55). Acredito que sim, podemos pensar a cruz como o espaçamento abstrato, como a alteridade absoluta, como o entroncamento desértico.

Decorre daí que, primeiramente, a cruz é o espaço arquioriginário que não liga, mas *interrompe* – interrompe a vida – e, de fato, interrompe a vida de Deus e, assim, interrompe toda calculabilidade (aplicada à vida subordinada ao exercício do biopoder, seja político, seja médico, seja religioso). Se Deus não calcula o valor da sua vida como inestimável e se entrega à morte por execução (não a uma eutanásia, mas a uma *kakotanásia*, na qual, ao sofrer o mal, Deus derrota o mal), chega ao fim toda calculabilidade baseada em resultados comprováveis e se abre uma nova contabilidade, o cálculo sem resultado e, por isso, sem prova. Assim, voltamos para a economia de um lado, mas também para a política, de outro, pois vivemos em um tempo em que as relações de poder são relações de tecnobiopoder, em que poder e calculabilidade andam juntos, não só como junção de política e economia, mas também como junção de política e saber (ciência), como junção de política e sobrevivência (a vida reduzida ao cálculo, de modo que não se trata mais de *viver* e, sim, de *sobreviver*, um sobrecálculo, mera sobrevivência ou, como diria Agamben, vida nua).

Em linguagem mais concreta: a cruz interrompe o assassinato e a exe-

---

<sup>2</sup> Sigo aqui o estilo de Derrida, que cria palavras para destacar aspectos de seu raciocínio. O termo mais correto gramaticalmente em português seria inarquívavel, mas então perderíamos o jogo de palavras entre a impossibilidade de arquivar e a ausência de ordem e hierarquia.



cução cotidianos das “pessoas que não têm valor neste mundo” (tradução do termo paulino “que não são” usado em 1 Coríntios 1.21) – aquelas que morrem por falta de comida, remédios, agasalhos etc., aquelas que morrem por causa da indiferença de seus semelhantes, aquelas que morrem por causa dos mísseis, bombas e armas “inteligentes” que matam sem distinção, aquelas que morrem porque não se pode chamar de vida a vida que levam os famintos, os refugiados, os abandonados, os excluídos, aquelas que morrem porque não estão na “igreja certa”, na “verdadeira doutrina”, no “templo de Salomão”, aquelas que morrem simplesmente porque nós, nós os que vivemos em Cristo, nada fazemos.

Se a cruz é interrupção de um atravessar, ela é co-evental com a ressurreição do crucificado, pois sem ressurreição não haveria travessia, Jesus não teria cruzado/atravessado o reino dos mortos, o mundo dos mortos (que não estão mortos, mas vivos sem estar vivos) para voltar ao mundo do Deus vivo, para voltar a ser vivo sem estar vivo, porém da mesma forma como quando atravessou o mundo da vida para cruzar o mundo da nossa morte. A cruz interrompe a morte ao criar um novo e vivo caminho para que os crucificados e crucificadas deste mundo possam realmente viver na ressurreição do Messias com o Messias.

A cruz como interrupção pode ser vista, ainda, como interrupção absoluta, isto é, como interrupção do segredo de Deus, a absoluta interrupção do segredo (que é a essência da atividade do Estado, do governo), na forma do *mistério revelado* (de Paulo), mas ainda *misterioso* embora não *secreto*. Interrupção entre a autoridade imperial do Pai e a submissão servil do Filho no clamor do Filho “Pai, Pai, por que me desamparaste”, em que se reconhece a vulnerabilidade do Pai impotente para arrancar o Filho dos cravos da cruz e interromper, assim, a performance de sua morte. Nessa cruz se revela o rosto de Deus que podemos ver diariamente ao nosso redor, mas que permanece oculto, pois não entramos na interrupção absoluta da calculabilidade, por isso não vemos o rosto de Deus nas cracolândias, nas favelândias, nas...

Pastoralmente, a cruz como interrupção absoluta indicaria um projeto

pastoral medido não mais por horas de trabalho, minutos de sermões, reuniões administrativas, reuniões conciliares, visitas, aconselhamentos etc. (o que está na medida de avaliação pastoral, o que representa a calculabilidade a que foi reduzida a eclesialidade contemporânea), mas: a) por travessias, jornadas ao mundo dos mortos, ao reino dos mortos que aguardam o momento de não mais serem mortos sem estarem mortos, nem vivos sem estarem vivos; b) por momentos significativos, encontros dialógicos, microeventos geradores de novas possibilidades de viver a fé cristã reformadamente; c) por travessias e momentos caminhados não só pelo pastor ou pastora, mas por “toda” a comunidade, posto que *pastoral* é ação de toda a comunidade e não exclusiva do *pastor ou pastora*, que não é especial, mas com(o) um...

Eclesiológicamente, interrupção é o vínculo indissolúvel entre instituição e missão, que a prática eclesial e a teologia doutrinária separaram, mas não são mais do que um, um como dobra e dobro, duplicação e duplicado um do outro, de modo que: a) interrupção se torna uma abertura perpétua para a diferença, para a surpresa, para o futuro – ou como diriam Pannenberg e Moltmann –, para a futuridade de Deus; b) ou, como nos lembra Derrida, a igreja como elo de sociabilidade em que “o relacionamento social é feito de interrupção. Relacionar-se com o outro, enquanto outro, não é apenas estar ligado ao outro; é também respeitar a interrupção. [...] Relacionar-se com o outro pressupõe fé” (in Chérif, 2008, pag. 66); de modo que ir ao *outro* para anunciar a fé depende de irmos, antecipadamente, com fé no outro – para aprender a crer com ele e não para ensiná-lo a crer como eu creio.

Antropologicamente falando, a cruz demanda uma interrupção absoluta da hegemonia do homem sobre a mulher, do irmão sobre a irmã, do pai sobre a mãe, do filho sobre a filha; o que nos ajudaria a enxergar a famosa declaração paulina de que “em Cristo não há homem ou mulher”, não só como uma interrupção absoluta das interrupções pecaminosas construídas ao longo da história humana, mas também e, talvez, principalmente como uma afirmação epistemológica explicativa de 2 Coríntios 5.16-17: “Por isso daqui por diante a ninguém conhecemos segundo a carne; e, ainda

que tenhamos conhecido Cristo segundo a carne, contudo agora já não o conhecemos desse modo, pelo que, se alguém está em Cristo está na nova criação; as coisas velhas passaram, eis que tudo se fez novo”. Se olhamos para o outro sob o signo da cruz (de modo não constantiniano, que é o oposto da interrupção, posto que é a marcha da conquista), enxergamos no outro a absoluta interrupção da calculabilidade mundana que valoriza o outro apenas na medida em que me serve, me oferece lucro, me proporciona sobrevivência.

Teologicamente, como interrupção da vida de Deus, a cruz é interrupção da comunhão trinitária, a cruz é o evento absoluto que interrompe a unidade indissolúvel de Pai–Filho–Espírito Santo e, assim, instaura (por assim dizer), sob modo contrário, a *pericorese*, a dança divina que revela o ser de Deus como movimento, mas não como um simples movimento, e sim como movimento rítmico, significante, estético, coletivo e corpóreo do dançar, dançar com, dançar ao redor de, dançar. Ou poderíamos aproveitar a reflexão de Queiruga:

Não cabe melhor explicação para a atitude do Pai, por conseguinte, do que aquela que está na própria Bíblia: “Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho Único” (Jo 3.16). Ou seja, que o óbvio e sobreacolhedor amor do Filho, que se dá por nós “até o fim”, de modo algum está em contraposição com uma pretensa atitude justiceira do Pai. O contrário: esse amor é o puro reflexo, a fidelíssima expressão do amor do Pai por nós. Somente por isso, porque deseja nos salvar, consente na imensa dor de tolerar a morte de seu Filho. Não se trata apenas, portanto, de que Deus entre na história com a única intenção de salvar o ser humano – jamais de oprimi-lo –, mas que o faz com tal decisão e paixão que nem sequer retrocede diante da possibilidade mais terrível e extrema: a de se ferir no próprio centro de seu ser, em seu coração de Pai (1995, p. 188).

Politicamente, outra consequência da interrupção absoluta da cruz, para nós, é uma nova compreensão do nexos secular–religioso, em que um não é o oposto do outro, mas o outro lado do outro, a dobra em que se percebe a

unidade do duplo na dissimetria do duplo, na desunidade do duplicado de si:

Esta disjunção interruptiva comanda uma espécie de equidade incomensurável dentro da absoluta dissimetria. A lei dessa atemporalidade interrompe e faz história, ela desfaz toda contemporaneidade e abre o espaço específico da fé. Ela designa o desencantamento como o recurso próprio do religioso. O primeiro e o último (Derrida e Vattimo, 1998, p. 65).

Essa nova compreensão do nexos secular-religioso também opera na tradicional distinção moderna entre sagrado e profano, que não são o oposto um do outro, mas a duplicação de um no outro, a dobra que evidencia a igualdade desigual de sagrado e profano na figura do *homo sacer* (delineada de novo por Agamben) romano ou na figura do sagrado na tradição bíblica hebraica, em que o sagrado é o que contamina, o que torna as mãos impuras, o sagrado que não só se concretiza no sacrifício que elimina a impureza, mas no sacrifício que gera a impureza, de fato, que é a própria impureza, de modo que precisa ser expiado, fora da tenda, levado para atravessar o deserto pelo bode expiatório.

Enfim, poderíamos ousar dizer que a cruz é a interrupção absoluta da inacabada modernidade?

## 2. Cruz como intervalo

A cruz, entretanto, além de interrupção, é também *intervalo* – é o que está entre dois pontos, entre dois lugares, entre dois modos de viver – de modo que é o intervalo da interrupção ou, talvez, interrupção intervalar absoluta: é o viver *entre* tempos (já e ainda não) e espaços (aqui e lá), *entre* duas modalidades do viver (humana: viver para morrer; e divina: morrer para viver). Como intervalo, a cruz é suspensão: do tempo *no* tempo; do espaço *no* espaço; de Deus *em* Deus; do humano *no* humano; suspensão, elevação, fazer subir – desde a subida ao morro que se resolve como quase subida de Isaque até a subida do Filho na cruz, que leva à ressurreição e à

ascensão da qual haverá uma nova descida (*parousia*), para que nós também possamos subir e, entre essas subidas, outra subida, a do Cordeiro que faz subir o pecado do mundo.

Então para conhecer o Deus da vida é preciso conhecer o Deus crucificado–executado e morto. Se o último inimigo a ser vencido é a morte, a derrota da morte não pode provir da vida, mas da própria morte de Deus na cruz – vitória essa que opera no intervalo escatológico, na interrupção absoluta do tempo cronológico mediante a presença intervalar do tempo do *eschaton*. A cruz é o intervalo entre morte e vida, a suspensão da vida na morte e a suspensão da morte na vida que dessacraliza a vida em sua forma sacro-religiosa de valor absoluto e, por isso, submetida ao cálculo ininterrupto que revela sempre o valor ínfimo da vida do outro na absolutidade da vida do calculador. A cruz é, portanto, arquivada e não arquivimorte; é o intervalo do senciente (a dor excruciante sentida pelo Filho) ao sentido<sup>3</sup> (a alegria infinita sentida pelos que se encontram com o ressuscitado que atravessa paredes e portas fechadas).

A cruz é também intervalo entre morte e ressurreição, intervalo em que se situa, algo misteriosamente, poderíamos dizer, a salvação da criação – “entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitado para nossa justificação” (Rm 4.25). Misteriosamente, pelo menos na medida em que gera uma pergunta aparentemente sem resposta – o que aconteceu com Jesus entre sua morte e ressurreição? Houve efetivamente um intervalo cronológico ou apenas um *kairológico*? No Novo Testamento temos respostas aparentemente contraditórias: Atos 2.31 diz “prevendo isto, Davi falou da ressurreição de Cristo, que sua alma não foi deixada no Hades, nem a sua carne viu a corrupção”, mas I Pedro afirma: “porque também Cristo morreu uma só vez pelos pecados, o justo pelos injustos, para levar-nos a Deus; sendo, na verdade, morto na carne mas vivificado no espírito, no qual também foi e pregou aos espíritos em prisão, os quais noutra tempo

---

<sup>3</sup> Evoco aqui uma terminologia de Michel Henry retomada e ressignificada por Jean-Luc Nancy, em NANCY, Jean-Luc. Arquivada: do senciente e do sentido. São Paulo: Iluminuras, 2014.

foram rebeldes, quando a longanimidade de Deus esperava, nos dias de Noé, enquanto se preparava a arca; na qual poucas, isto é, oito pessoas se salvaram através da água” (1 Pe 3.18-20) e “pois é por isto que foi pregado o evangelho até aos mortos, para que, na verdade, fossem julgados segundo os homens na carne, mas vivessem segundo Deus no espírito” (1 Pe 4.6). Essas respostas apontam para um intervalo ininterrupto entre morte e ressurreição, um intervalo entre carne e espírito, em que a morte do corpo não é o fim da vida do espírito.

Se pensamos a cruz como intervalo, podemos pensar a espiritualidade como intervalo: se a morte não é o fim da vida, mas o intervalo entre um modo de viver e outro, então podemos entender por que a cruz de Jesus liberta e possibilita um outro viver (crucificados com Cristo, vivificados com Ele), não um viver no tempo, mas um viver no *intervalo*, um *viver intervalar* (conforme a frase paulina em Colossenses 3.3: “a vossa vida está escondida com Cristo em Deus”; ou conforme a expressão profética: “Tu és verdadeiramente um Deus que te escondes” – Isaías 45.15); intervalo é também *limiar*, vida intervalar é vida liminar, vida na liminaridade (do Reino, mais do que o clássico culmanniano “já *versus* ainda não”; viver espiritualmente é viver no ainda–não–já do Reino), o intervalo que possibilita uma vida plenamente espiritual sem se tornar imaterial; plenamente sagrada, sem deixar de ser profana; uma vida que se entende como o intervalo entre o ser–para–si e o ser–para–o–próximo. Intervalo que interrompe, de novo, a calculabilidade e reinstaura a espiritualidade sob o regime da dádiva, da doação, da plena gratuidade.

Na prática pastoral, isso significa pastorear no intervalo escatológico da interrupção absoluta do *cronos*, significa atuar de modo livre em relação à calculabilidade tecnobiocapitalista – não se trata de medir a eficácia do pastorado em termos calculáveis – membros, dízimos, cultos, templos –, mas sim em termos liminares, intervalares, desprovidos de calculabilidade: é o tempo gasto na simples comunhão com os membros da igreja, na simples amizade com as pessoas de fora da igreja, na simples celebração do mistério revelado da cruz, não só aos domingos, mas na sacralidade

irredutível do cotidiano: na empresa, na escola, na rua, no lar; é o pastoral que não se preocupa com resultados, mas com processos, procissões, aproximações intervaladas ao outro e à outra, igreja aberta e inclusiva em sua plena potência.

Na liturgia: isso significa que também podemos celebrar, na comunidade, uma vida intervalar, sem calculabilidade, sem relações de custo–benefício – simples comunhão com Deus sem preço e sem dinheiro, sem tempo, sem território, sem resultados. Simples performatividade da fé–fidelidade no Deus executado na cruz. Podemos oferecer uma inversão constantiniana do emblema “*in hoc signo vinces*”, não o inimigo outro, mas o inimigo enquanto negação–do–outro; o culto não mais como aquilo que separa o sagrado do profano, o eclesiástico do mundano, mas como o espaço–tempo da alegre solidariedade do serviço missionário–ministerial ao mundo e da solidariedade alegre com o Crucificado–Ressurreto, eternamente presente no tempo interativo da celebração dominical. Culto que não é a interrupção do profano, nem do secular, mas a interrupção da profanação da vida e da secularização do cálculo.

Na eclesiologia: a cruz como intervalo ou como interrupção absoluta faz-nos sentir deslocados na “comunidade que se reúne ao redor da Palavra, do sacramento e da disciplina”, mas reorientados na “comunidade que se dispersa no mundo, levando a palavra que disciplina o pecado e une sacramentalmente pecador e Deus”, de modo que podemos situar juntos no tempo–espaço da vida comunitária, fora dos muros da comunidade (templo), crente e incrédulo, salvo e perdido, santo e ímpio. Situando a metáfora luterana *simul justus et peccator* em um novo intervalo, não mais apenas o do *self* dividido em si mesmo, mas o da comunidade dividida e redividida pelos sistemas de calculabilidade, eficácia, obediência e técnica, de modo que nesse espaço intervalar absoluto “não há americano ou europeu; brasileiro ou latino; cidadão ou estrangeiro; rico ou pobre...”. Ou, para nos situarmos em um espaço mais tipicamente reformado, no intervalo entre igreja visível e invisível, de modo que a visível não seja o oposto da invisível, mas a visibilidade da invisível e a invisibilidade da visível.

Na antropologia, e aqui sigo Barth, ressignificando-o, posto que não se trata de fim, mas de intervalo:

Se Deus, em Jesus Cristo, reconciliou o mundo consigo mesmo, isto também significa que nele Ele estabeleceu um fim, um fim radical, do mundo que o contradiz e se opõe a ele, que um antigo *eon*, nosso tempo–do–mundo (aquele que conhecemos e temos por nós mesmos), com tudo aquilo que importa e é grande nele, recebeu um ponto final. A humildade em que Deus desejou fazer-se a si mesmo como nós, a obediência de Jesus Cristo em que esta auto-humilhação de Deus e, nela, a demonstração de sua majestade divina tornou-se um evento temporal significa, de fato, que nossa hora se cumpriu, nosso tempo percorreu sua jornada, e tudo está em nossas mãos. Pois o fato de que Deus deu-se a Si mesmo em seu Filho para sofrer o juízo divino sobre nós, humanos, não significa que o juízo não é executado em nós, mas que ele é executado sobre nós em sua plena sinceridade e realidade – realmente e definitivamente porque Ele mesmo assumiu nosso lugar nele. Que Jesus Cristo morreu por nós não significa, portanto, que não teremos de morrer, mas que morreremos nele e com Ele; que como as pessoas que éramos nós fomos jogados e destruídos, que não estamos mais lá e não temos mais futuro (2010, p. 295).

## Considerações finais

A cruz, em sua grotesca expressão da violência imperial e do sem sentido pleno da condição humana, também é a manifestação da mais pura beleza, a beleza divina que nos faz cantar “sim, eu amo a mensagem da cruz”, não porque glorificamos a dor e a morte, mas porque aprendemos que a verdadeira proporção e simetria divinas estão na sua encarnação e assunção plena da condição humana, de escravo e até a morte e morte de criminoso político executado na cruz.

Cruz que revela a invisível harmonia do cosmos criado por Deus, a obra



de arte daquela que faz belas todas as suas obras. Cruz que interrompe o domínio do grotesco e da feiura e transforma a vida em um intervalo de constante e fulgurante beleza, a beleza que não só se encontra nos olhos de quem a vê, mas sempre presente, interrompida e ininterruptamente, em todas as coisas que Deus criou, beleza invisível que só pode ser captada pelos sentidos interrompidos pela morte que derrota o mal e ressitua os no intervalo absoluto entre a calculabilidade e a esteticidade. Cruz que nos convida à arte da imagem na palavra.

## Bibliografia

- BARTH, Karl. *Church Dogmatics IV/1 The Doctrine of Reconciliation*. Londres: T & T Clark, 2010.
- CHÉRIF, Mustapha (ed.). *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- DERRIDA, Jacques. "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone". In: DERRIDA, Jacques & VATTIMO, Gianni (eds.). *Religion*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- QUEIRUGA, Andres T. *Recuperar la salvación*. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana. Santander: Sal Terrae, 1995.

# DESAFIOS DO SACERDÓCIO UNIVERSAL DE TODOS OS CRENTES

Adilson de Souza Filho <sup>1</sup>

[...] uma das limitações da ciência mais difícil de se aceitar é justamente essa sua incapacidade de nos salvar, de nos lavar, de nos dizer o sentido da vida num mundo que ela desvela e confirma como não tendo em si, objetivamente, sentido algum (Max Weber).

*Em comemoração aos quinhentos anos da Reforma Protestante, ocorrida em 2017, surge-nos a interrogação: há algo para se comemorar? Foi Karl Barth quem afirmou, em seu artigo intitulado “Reforma é decisão”, que apenas têm direito de se reportar à Reforma Protestante aqueles que guardaram fielmente os valores teológicos que eclodiram o movimento. Um dos valores que demarcou a teologia de Martinho Lutero e fundamentou a Reforma é exatamente o conceito de sacerdócio universal de todos os crentes. Neste artigo revisitamos esse conceito e nos propusemos a ressignificá-lo numa perspectiva contemporânea.*

## Palavras-chave:

Sacerdócio universal, metáfora, Lutero, reencantamento, princípio protestante.

---

<sup>1</sup> Adilson de Souza Filho é pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. É doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e professor da FATIPI, na área de Teologia Sistemática.

## Introdução

Tudo já foi dito “com” e “sobre” a expressão *sacerdócio universal de todos os crentes*! Desde Martinho Lutero, em 1520, na inexpressiva cidade de Wittenberg<sup>2</sup>, até 12 de agosto de 1859, ocasião da chegada do missionário Ashbel Green Simonton na Baía da Guanabara, tal expressão já foi intuída, profetizada, popularizada e, mais recentemente, encontra-se no imaginário híbrido da massa evangélica brasileira.

É exatamente o longo percurso pelo qual passou essa referida expressão que nos leva à árdua tarefa de apontar os desafios que nós, herdeiros da Reforma, devemos aceitar, sob risco de aumentarmos a fileira daqueles que confundem movimento dinâmico com monumento estético. Sim, há muitos desafios a serem encarados por todos nós, crentes em Cristo, se quisermos lutar contra os traumas do desencantamento do mundo, bem como do catártico reencantamento da religiosidade evangélica brasileira.

Para tanto, propomos em nossa reflexão, inicialmente, uma revisitação histórica da expressão *sacerdócio universal de todos os crentes*, com o intuito de observar seu contexto religioso, eclesial e teológico. Em seguida, analisaremos alguns caminhos pelos quais essa expressão passou, construindo suas metáforas e empréstimos. E, por último, para atender ao que estamos chamando de “desafios”, submeteremos nossa reflexão a uma conceituação teológica contemporânea da referida expressão.

Portanto, de imediato, podemos dizer que um modo popular de se visitar esse tema pode ser por meio de uma pesquisa básica em busca dos sinais e evidências que podemos encontrar em várias denominações e tradições protestantes que fizeram uso da referida expressão; para isso, basta-nos fazer um breve levantamento bibliográfico de alguns teóricos da historiografia da tradição reformada, para então atestar nossa tese de que a expressão *sacerdócio universal de todos os crentes* traspassou fronteiras

---

<sup>2</sup> A cidade de Wittenberg não possuía riquezas naturais; o seu destaque se deu apenas pelo fato de que o duque Frederico da Saxônia, integrante do colégio que elegia o imperador romano, fixou sua residência nela. Mais tarde, em 1502, o príncipe Frederico fundou a universidade em Wittenberg (cf. Lutero, 1984, p. 10).

e credos, fazendo-se presente em vários ramos evangélicos dissidentes da Reforma de 1517. Porém, um caminho mais longo, que é o de nossa preferência, seguirá sob o holofote da *Teoria do Pensamento Complexo*<sup>3</sup>, conforme expressou Edgar Morin, ou mesmo ainda sob o conceito de *Via Longa*<sup>4</sup>, patrocinado por Paul Ricoeur. Ou seja, para se entender bem o que significa *sacerdócio universal de todos os crentes*, não podemos seguir por atalhos e trilhas curtas.

## 1. A metáfora do *sacerdócio universal de todos os crentes*

O filósofo grego Aristóteles, em sua clássica obra *Poética*, definiu metáfora como a transposição do nome de uma coisa para outra, transposição do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou de uma espécie para outra por via de analogia. Para Aristóteles, a própria etimologia da palavra (*meta* = além e *pher* = transpor) indicava que ela é uma figura de linguagem que desvia um conceito (*tropo*) para uma imagem, mas que, a princípio, designava outra coisa (cf. Militz, 2011, p. 4).

Segundo Paul Ricoeur, essa afirmação de Aristóteles remete a três conceitos principais inerentes à metáfora: o desvio, o empréstimo e a substituição. Contudo, eles só são possíveis a partir da diferenciação en-

---

<sup>3</sup> Edgar Morin é o patrono da Teoria do Pensamento Complexo. Para ele, o grande equívoco da ciência experimental tem seu início na disjunção do sujeito do objeto. Morin chamou esse caminho da ciência moderna de Inteligência Cega, pois destruiu a relação dos conjuntos com as totalidades, isolando todos os seus objetos do seu meio ambiente. Por isso, Morin diz que esse tipo de inteligência cega é incapaz de conceber a complexidade da realidade antropossocial em sua relação do humano com a humanidade. Ou seja, para Morin, com a teoria do pensamento complexo, busca-se o caminho de volta, anterior a Descartes, para se afirmar que não é possível – sem risco – separar o elo entre o observador e a coisa observada (cf. Morin, 2011, p. 13).

<sup>4</sup> Ricoeur chamou de Via Longa o processo pelo qual se busca o acesso à dimensão ontológica da compreensão, sendo que a mediação da linguagem é caminho obrigatório para se compreender o (ser). Segundo Ricoeur, é na linguagem que a ontologia da compreensão se manifesta. Por meio dessa “via longa”, ele se propôs a realizar uma análise que abarcou desde a epistemologia da interpretação até à ontologia da compreensão. Para Ricoeur, compreender é o modo de ser do ser humano, é o Dasein.

tre o sentido próprio – que é chamado também de primeiro sentido – e o sentido estranho, “grotesco” – também chamado de sentido figurado (Ricoeur, 2000, p. 46). Dessa forma, a metáfora seria um desvio do uso habitual da palavra; um empréstimo de sentido; uma substituição de uma palavra (ausente) por outra emprestada, metafórica.

De acordo com Aristóteles, a *poiesis* surge pela inclinação do ser humano à imitação, caminho obrigatório para a construção da aprendizagem e do conhecimento, decorrentes da inspiração imaginativa e contemplativa das representações. Sob essa ótica desviante, mesmo a noção de comparação pode ser problemática, uma vez que: “aos olhos de Aristóteles, a ausência do termo de comparação na metáfora não implica que a metáfora seja uma comparação abreviada, mas, ao contrário, que a comparação é uma metáfora desenvolvida” (Ricoeur, 2000, p. 46). Ou ainda podemos dizer, de acordo com John Hick em sua obra *A Metáfora do Deus Encarnado*, que um dos maiores problemas da teologia é a sua insistência de ainda interpretar literal ou cientificamente, com categorias próprias da modernidade, um discurso que nasceu em um ambiente pré-moderno e que tinha na metáfora sua forma privilegiada de expressão.

Esses mesmos desvios e transposições, que representam o corolário poético em torno da metáfora, estiveram presentes já no engendramento da expressão *sacerdócio universal de todos os crentes*, forjada por Martinho Lutero, em 1520, em sua defesa apologética por meio da carta endereçada “À Nobreza cristã da nação alemã, acerca do melhoramento do estado cristão”. Nem mesmo Lutero previu, ainda que imaginativamente, os possíveis desdobramentos de sua tese universal. De posse de seus escritos e influenciados por 500 anos de história da Reforma, dispomo-nos a revisar os textos proféticos que causaram a inegável tragédia da morte de cem mil camponeses.

Em tempo, podemos já aqui apontar uma pequena porção da teoria do pensamento complexo, afirmando que Lutero, portador de uma inteligência rara para seu tempo, foi traído pela cegueira de não perceber a inseparabilidade do uno com o múltiplo; não percebeu que a complexidade

é efetivamente o tecido dos acontecimentos, ações, interações, retroações e determinações que constituem nosso mundo fenomênico. Nas palavras de Morin, todo pensamento mutilador conduz necessariamente a ações mutilantes (cf. 2011, p. 15). Ainda que dono de um coração devoto e religioso, Lutero se viu cego por sua racionalidade que não foi capaz de perceber que a outra face de um dado real é o irracionalizável. Segundo Morin, a racionalidade tem por missão dialogar com o irracionalizável (*ibidem*).

A sapiência bíblica de Lutero, especialista em hebraico, grego e latim, conferia-lhe uma racionalidade singular para seu tempo; tal competência o levou a desafiar a Cúria Romana, acusada de ser ignorante e desconhedora das Escrituras. Talvez aqui seja oportuno dizer que a intenção inicial de Lutero era “reformatar” o ensino das Escrituras, especificamente com relação à venda das indulgências. As famosas 95 teses afixadas na catedral de Wittenberg datavam de 1517; e Lutero realmente esperava que elas pudessem convencer o alto clero acerca dos abusos do comércio das indulgências. Mas infelizmente não ocorreu uma reforma e sim uma ruptura odiosa, ideológica e sangrenta. A partir daqui retomaremos o uso do conceito de metáfora acima descrito. Utilizaremos o recurso da metáfora como referencial teórico para interpretar a hermenêutica teológica de Lutero.

Diante de suas convicções bíblico-teológicas, Lutero, além das 95 teses, escreveu algumas cartas a autoridades, servindo mais tarde para compor, em julho de 1519, o debate de Leipzig, entre ele e o professor catedrático João Eck. Após o debate, este último se declarou vencedor da disputa, por ter defendido a infalibilidade papal e do concílio<sup>5</sup>. Lutero sentiu-se extremamente amargurado com os desdobramentos após esse debate; em uma carta pública, ainda em 1519, Lutero não esconde seu ódio por João Eck ao dizer: “Somente uma coisa peço ao Senhor: que jamais permita que eu diga ou sinta algo que agrada a Eck” (Lutero, 1984, p. 51). Movido por essa ciência sem consciência – parodiando Morin –, Lutero escreveu em 1520

---

<sup>5</sup> Para mais detalhes sobre o debate e defesa do frei Martinho Lutero contra as acusações do doutor Eck, indicamos a obra LUTERO, M. *Pelo evangelho de Cristo*. São Leopoldo: Sinodal, 1984, p. 51.

um dos seus mais amargos discursos, intitulado “À Nobreza cristã da nação alemã, acerca do melhoramento do estado cristão”, já citado anteriormente.

O conteúdo dessa carta convence-nos com clareza de que Lutero estava tomado emocionalmente por um ódio que o consumia, a ponto de incitar que “as autoridades seculares devessem cumprir seu papel de cocristãos, coclérigos, cossacerdotes, devendo punir com a espada todos quantos praticarem injustiça, sem poupar até mesmo aqueles que se encontram investidos de títulos religiosos” (Lutero, 1984, p. 87). Erich Fromm, falando sobre humanismo, excluiu Martinho Lutero do grupo dos humanistas, por considerá-lo um “homem de medo, de superstição e de ódio”, enquanto os humanistas “verdadeiros” caracterizam-se como figuras de confiança e tolerância, por acreditarem na liberdade do ser humano, na possibilidade de realização de sua própria humanidade e, portanto, pela fé depositada no futuro da humanidade (cf. 2014, pp. 71-87).

Os desdobramentos das ideias de Lutero mostrariam, mais tarde, que não houve habilidade dialogal com o diferente, gerando um caos social na Alemanha, sob o olhar dos camponeses, por exemplo. Desse modo, no mínimo, não podemos incluir Lutero entre os tidos humanistas de sua época, pois, nas palavras de Fromm, o humanismo deve ser entendido como forma de reação à ameaça sempre presente de desumanização de nossas sociedades pelas circunstâncias históricas e, em última análise, como um modo de resistência à possibilidade de destruição da civilização pelo próprio ser humano. Especificamente, no que concerne à psicanálise, Fromm a vê como uma teoria que coloca em primeiro plano a dignidade humana.

Ainda para falar sobre os sinais do ódio de Lutero, é na carta à nação alemã que Lutero registrou, pela primeira vez, dois elementos que marcariam – *a posteriori* – estruturalmente toda a cristandade reformada. O primeiro elemento é: “[...] Assim pois todos nós somos ordenados sacerdotes através do batismo, como diz I Pedro 2.9: ‘Sois sacerdócio real, nação santa’, e Apocalipse 5.10: ‘Com teu sangue nos constituíste reinos e sacerdotes’” (*idem*, p. 80). O segundo elemento é a sua contestação de que apenas o papa pode interpretar a Escritura ou confirmar sua interpretação:

Eles mesmos é que tomaram para si esse poder. E se alegam que esse poder teria sido dado a Pedro (Mt 16.19), quando lhe foram dadas as chaves, está bastante claro que as chaves foram dadas não apenas a Pedro, mas a toda a comunidade. Todos os demais direitos que deduzem para si, a partir do ofício das chaves, é vã invenção (Fromm, 2014, p. 85).

Esses dois elementos (teses) defendidos por Lutero entraram para a história dos cristãos reformados como *sacerdócio universal de todos os crentes* e *livre exame das Escrituras*. Contudo, diante da inegável e declarada fúria de Lutero contra a Cúria Romana, sobretudo contra o Direito Canônico, surge-nos a questão: a quem pertence o direito de interpretar as Escrituras? Lutero chegou a sugerir que a interpretação das Escrituras cabia aos doutores, mas isso também gerou conflito, pois nem mesmo entre os doutores havia consenso. Vale também dizermos, em tempo, que Lutero combateu veementemente a autoridade do concílio de cardeais, conforme prescrito no direito canônico, que podia ser convocado apenas pelo papa.

É importante lembrarmos que essa problematização hermenêutica permeia todas as três religiões do livro: judaísmo, cristianismo e islamismo. Aqui a palavra hermenêutica serve exatamente ao seu contexto de nascimento, segundo a mitologia grega que descreve Hermes como deus que é o patrono da comunicação entre humanos e deuses. Chamamos aqui de problematização o fato de termos atribuído a revelação do sagrado no texto. E, como diz Paul Ricoeur, texto é linguagem, e toda língua tem estrutura, norma e forma.

Desse modo, segundo Ricoeur, as “religiões do livro” se arriscaram à hermenêutica quando transportaram toda a hierofania divina para o campo do discurso e da escrita. E é nesse ponto que as religiões do livro têm se permitido construir há séculos uma história que se mistura entre Bíblia e espada. Desse modo, se a metáfora é a transposição de uma coisa em uma imagem, como então podemos afirmar que o elemento secundário se transforma no primário? Tillich certamente diria aqui que Lutero cometeu o equívoco de confundir “substância e forma”. Dizemos isso em razão de



que, ao mesmo estilo da *poiesis* aristotélica, o sagrado é sempre fugidio, sempre aparece hierofanicamente, mas foge ao menor sinal axiológico, ou seja, o sagrado não se permite ser localizado, dogmatizado e institucionalizado exatamente por causa de sua natureza numinosa.

Mas como dizia Émile Durkheim, sempre em tempos de efervescência social, o sagrado irrompe o tempo profano das atividades sociais e religiosas. Certamente esse era o contexto medieval em que Lutero, com grito profético – mas talvez teria sido melhor se tivesse sido poético –, proclamou a plenos pulmões que sobre si pousará o espectro gradiente do sagrado selvagem, irradiando fogo consumidor para dissipar as espessas sombras aristotélicas que haviam aprisionado Deus nos símbolos e nos dogmas da Santa Sé. É importante lembrar que, na experiência dos camponeses, mais tarde também dos anabatistas, dos quacres e dos irmãos morávios, esse mesmo espectro de energia espiritual será duramente combatido e, claro, não mais pela Cúria Romana, mas sim pelas Cúrias Reformada e Protestante.

Portanto, toda a problematização que gira em torno do objeto sagrado, da pedra filosofal, do espectro radiante aponta para um tipo de mito do eterno retorno, como diria Mircea Eliade, ou seja, a experiência religiosa sempre se deu em uma relação dialética entre transcendência e imanência. Segundo Roger Bastide, podemos também pensar nesse transcendente como um tipo de sagrado (*chaud* selvagem). Parodiando Paul Tillich, o espectro radiante de Lutero destruiu os símbolos mágicos do catolicismo, mas também seu próprio gradiente apagou quando lançou mão do poder para manter seu espectro. Lutero descobriu, de modo bem temporal, que o sagrado aparece temporalmente, mas sempre que o faz aparece desaparecendo. E nessa correlação de aparecimento e desaparecimento, cria-se o ambiente propício para aquilo que Roger Bastide chamou de “efervescência e esfriamento” sociológico; e a religião instituída desenvolve-se a partir dessa queda/esfriamento como gestora da experiência do sagrado. Se, por um lado, a instituição domestica o sagrado, transformando-o em memória, por outro, ela impede que o sagrado volte com inovações selvagens e perigosas (cf. Bastide *apud* Mendonça, 2004, p. 52). Segundo Mendonça, os

movimentos de reforma, as heresias, os messianismos e os milenarismos são expressões sociais do desejo de volta a um passado vibrante e efervescente de “deuses sonhados”. Daí, todos esses delírios místicos que, de vez em quando, abalam o equilíbrio das igrejas.

Antes de passarmos para o próximo ponto de nossa reflexão, precisamos ainda dizer que, a despeito de sua inteligência rara, Lutero cometeu algumas imprecisões clássicas com respeito à leitura filosófica de sua própria teologia; aliás, Lutero nunca escondeu sua raiva e opinião pessoal quanto ao uso escolástico da filosofia, que chamou de prostituta, filha de Satanás. Certamente sua atitude antifilosófica pode nos explicar sua imperícia de não ter percebido que o princípio da autonomia da interpretação das Escrituras acarretaria uma anarquia sem precedentes. Lutero avaliava a sua doutrina como um regresso à tradição das Escrituras contra as obscuridades da Escolástica. Estava cego pelo ódio contra Aristóteles e julgava que liquidar a filosofia seria possibilitar a compreensão simples e natural das Escrituras. Ao propor uma ampla reforma nas universidades de seu tempo, Lutero expressou assim na 25ª sentença em sua carta à nação alemã: “Dói-me saber que Aristóteles, esse maldito, arrogante e astucioso pagão, seduziu tanto dos melhores cristãos com suas falsas palavras e os fez de bobos. E não é que esse homem miserável ensina em seu melhor livro, *De Anima*, que a alma seria mortal com o corpo?” (Lutero, 1984, p. 130).

## **2. O sacerdócio universal de todos os crentes foi um cavalo de Tróia para os camponeses?**

A época anterior à Reforma foi de intensa efervescência religiosa e social. A tensão existente entre sacerdócio e império se encarregou de trazer um dos mais tumultuados momentos entre a igreja e o império. Para assegurar a independência da igreja, o papado buscou enfraquecer o poder do império. Em consequência, os papas chegaram até a assumir o comando político do mundo ocidental de então. Os bispos, com frequência, tornavam-se mais guerreiros do que pastores e se envolviam em cheio nas intrigas políticas

da época, para o bem de seus interesses políticos e econômicos (Gonzalez, 1986, p. 21).

A tão conhecida pregação de indulgências só era permitida caso o príncipe tivesse participação nos lucros (Dreher, 1996, p. 15). Os abusos e desordens na igreja, especialmente no alto clero, em todos os níveis provocaram desejos de reforma. A igreja já não atendia às expectativas dos cristãos. Pois, para a maior parte do clero, a igreja era considerada sua propriedade, da qual se auferiam os lucros e prazeres. O vício e a orgia reinavam no alto clero. Havia regiões em que o vício era tão comum, que os fiéis não mais se chocavam com ele. O desejo ávido pelo lucro era tanto que, quando se criavam novas paróquias, a preocupação determinante não era com o culto e com o auxílio espiritual aos fiéis, mas sim a de fazer boas obras com o fim de garantir parte nos tesouros da graça (*idem*, p. 18). O baixo clero, embora distante do poder e dos luxos dos prelados, não estava em melhores condições para servir o povo. Os sacerdotes eram ignorantes, em sua maioria, incapazes de responder às mais simples perguntas religiosas da parte dos paroquianos (cf. Gonzalez, 1986, p. 21). Eram frequentes, nesse período, as reclamações a respeito da formação do clero e dos religiosos, para os quais não existiam seminários nem programas de formação teológica (cf. Zagheni, 1999, p. 30). Todas essas descrições levaram os cristãos à alternância entre ódio e medo em relação à Cúria Romana. Durante cem anos, os cristãos apresentaram queixas contra tais situações, mas todas foram abafadas pelo papado.

Desse modo, podemos, a partir daqui, pensar no contexto social e religioso em que Lutero situou sua hermenêutica teológica. E para fazermos nossa leitura crítica desse período, iniciaremos a partir de uma comparação simbólica entre o Mito de Tróia e as 95 teses de Lutero. A lenda de Tróia aqui é bastante inspiradora. A guerra entre gregos e troianos permite-nos imaginar a ânsia pela vitória gerada nos gregos, que jamais conseguiram passar das muralhas de Tróia. Assim, o cavalo de madeira foi a ideia genial que Ulisses teve para, fortuitamente, conseguir entrar na intransponível fortaleza troiana. Pois bem, apenas a título de comparação simbólica, Lutero,

em nossa imaginação, pode ser comparado a Ulisses, por ter conseguido forjar ideias que foram capazes de patrocinar a grande derrocada do poder católico romano em terras germânicas.

O dia 31 de outubro de 1517 entrou para a história como emblema iconográfico que rasgou as cortinas das espessas nuvens do cristianismo medieval, cedendo espaço e oxigênio para o cristianismo moderno. Contudo, ao revisitarmos alguns escritos clássicos de Lutero, talvez possamos nos convencer de que existem outras datas e teses até mais emblemáticas do que as de 31 de outubro. E para nos ajudar em nossa reflexão, vamos nos ater a alguns trechos da já citada carta “À Nobreza cristã da nação alemã, acerca do melhoramento do estado cristão”. Ousamos dizer que muitas “Palavras de Ordem”, contidas em seus principais escritos, fizeram de Lutero o novo Ulisses da era moderna. Dentre essas palavras de ordem certamente duas se destacam: “Todos nós cristãos somos ordenados sacerdotes através do batismo”. E ainda: “O Papa não é o único a ter autoridade para interpretar as Escrituras”. A nosso ver, essas duas palavras de ordem exercem um poder simbólico ainda maior que as 95 teses, pois, para aquele momento de efervescência política, o povo entendeu melhor as palavras de ordem do que as teses teológicas. Claramente podemos interpretar nos escritos de Lutero, simultaneamente, um ataque frontal à autoridade simbólica da Santa Sé e um empoderamento comunal dos cristãos simples, ligados pelo símbolo do batismo. Disse Lutero:

Pense, pois, você mesmo: Eles precisam admitir que há cristãos retos entre nós, os quais têm fé, Espírito, compreensão, palavra e conceito de Cristo corretos. Sim, por que razão se haveria de rejeitar a palavra e compreensão dos mesmos, e seguir ao papa que não tem fé nem o Espírito? (1984, p. 85).

Um ponto de convergência que nos permite defender que Lutero, com palavras de ordem, sustentou a desconstrução simbólica da Santa Sé, ao mesmo tempo que o empoderamento da comunal comunidade cristã, é o de sua tácita afirmação: “Pois onde o papa age contra a Escritura, temos

o dever de apoiar a Escritura, castigar e obrigá-lo segundo a palavra de Cristo [Mt 18.15ss]" (*ibidem*). Nesse ponto, Lutero conclamou o apoio dos príncipes, a usarem da força da espada para convocarem um concílio livre, para que toda a comunidade tivesse condições de corrigir os erros do papa. Com fúria pertinaz, disse Lutero:

[...] se o papa quiser usar de seu poder para impedir que se faça um concílio livre, para que se produza melhoramento da igreja, não devemos levar em consideração nem a ele e nem seu poder. E quando ele vier a excomungar e tropejar, devemos desprezar isso como procedimento de um homem louco e, confiando em Deus, excomungá-lo e encurralá-lo o quanto possível (1984, p. 87).

Tudo isso nos permite afirmar, com clareza, que Lutero proclamou palavras de ordem que foram capazes de inflamar uma força de coalizão entre o poder secular e a comunal comunidade de cristãos, para se tornarem livres.

Após essas palavras de ordem, inflamando a nação alemã contra a Santa Sé, Lutero foi convocado a comparecer em Roma. Porém, o duque Frederico da Saxônia considerou tratar-se de uma afronta a um professor de sua universidade (Wittenberg). O papa Leão X decidiu, então, revogar a convocação de Lutero a Roma, pois não convinha ter o eleitor da Saxônia por inimigo na eleição, já muito próxima. O papa preferiu amenizar a situação, determinando que Lutero apenas comparecesse perante o cardeal Cajetanus na Dieta de Augsburg. A entrevista com o cardeal não surtiu o efeito esperado. Lutero reagiu com um escrito dizendo que tentaram silenciá-lo. Mais tarde, o secretário do papa, von Miltitz, obteve de Lutero a promessa de silêncio desde que não o atacassem. Mas João Eck volta de novo à tona, provocando Lutero com sua possível derrota na já referida disputa de Leipzig em 1519. A guerra de panfletos e sermões continuou com provocações de ambas as partes. Como resultado, o papa editou a bula *Exurge Domine*, contendo uma admoestação caridosa, estimulando Lutero a abjurar, no espaço de 60 dias, de suas doutrinas. Caso Lutero não o fizesse

no prazo previsto, seria excomungado, devendo ser encaminhado a Roma.

Nas palavras de Martin Dreher, nesse contexto de final de 1520 e começo de 1521, o povo estava agitado, passando rapidamente a assumir a causa de Lutero; temiam-se revoltas populares. E nessa interminável disputa político-acadêmica entre João Eck e Lutero, aumentou-se a provocação quando Eck determinou a queima dos livros de Lutero, e este reagiu com uma cena que causou sensação em toda a Alemanha. Diante do Portão do Elster, Lutero queimou os livros de Direito Canônico e a bula de ameaça de excomunhão. Melanchthon convocara os estudantes a participar do acontecimento. No final de sua convocação, podemos ler: “Ergue-te pia e estudiosa juventude, participa desse piedoso e religioso ato; pois certamente chegou o tempo, no qual o Anticristo deve ser revelado” (Dreher, 2017). Lutero jogou a bula no fogo, na presença da multidão, com as palavras: “Porque perverteste a verdade de Deus, que o Senhor perverta-te hoje neste fogo” (*ibidem*).

O ato da queima da bula e dos livros do Direito Canônico representa o rompimento formal de Lutero com a Santa Sé, que havia se tornado para ele a personificação do Anticristo. No dia seguinte à queima da bula, Lutero admoestou seus estudantes a que se cuidassem com as leis papais, afirmando que a queima da bula seria apenas um primeiro ato, pois que o próprio papa e a Santa Sé deveriam ser queimados. Lutero os chamou à luta contra o Anticristo, mesmo que isso significasse o martírio: “Façam o que quiserem, chegou a hora de voltarmos a ter juízo” (*ibidem*).

Finalmente o grande cavalo de Tróia havia rompido as muralhas da Santa Sé romana, plantada em terras germânicas. A partir de 1521, sobretudo depois da Dieta de Worms, em que Lutero fora condenado, iniciou-se um longo período de revoltas populares, desde a dos Cavaleiros do Império a dos camponeses, sendo esta última a mais cruel e sangrenta. Lutero escapou da morte porque fora raptado e escondido.

A proteção oferecida por alguns príncipes, apoiando Lutero indiretamente, acelerou a luta político-eclesiástica. Passou a ser tentadora a qualquer governante a hipótese de que, com a causa de Lutero, se abrisse uma real

oportunidade de se livrar do poder papal e econômico imposto por Roma, além de seu controle eclesiástico dentro dos limites germânicos.

Contudo, sob o efeito das obras *Do Cativo Babilônico* e *Da Liberdade Cristã*, milhares de camponeses anuíram à luta em nome de Lutero, gerando um colapso social. Nesse mesmo período de 1520, o aumento das exigências financeiras sobre os camponeses coincidia com as novas ideias revolucionárias de Lutero. Grande parte dos camponeses era profundamente religiosa, apesar das exigências econômicas por parte da igreja. As palavras de Lutero levaram os camponeses a interpretar, biblicamente, que o dízimo pago à igreja não era obrigatório e podia ser negado (Randell, 1995, p. 61). Muito além de negarem o dízimo, foi atitude dos camponeses espalharem a pilhagem nos castelos, nos templos e ainda assaltos em dezenas de cidades. Segundo Randell, centenas de padres simpatizantes das ideias de Lutero se uniram em marcha com os camponeses; não há prova documental para se afirmar que Lutero tenha incentivado diretamente a causa dos camponeses (1995, p. 62). Porém, se não há registro documental de que Lutero tenha apoiado a causa dos camponeses, o mesmo não pode ser dito sobre sua reação diante do colapso social frente aos desdobramentos das atitudes anárquicas dos camponeses.

No apogeu desse caos, Lutero publicou um tratado com o seguinte título: “Contra as hordas camponesas que matam e roubam”. E aqui, mais uma vez comparando Lutero a Ulisses, tais quais os troianos que acreditaram que o cavalo de madeira era um presente dos deuses, os camponeses acreditaram que as ideias de Lutero eram profecias vindas diretamente dos céus. Afinal, todos ouviram e viram claramente as palavras de ordem de Lutero contra o papa e contra a Santa Sé. Todos viram e ouviram a cena em frente do portão do Elster, queimando exemplares do Direito Canônico, além da bula de sua excomunhão. Todos ouviram os conselhos de Lutero para se rebelarem, sob a luz das Escrituras, contra os abusos do papa, que não tinha fé e nem o Espírito. Portanto, seria muita ingenuidade acreditar que palavras de ordem tão claras e inflamantes não surtiram efeito em uma população que vivia sob a nódoa de um império frio, calculista, articulado

e ávido pelo domínio.

As novas palavras de Lutero, agora contidas em seu tratado, não tinham nenhum sinal de profecia celestial. Ou ainda podemos dizer que, quando abriram o presente grego, descobriram a espada e a certeza da morte. Inacreditavelmente os camponeses tiveram de ler as seguintes palavras de Lutero:

Em primeiro lugar, juraram ser fiéis à verdade, submissos e obedientes a seus governantes conforme as ordens de Cristo. Ao romperem com essa obediência e indo contra os poderes superiores, voluntariamente e com violência, perderam o direito ao corpo e à alma, como nem os infiéis, malandros e vigaristas perjuros, mentirosos e desobedientes fazem [...]. Em segundo lugar, começam uma rebelião e assaltam e pilham violentamente mosteiros e castelos que não lhes pertencem [...]. Em terceiro lugar, mascaram esse terrível e horrível pecado com o Evangelho [...] e convencem o povo a ficar a seu lado nessas abominações, tornam-se blasfemos e caluniadores do santo nome de Deus (Lutero *apud* Randell, 1995, p. 63).

Aqui temos o primeiro caldo hermenêutico das palavras de ordem de Lutero, pois, afinal, todos se achavam reis, príncipes e sacerdotes; todos se acharam livres para interpretar as Escrituras. Mas, ainda que não tivesse previsto, Lutero não aprovou a reinterpretação de suas palavras de ordem por parte da nação alemã; mais que isso, Lutero percebeu que havia libertado o monstro adormecido nos corações da massa social. Sua reação foi ressignificar sua hermenêutica política, mirando agora para os detentores da espada, únicos capazes de fazer adormecer, não mais o monstro, mas as vozes dos justiceiros que se sentiam livres. Dirigindo-se aos príncipes, Lutero lhes escreveu:

Em primeiro lugar, não me oporei a um governante que, mesmo sem crer no Evangelho, castigue severamente esses camponeses sem oferecer-lhes julgamento [...]. É seu dever puni-los, pois é para isso que empunham a espada e são os ministros de



Deus sobre quem recai o mal [...]. Um príncipe e senhor deve lembrar nesse caso que é ministro de Deus e servo de sua ira, a quem o uso da espada sobre tais companheiros está confiado, e que peca da mesma forma contra Deus se não punir [...]. Se pode castigar e não o faz – ainda que a punição seja tomar a vida e derramar o sangue – ele será culpado de todas as mortes e de todo o mal que esses sujeitos cometerem [...] (Ibidem).

Infelizmente foi essa tela de sangue sacrificial que ornamentou a nossa imaginativa capela cistina de Wittenberg, em 1525, abrindo as cortinas para a cena emblemática que nós, tradicionalmente, aprendemos a repetir e imitar, que leva o nome de Reforma Protestante.

### **3. Desafios do sacerdócio universal de todos os crentes sob a ótica do princípio protestante**

A revisitação que fizemos do contexto religioso no qual estava inserido Lutero teve como intenção levantar a nossa principal hipótese, formulada a partir da seguinte questão: a iconoclastia de Lutero não teria desconstruído o principal fundamento bíblico e teológico da igreja cristã, perpetuado na tradição como catolicidade e apostolicidade? De acordo com Mendonça, a Igreja Católica raramente exclui aqueles que pretendem liberar o sagrado; antes, os envolve com seu pálio e os transforma em agentes da sua continuidade, como diz Bastide (*apud* Mendonça, 2004, p. 32). Já no protestantismo, os inovadores, todos aqueles que se esforçam por voltar a um sagrado mais “quente”, são logo excluídos; os dissidentes, por sua vez, logo formam outras instituições e consagram seus pastores, sem maiores formalidades (Mendonça, 2004, p. 32).

A catolicidade da igreja romana é mantida, milenarmente, por um centro exclusivo de comando e gestão do sagrado. O Vaticano e a Santa Congregação para a Doutrina da Fé (ex-Tribunal de Inquisição) representam, conjuntamente, a catolicidade e apostolicidade da igreja em todo o mundo. Não importa o lugar, não importa a cultura e não importa a cosmovisão

política, a Santa Sé sempre marcou época por meio de sua inflexibilidade doutrinária na gestão do sagrado. É a partir desse ponto de intersecção entre sagrado e instituição que iremos apresentar os desafios que acreditamos urgentes para o nosso tempo.

A principal tese de Lutero que o inspirou a lutar por uma reforma religiosa da igreja apontava para o absurdo comércio da fé em torno das indulgências. Para combatê-las, Lutero iniciou uma gigantesca operação hermenêutica das Escrituras, visando convencer o alto clero a que determinasse o fim das indulgências. Diante de seu insucesso, Lutero, então, apelou para a desconstrução da apostolicidade e catolicidade da Santa Sé. É nesse ponto que fundamentamos nossa tese de que Lutero se perdera entre justiça pessoal e justiça divina. A título de lembrança, recordamos que historicamente sempre houve levante de santos padres e teólogos que tentaram “reformular” a igreja–instituição. Contudo, a grande questão é: existe inseparabilidade entre sagrado e instituição? O medo de se conferir a resposta a essa questão sempre levou vários críticos da igreja a respeitá-la, ainda que vendo nela máculas como texturas e vestígios das mãos humanas.

De acordo com Leonardo Boff, há uma longa tradição teológica que se refere à igreja como *Casta Meretriz*, tema abordado detalhadamente por um grande teólogo, Hans Urs von Balthasar, afirmando que a igreja é uma meretriz que toda noite se entrega à prostituição; é casta porque Cristo, a cada manhã, se compadece dela, a lava e a ama (Boff, 2017). Ao falar da *Casta Meretriz*, Boff argumenta que o *habitus meretricius* da instituição, o vício do meretrício, foi duramente criticado pelos santos padres da igreja como Santo Ambrósio, Santo Agostinho, São Jerônimo e outros. São Pedro Damiano chega a chamar o papa Gregório VII de “Santo Satanás” (*ibidem*). No entanto, criticar a igreja não pode ter o mesmo sentido de dividir a igreja. Mas Lutero não foi capaz de perceber – pelo menos naquele momento – a inseparabilidade entre sagrado e instituição.

Nas palavras de Paul Tillich: “a santidade da igreja não é a santidade externa, hierárquica e institucional, nem consiste no caráter dos membros de uma sociedade fechada e limitada, cuja alegação de ‘santidade’ funda-

menta-se nas suas próprias qualidades pessoais” (1983, p. 513). Para Tillich, as igrejas são santas por causa da santidade de seu fundamento, o Novo Ser, que está presente nelas. Sua santidade não pode ser derivada da santidade de suas instituições, doutrinas, atividades rituais e devocionais ou de seus princípios éticos, tudo isso pertence às ambiguidades da religião (*ibidem*). Infelizmente, apenas mais tarde, Lutero viria a escrever acertadamente que a igreja é, ao mesmo tempo, *sancta et peccatrix*, do mesmo modo que seus membros são simultaneamente *justi et peccatores*.

Ainda hoje, semelhantes a Lutero, somos movidos por nossas frequentes fraquezas, que nos levam a confundir com facilidade a união mística de Cristo e sua igreja com aquilo que nós mesmos definimos por denominação eclesial. É verdade que denominações podem conter em si mesmas a marca distintiva do *Christus Kyrios*. Porém, segundo Gustaf Aulén, corre-se sempre o risco de as denominações históricas perderem sua característica como igreja quando se permitem as divisões. O resultado mais sério dessa tal divisão é a dissolução e destruição da consciência do ser igreja (cf. 2002, p. 275).

O Novo Testamento conheceu uma só igreja e essa foi comprada pelo próprio Deus, que nos libertou do império das trevas e nos transportou para o reino do Filho do seu amor; Ele é a cabeça do corpo da igreja. Essa união mística de que fala a teologia é dialética e paradoxal, pois reúne sob a unidade do Espírito a existência visível da igreja com a presença invisível de Cristo. Paul Tillich definiu esse paradoxo da igreja como as ambiguidades da vida em geral, bem como a participação da Comunidade Santa que é a vida sem ambiguidade (1983, p. 511), ou seja, a igreja ao mesmo tempo em que é una, santa, católica, apostólica, é também pecadora.

Portanto, cremos que os desafios acerca do *sacerdócio universal de todos os crentes* apontam para a inseparabilidade entre sagrado e instituição. E é exatamente a nossa crença de que a igreja de Cristo é una, santa, católica e apostólica é que deverá ser nosso único horizonte, vislumbrando a eterna esperança de todos nos tornarmos um na unidade e comunhão do Corpo de Cristo, por meio da ação do Espírito Santo.

Finalmente, como herdeiros da Reforma e do princípio protestante, ou seja, da palavra profética que proclama apenas Cristo como substância de nossa catolicidade, precisamos abandonar a tentação da iconoclastia e voltar a celebrar o paradoxo da inseparabilidade entre o sagrado (substância) e a instituição (acidente–movimento dinâmico) que dá forma e elasticidade estética à multiforme epifania divina. Para tanto, fica-nos o desafio de Leonardo Boff, profeta contemporâneo, que ao receber da Santa Sé a condenação ao “silêncio obsequioso”, disse tê-lo recebido como um cristão ligado à igreja o faria: “calmamente o acolhi. Lembro que disse naquela ocasião: *é melhor caminhar com a igreja que sozinho com minha teologia* (Boff, 2017).

## Bibliografia

- AULÉN, Gustaf. *A fé cristã*. 2ª edição. São Paulo: ASTE, 2002.
- BASTIDE, Roger. *Le Sacré Sauvage et autres essais*. Paris: Payot, 1975.
- BOFF, Leonardo. In: <http://jornalgnn.com.br/blog/luisnassif/a-igreja-como-casta-meretriz-por-leonardo-boff>. Acesso em 09/08/2017.
- CALVANI, Carlos Eduardo B. “A metáfora do Deus encarnado” In: *Revista de Estudos Teológicos*. CEA. Resenha.
- DREHER, Martin N. *A crise e a renovação da igreja no período da Reforma*. São Leopoldo, Sinodal, 1996.
- DREHER, Martin, N. <http://www.luteranos.com.br/textos/lutero-e-a-dieta-de-worms-de-1521>. Acesso em 07/08/2017.
- FROMM, E. *Humanisme et Psychoanalyse* (1963f). Le Coq-héron. N° 182, 2005/3, p. 90-97.
- GOMES, Adriana de Albuquerque Gomes. *Kínesis*, Vol. VI, n° 11. Julho 2014, p.71-87.
- GONZALES, Justo L. *A era dos reformadores*. São Paulo, Vida Nova, 1986.
- HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LUTERO, Martinho. *Pelo evangelho de Cristo*. São Leopoldo, Sinodal, 1984.
- MENDONÇA, Antônio G.M In: *Revista eletrônica da USP*. N° 18. São Paulo, Estudos Avançados, 2004.
- MILITZ, Lígia da Costa. *Kaliopé*. São Paulo, ano 7, n. 14, p. jul./dez., 2011.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. São Paulo, Sulina, Porto Alegre, 2011.

PIERUCCI, A.F. *O desencantamento do mundo*. São Paulo, Editora 34, 2003.

RANDELL, Keith. *Lutero e a reforma alemã*. São Paulo, Ática, 1995.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo, Loyola, 2000.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo, Rs, São Paulo, Edições Paulinas e Sinodal, 1983.

ZAGHENI, Guido. *A idade moderna*. São Paulo, Paulus, 1999.

# O IMAGINÁRIO MEDIEVAL SOBRE O FIM DOS TEMPOS E A ESCATOLOGIA DE LUTERO

Guilherme de Figueiredo Cavalheri <sup>1</sup>

*O presente artigo tem como objetivo explorar aspectos do pensamento histórico e escatológico do reformador alemão Martinho Lutero (1483-1546). A motivação para o texto se encontra em uma lacuna perceptível nas obras que tratam da vida e obra do teólogo. A tradição protestante, ao longo dos séculos, tendeu a compor seu imaginário dos reformadores a partir de suas contribuições à criação do pensamento intelectual e político modernos. De modo especial, Lutero é apontado como o portador de uma mentalidade religiosa renovada, contraponto ao “obscurantismo papista” que marcou o período medieval. Contudo, a proposta de nosso breve ensaio é apontar algumas concepções do imaginário a respeito do sentido da História e do fim dos tempos, presente em teólogos como Santo Agostinho, Isidoro de Sevilha, Joaquim de Fiore e também na hagiografia medieval. A hipótese é a de que, a despeito das aparentes rupturas de Lutero com a teologia do final da Idade Média, seu imaginário a respeito do fim dos tempos se ampara em uma visão profundamente pessimista da História, fruto da recepção desse imaginário em circulação ao longo de todo o medievo.*

## Palavras-chave:

Lutero, História, Fim dos Tempos, Escatologia, Imaginário Medieval.

---

<sup>1</sup> Guilherme de Figueiredo Cavalheri é pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, graduado em História pela UNESP e em Teologia pela FATIPI. É mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), na área de Bíblia.

## Introdução

Na segunda metade do século passado, o mundo ocidental viveu o medo e a expectativa da Guerra Fria. O mundo polarizado, ditaduras surgindo em diversos países, a tensão nuclear, tudo isso afetou com significativa força o dia a dia de pessoas comuns naqueles tempos. De maneira especial, o povo evangélico enxergou nesses momentos de insegurança sinais claros do que estaria por vir: o fim anunciado por Jesus, cujos sinais seriam guerras e rumores de guerras, nações contra nações, fome e terremotos (Mt 24.6-7). Pregações inflamadas sobre a Grande Tribulação, a volta de Cristo e o tempo iminente do reino do Anticristo tomaram conta dos púlpitos mundo afora. Fervor, zelo e atenção aos sinais eram as armas dos que enxergavam tensões ideológicas e diplomáticas como o final derradeiro já anunciado.

Curiosamente, esse tema parece ganhar nova força hoje em dia. Temos vivido uma estranha nostalgia que faz semelhante nosso momento presente àquele que outrora causou tanto impacto na fé das gerações passadas. Os debates acirrados nas redes sociais parecem evidenciar que, mais uma vez, as tensões políticas e ideológicas, a eleição presidencial no Brasil e o medo de um conflito entre potências nucleares trazem à tona discursos escatológicos dos mais diversos. Somos, de fato, filhos de nosso tempo. Qualquer pretensão de originalidade é logo posta à baixo quando olhamos para trás e nos deparamos com toda a herança imaginativa que carregamos, mesmo inconscientemente.

Justamente nesse contexto, celebramos recentemente os 500 anos do movimento de reforma religiosa iniciado por Martinho Lutero em 1517. O monge agostiniano foi pintado com as mais variadas cores ao longo da história. Para muitos, foi um desordeiro, influenciado pelo próprio diabo para uma cisão definitiva da cristandade. Para outros, foi um restaurador do ideal evangélico, cuja proposta culminou no retorno às bases elementares da fé cristã. Lutero é ainda celebrado como ousado humanista, intelectual que deu início juntamente com outros de seu tempo à democracia moderna, ao estado laico e a um novo modelo educacional. Teria sido dele o pontapé inicial para o liberalismo econômico que marcou o desenvolvimento das

nações protestantes nos séculos seguintes.

Mas Lutero também foi filho de seu tempo. No mesmo monge laureado pela visão arrojada e revolucionária da fé e da consciência individual, havia também a sombra de uma personalidade perturbada por seus fantasmas. O medo e a culpa lhe foram companheiras ao longo da vida toda. Entretanto, esse medo não lhe era exclusivo, mas fruto de uma consciência coletiva que marcou fortemente o período final da Baixa Idade Média e que coloca Lutero no espectro de um “espírito dos tempos”, típico dos períodos de intensas mudanças sociais, políticas e culturais.

Essa mentalidade orientada pelo medo e forte pessimismo em relação ao mundo influenciou sua teologia, principalmente o que aqui chamamos de “teologia da história” (área cinzenta onde habitam a escatologia e certo tipo de hermenêutica do passado). O objetivo deste breve artigo é lançar alguma luz sobre a recepção dessa mentalidade medieval, sobretudo do imaginário acerca da história e do fim dos tempos, que moldou a forma como Lutero compreendeu o momento turbulento em que viveu. Para isso, vamos traçar um panorama das perspectivas históricas e teológicas desde a Alta Idade Média, tomando como recorte o pensamento de algumas figuras importantes para entendermos a formação intelectual de Lutero, tais como Agostinho de Hipona e Joaquim de Fiore. Além disso, vamos apresentar brevemente o contexto de crises e o desenvolvimento de uma “retórica do medo” que influenciaram o reformador e seus escritos.

## 1. Tempo e história em Santo Agostinho

Agostinho de Hipona é considerado um dos maiores pensadores cristãos de todos os tempos. Sua obra marca uma reviravolta no pensamento teológico e filosófico do mundo ocidental. Nascido em Tagaste, na África, Agostinho tornou-se bispo da cidade de Hipona em 395, nove anos após sua conversão à fé cristã. Sua formação filosófica anterior à conversão, inspirada pelo dualismo de origens maniqueísta e neoplatônica, marcou profundamente seu pensamento.



Em sua autobiografia teológica, as *Confissões*, na seção em que reflete acerca do tempo, Agostinho conclui o seguinte: “Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras” (1999, p. 328). Agostinho não foi o primeiro a pensar o tempo dessa maneira, mas certamente foi o pioneiro em criar um sistema de pensamento a respeito do tempo de forma linear (ou seja, com início, meio e fim), aprofundando a ideia que já se apresentava no Novo Testamento. A novidade trazida por Agostinho era a reflexão teórica e teológica a respeito da compreensão do tempo e da história. Para Agostinho, o historiador era aquele que fazia a transição, no presente, entre o passado da lembrança e o futuro da esperança (Dosse, 2003, p. 152). O tempo, como centelha da eternidade, só pode ser percebido e experimentado pelos seres humanos no presente. É no presente que ocorre o “eterno hoje”, em que memória e esperança podem se encontrar.

Agostinho viveu um período de turbulência no Império Romano. As invasões de povos estrangeiros assediavam as fronteiras romanas, ameaçando a hegemonia de um governo frágil, marcado por crises internas. Roma se encontrava em franco declínio. Nesse contexto, Agostinho escreve sua maior obra, *A Cidade de Deus*, na qual desenvolve uma complexa explicação para a queda do novo império cristão, na qual podemos notar suas profundas raízes maniqueístas e platônicas.

A obra visa, diante do drama do esfacelamento de Roma, ser uma reformulação das ideias escatológicas do Novo Testamento (cf. McGrath, 2005, p. 626), tratando da história cristã, especificamente aquela que ocorre entre a encarnação de Cristo e sua volta final, como uma relação dialética entre duas cidades: a “cidade dos homens” e a “cidade de Deus”.

Destarte vemos nós, na *Cidade de Deus*, a humildade muito recomendada por esta cidade durante sua peregrinação por este século, grandemente exaltada em Cristo, seu Rei. Por outro lado, é o vício contrário, o orgulho, que domina, como mostram as sagradas letras, em seu adversário, o diabo. E tal é a grande diferença que opõe as duas cidades das quais falamos: uma,

a sociedade dos homens piedosos, a outra, a dos ímpios, cada uma com os anos que lhe cabem, em quem inicialmente prevaleceu o amor de Deus ou o amor de si (Agostinho *apud* Spanneut, 2002, p. 227).

A igreja de Cristo vive a tensão de estar na cidade dos homens, como exilada, forçada a manter sua fidelidade ao Senhor ainda que rodeada pela maldade e descrença. Essa marcha dos cristãos para vencer a cidade dos homens é o enredo da própria história da humanidade, movida pela Providência de Deus (cf. Neto e Souza, 2011, p. 81). “Para Agostinho, depois da queda do Éden, inaugura-se a história humana, que é marcada pela ação providencial de Deus, com o propósito de conduzi-la ao fim determinado” (Neto e Souza, 2011, p. 82). As guerras são para Agostinho o instrumento de Deus para o exercício de sua Providência, especialmente na esfera do castigo divino por causa da maldade humana (*ibidem*).

Do mesmo modo, a graça de Deus conduz ao arrependimento e ao endireitar da marcha da Igreja rumo ao Juízo. A história em Agostinho passa a ser a “História da Salvação”, cujos eventos passados são lembrados como forças de correção ao povo de Deus ou como castigo dos ímpios (*ibidem*). O fim desses atos severos de Deus será o mesmo para justos e injustos: o grande Juízo, no qual os bons alcançarão a eternidade e os maus, a perdição. Portanto, a história nada mais é do que uma narrativa na qual a vida terrena se torna uma antecipação do que será na eternidade (cf. Gregersen, 2005, p. 77).

## 2. História e escatologia na teologia medieval

O conceito de história, assim como seu método de escrita, seguiu na esteira dos modelos que se estabeleceram com o fim da Antiguidade Tardia, mesclando as tendências da narrativa greco-romana e as concepções de tempo e devir inauguradas pelo cristianismo. No decorrer do milênio seguinte, a obra de Agostinho foi o grande paradigma para se pensar o tempo e a história, em perspectiva escatológica. É preciso esclarecer que a História como arte ou ciência não existia até o início da Modernidade.

Até esse momento, as narrativas históricas uniam elementos ficcionais, teológicos, filosóficos e descritivos acerca dos fatos passados. Essas obras, ainda que para o leitor dos dias de hoje pareçam difusas a respeito dos fatos que pretendiam registrar, eram encaradas por seus autores e leitores como fiéis registros do passado e, por isso, tomadas como verdade.

Durante a Alta Idade Média (aproximadamente entre os séculos V e X da Era Cristã), dois gêneros foram responsáveis pela produção de textos históricos na Europa. O primeiro, que remonta à tradição que se popularizou já nos primeiros séculos do cristianismo primitivo, são as “hagiografias”. Esse gênero foi responsável pela popularização das histórias de milagres dos santos e mártires cristãos no início da Idade Média. A princípio, o objetivo das hagiografias foi a “elaboração e preservação da memória dos santos e santas católicos” (Santos e Duarte, 2010, p. 1). Além disso, a narrativa hagiográfica tinha como objetivo expressar certos aspectos dessa memória. Márcia Pereira dos Santos e Teresinha Maria Duarte apresentam esses deveres da seguinte forma:

a) da Igreja em relação a santos e santas, pois eram a garantia que seus exemplos de vida não seriam esquecidos, aliás seriam imitados, e, portanto, perpetuados;

b) da comunidade de fiéis em relação a santos e santas, pois o acesso às histórias de vidas santificadas impunha aos fiéis modelos de comportamento que deveriam reger suas vidas;

c) da comunidade de fiéis em relação à Igreja, pois a hagiografia era também uma narrativa que adequava a vida do santo ou santa às normas e regras eclesiais, sendo assim uma forma de educar o povo no catolicismo (cf. 2010, p. 1).

Temos aqui um modelo de interpretação do passado que se ampara no resgate do testemunho dos santos. A perpetuação desses modelos de

santidade dava, tanto à Igreja quanto aos fiéis, um paradigma de leitura da história que não deveria ser apenas lembrado, mas também perpetuado. Essa forma de imitação e repetição teve forte influência de um modelo de tempo regido pelos ciclos da natureza e que dava pouca ênfase ao passado e suas consequências (Bourdé e Martin, 1983, p. 19). Durante a Alta Idade Média, ocorreu o retorno de uma antiga ideia de que a natureza é imutável e de que o tempo é regido por uma lógica de eterna repetição. O indivíduo medieval tem sua vida marcada pela sazonalidade, pela repetição das estações do ano, pelos vários ciclos da natureza, e isso se repete na própria concepção do calendário cristão e da liturgia (*ibidem*).

Essa forma de pensar está ligada à sobrevivência da ideia grega da história circular. Ela sobreviveu na hagiografia, na liturgia e também em uma percepção da história que alia circularidade e providência divina: a “Roda da Fortuna”. Ao contrário da ideia de circularidade moralizante da hagiografia, que objetiva a repetição de um modelo de santidade, a Roda da Fortuna evoca uma repetição de situações que de modo imprevisível mostra que “aquele que hoje é grande será amanhã humilhado e aquele que hoje é humilde será levado aos pináculos pela rotação da Fortuna. [...] expressão de um mundo em que reina a insegurança e onde o exemplo da insegurança serve de lição de resignação e de imobilismo” (Le Goff, 1995, p. 206). O simbolismo da Roda da Fortuna se espalhou com grande força pelo imaginário medieval, especialmente através da iconografia eclesiástica.

O imaginário da Roda da Fortuna evocava a imutabilidade das condições sociais, ainda que pareça um símbolo de mudanças. Segundo Jacques Le Goff, ela se destinava a “negar as possibilidades de mutabilidade e promoção sociais devido ao regresso à posição inicial, castigo do orgulhoso que se eleva” (1995, p. 337). Essa visão de mundo ignorava o passado como local de encontro da providência divina ou mesmo de um sentido para a caminhada humana. Sua ênfase se encontra na *teatralidade do mundo*, na precariedade e pessimismo com o qual os empreendimentos humanos são encarados (Costa, 2017). No entanto, esse tema, inicialmente ligado a uma ideia pagã, fora reinterpretado na teologia medieval em obras como as de

Boécio e Ramon Llull, que entendiam a fortuna como a própria providência divina, que “envia males, misturados com bens, para que os bons não se corrompam ou para reforçar as virtudes. Aos maus é deixado o livre-arbítrio para escolherem o bem, [...] mas se persistirem no mal serão mais tarde punidos pelo Juiz supremo, Deus, por toda a eternidade” (*ibidem*).

O segundo gênero histórico influente no pensamento medieval foram as “Crônicas”, que marcaram uma verdadeira “virada historiográfica” no ocidente medieval. A partir do século XII, uma nova concepção de tempo se fez presente no imaginário cristão. Essa nova noção de tempo é fruto de uma mudança teológica a respeito da própria natureza. Se antes o ser humano era passivo diante da natureza implacável e ameaçadora, com as crescentes trocas comerciais e desenvolvimento urbano, surgiu a imagem do *Homo Faber*, aquele que domina e atua sobre a natureza consequências (Bourdé e Martin, 1983, p. 19).

Essa nova visão de mundo retoma o modelo de narrativa inaugurado por Eusébio. O ser humano e seus feitos, sempre sob a égide da providência de Deus, voltam ao centro da temática. Os feitos das gerações passam a ter grande importância, pois o progresso da história é feito com a ação do povo de Deus no passado (começando pelos Pais da Igreja), sempre a partir de um fim preestabelecido (*ibidem*). As crônicas contam histórias com início, meio e fim, e se propõem a ser “um discurso sobre a história universal” (Le Goff, 1995, p. 206), começando com o relato da Criação, passando pela história de Israel, o nascimento da Igreja, até o tempo presente do cronista, encerrando-se (de forma subentendida) no Juízo Final. Por exemplo, a obra *História dos Francos*, de Gregório de Tours, composta no século VI, tem início com a Criação, apresentando fatos marcantes até o ano de 591. Os males, epidemias e conflitos envolvendo o povo franco são resultado da ação de Deus, realizada por meio de seus agentes terrestres: o rei e o bispo, os únicos capazes de apaziguar a cólera divina ou de neutralizar as investidas diabólicas em terras cristãs (Bourdé e Martin, 1983, p. 14-15).

Essa forma de “história universal”, que será mais bem desenvolvida nos séculos seguintes, deve-se muito a uma particular interpretação da Bíblia

latina. Fatos e personagens notáveis das Escrituras tornaram-se verdadeiros arquétipos para a construção das narrativas cristãs medievais. Como afirma François Dosse:

O pai da história não é mais nem Heródoto nem Salústio, mas Moisés, e o corpo bíblico é fonte de inspiração constante, de citações múltiplas e de aproximações analógicas. Assim, Carlos Magno torna-se o equivalente de Davi e Maomé ocupa o lugar de Ciro. [...] Convém, pois, submeter-se às Escrituras e toda história profana é então absorvida pela história “santa” (2003, p. 225).

De modo semelhante, a divisão do tempo histórico em períodos segue um modelo da tradição judaica que sobrevive pelo pensamento de Agostinho e Isidoro de Sevilha, no qual as idades do mundo (Criação, Abraão, Davi, Exílio Babilônico e o advento de Cristo) são comparadas aos seis dias da semana ou às seis idades do homem (infância, adolescência, juventude, idade madura, velhice e decrepitude) (cf. Le Goff, 1995, p. 208). Independentemente das variadas formas de divisão temporal que surgiram ao longo da Idade Média, todas elas partilham de uma visão altamente pessimista do mundo e da própria história. Nosso mundo, segundo tal visão, é um mundo velho, prestes a acabar, marcado pela morte (cf. Dosse, 2003, p. 225). Esse pessimismo se intensificou com a proximidade do ano 1000, interpretado diversas vezes como o evento de irrupção do fim dos tempos e motivador da eclosão de movimentos apocalípticos e milenaristas em toda a Europa.

Durante todo o século X, o continente europeu viveu as penúrias de uma grave crise. No plano político, o Império Carolíngio<sup>2</sup> se esfacelava em crises internas, com o enfraquecimento da Igreja e constantes invasões de húngaros, escandinavos e muçulmanos (cf. Franco Júnior, 1999, p. 22). Rapidamente os cronistas cristãos do período passaram a relatar essas calamidades como a punição de um Deus irado com os enormes pecados dos

---

<sup>2</sup> Grande império que tinha como centro o reino da França, a cuja linhagem pertenceu Carlos Magno.

cristãos (*idem*, p. 23). A violência dos ataques e a crise moral e cultural da Igreja também contribuíram para o renascimento de uma série de ídolos pagãos em toda a Europa, muitas vezes travestidos de “novos e estranhos santos cristãos, ferozes, violentos, o que para alguns clérigos significava os falsos profetas que precediam o aparecimento do Anticristo” (*idem*, p. 24); além, é claro, de uma severa fome causada por catástrofes meteorológicas e constantes epidemias (Franco Júnior, 1999, p. 69). Apesar das inovações técnicas obtidas a partir do século XII, as frequentes crises que assolaram o continente promoveram o retorno desse alarmismo apocalíptico, que, inclusive, será uma forte influência na concepção histórica dos expoentes da Reforma Protestante.

### 3. O “proto-dispensacionalismo” de Joaquim de Fiore

Certamente um dos frutos mais importantes desse contexto de caos político, social e religioso foi a obra do abade italiano Joaquim de Fiore (1132-1202). O trabalho de Fiore foi um importante espelho da mentalidade medieval e se contrapunha ao modelo desenvolvido por Agostinho. Seus tratados sobre a história continham um forte tom milenarista, o que resultou na inspiração de diversos grupos revolucionários, tanto na Idade Média quanto na Modernidade (cf. Tillich, 2007, p. 182). Sua obra tratava de “três dispensações” de Deus na história, que são representadas por figuras históricas importantes para o cristianismo: De Adão a João Batista/Jesus (Era do Pai), do rei Uzias (Is 6) até o ano 1260 (Nossa Era) e, por fim, de São Bento de Núrsia (século VI) a novamente 1260 (Era do Espírito) (*ibidem*).

A obra mais destacada de Fiore é seu comentário ao Livro do Apocalipse, escrito na forma de dois breves tratados reunidos sob o nome de *Praephatio Super Apocalypsim*. O texto é uma descrição da história humana dividida por Eras, que são movidas pela ação das três pessoas da trindade. O sentido dessa história está escondido nas profecias do Apocalipse, cuja estrutura

serve de esboço para a teoria das três idades do mundo (à semelhança da divisão feita pelos cronistas). A história é dividida em tempos de cinco e sete idades, cada uma com suas respectivas subdivisões. As sete tribulações de Israel (egípcios, cananeus, sírios, assírios, caldeus, medos e Antíoco Epífanês) aconteceram historicamente, mas se repetem na vida da Igreja como “realização espiritual”; cada uma das tribulações é associada a um momento específico de conflito da cristandade: judeus, pagãos, persas, godos e lombardos, sarracenos, novos caldeus e nova Babilônia, novos medos e assírios. Por fim, o sétimo selo marca a luta contra o Anticristo (cf. Miranda, 2014, p. 260).

Os últimos acontecimentos da história e a cidade celeste são abordados no segundo tratado. Após uma descrição complexa do significado dos simbolismos do Apocalipse (taças, selos, monstros etc.) e ao interpretá-los alegoricamente como estados da Igreja no mundo, Fiore finaliza seu trabalho tratando das últimas coisas, trazendo uma importante novidade em relação a Agostinho.

Em poucas linhas, Joaquim de Fiore indica que após o encerramento das seis idades do mundo, paralelas às seis seções do Apocalipse, o que se segue é o Juízo Final e o *sabbat*, não mais na história, mas em uma cidade celestial. Esse segundo tratado termina abruptamente com essa breve menção no final da história. A brevidade pode ser indicativa de que não é essa cidade o alvo das preocupações de Joaquim de Fiore, mas o que lhe antecede. Em vez da cidade celestial, é a nova Jerusalém, na terra, o foco de suas reflexões e aspirações (*ibidem*).

Ao que parece, Joaquim de Fiore recebeu forte influência de Agostinho, que, apesar de utilizar o método alegórico de leitura bíblica em quase toda a sua obra, também dá espaço em seus escritos à exegese literalista, sobretudo no final de *A Cidade de Deus* (cf. Rossato e Martini, 2012, p. 266). Joaquim de Fiore toma de Agostinho sua tripartição da história e uma vocação a uma escatologia imediata e pessimista (*ibidem*), que propõe o fim da história como um estado de superação do mundo corrompido por meio da cidade celeste.



## 4. Escatologia e história “degenerada” em Lutero

Temos poucos estudos a respeito da maneira como Martinho Lutero entendeu a história e sua interpretação teológica. A respeito do assunto, temos pontos esparsos de sua obra, que podemos apontar brevemente. Mesmo assim, é possível encontrar fortes convergências e disputas com o pensamento de Agostinho e Joaquim de Fiore. Além disso, pouco antes do período em que Lutero viveu, já havia se instaurado na Europa, e especialmente na Alemanha, uma profunda atmosfera de medo em relação à caminhada da Igreja Romana e à interpretação escatológica dessa caminhada por parte de vários setores da sociedade.

Na segunda metade do século XIV, já havia se instalado uma “angústia escatológica” na Europa, especialmente por uma sucessão de crises que se abateram sobre o continente. O Grande Cisma (1378-1417) levou a administração da Igreja a se dividir em dois centros de poder em conflito, cujas figuras centrais eram os papas Urbano VI em Roma e João XXII em Avignon. No mesmo período, houve o reaparecimento da Peste Negra, a Guerra dos Cem Anos, além do perigo do avanço dos turcos em território europeu (cf. Delumeau, 1990, p. 219). De forma sintomática, reascende-se na arte o interesse pelos temas apocalípticos. A iconografia apocalíptica se torna o reflexo de tensões dentro da própria Igreja. Uma das figuras centrais dessas controvérsias, o papa João XXII, fora tema de intensos debates nos quais o líder foi diversas vezes descrito e tipificado como Anticristo por seus contendores (*ibidem*). Logo, não apenas a figura de João XXII, mas a do próprio papa se tornou o foco desse tipo de comparação.

No decorrer do século XIV, as questões ligadas à disputa pelo poder papal e seus reflexos na interpretação teológica desses conflitos a partir da figura do Anticristo saíram dos meios clericais e tomaram as camadas populares; principalmente pelo esforço da pregação popular e itinerante de monges que arrebatavam multidões com suas apologias à penitência e o anúncio dos castigos vindouros (*idem*, p. 216). Esse sentimento de temor e urgência para o anúncio das “últimas coisas” constituiu em grande parte o ímpeto da

pregação de Lutero e seus companheiros. Jean Hilten, pregador franciscano que profetizava, em 1485, a queda e destruição de Roma para 1524, e a do mundo para 1651, foi contemporâneo de Lutero durante sua vivência em Eisenach, sendo citado diversas vezes pelo reformador (*idem*, p. 222).

Segundo o historiador Jean Delumeau, as expectativas e temores de Lutero ficavam cada vez mais claros em cada nova publicação que realizava. Em seu prefácio ao Apocalipse de João, Lutero escreve o seguinte:

Como consta tratar-se de uma revelação da história futura, particularmente de futuras tribulações e catástrofes na cristandade, acreditamos que o primeiro passo e o mais certo será encontrar a interpretação tomando da História os eventos e as catástrofes até agora sucedidos na cristandade, comparando-os com essas imagens e assim identificando-os com as palavras. No caso de encontrarmos boas coincidências e identificações, poderemos nos basear nessa interpretação como uma interpretação certa ou que, pelo menos, não seja de jogar fora (2003, p. 156).

Lutero vive em um contexto de intensa turbulência política e social na Europa do século XVI. Sua chave de leitura da realidade é a Escritura, sobretudo os textos proféticos e escatológicos. No entanto, o próprio Lutero admite a impossibilidade do êxito completo na decodificação das profecias contidas no livro, sendo necessária outra chave hermenêutica que indique por quais direções Deus está conduzindo a história humana. Mais uma vez, vemos o belicismo e o pessimismo marcando essa leitura. Lutero afirma que a melhor forma de se interpretar as profecias apocalípticas é encontrar a semelhança entre “eventos e catástrofes” do passado e do presente.

Um exemplo claro desses pressupostos se encontra na interpretação de Lutero para a ameaça dos exércitos turcos de Suleiman, o Magnífico. O avanço das tropas otomanas sobre a península balcânica foi entendido por Lutero em relação direta com a visão do pequeno chifre da visão de Daniel (Dn 7.8-10), erguendo-se em guerra para derrotar os santos de Deus, e com Gogue, de Ezequiel 38 e Apocalipse 20, que considerou como punição de

Deus contra os cristãos sem fé (Jones, 2005, p. 310).

A perseverança do povo de Deus ao longo da história é marcada pela possibilidade de sobrevivência às calamidades enfrentadas por ele. Essa possibilidade de enfrentamento está intimamente ligada à ação daqueles que são os representantes seculares de Deus no mundo, que agem na história por meio dos decretos divinos. Lutero desenvolveu, assim, sua ideia dos dois governos:

Pois Deus estabeleceu dois tipos de governo entre os homens. Um é espiritual; não tem espada, mas tem a palavra, por meio da qual os homens devem tornar-se bons e justos, para que, mediante essa retidão, possam alcançar a vida eterna. Ele administra essa retidão mediante a palavra, que confiou aos pregadores. O outro tipo é o governo mundano, que opera por meio da espada, a fim de que os que não desejam tornar-se bons e justos para a vida eterna sejam forçados a tornar-se bons e justos aos olhos do mundo. Ele administra essa retidão mediante espada (*apud* George, 1993, p. 99).

Lutero retoma a ideia das “duas cidades” de Agostinho, imputando aos poderes seculares a responsabilidade dada por Deus de guiar o curso dos acontecimentos. O reino humano, transitório e marcado pelo mal, está temporariamente fundido ao reino divino, cabendo ao povo de Deus saber conviver entre esses. A novidade em relação à doutrina de Agostinho está na ideia de relação independente entre instituições humanas e cristãs. Segundo o reformador, a união entre reino secular e clerical só poderia ser confabulação do próprio diabo (cf. George, 1993, p. 99). De qualquer forma, o Estado secular fora uma concessão divina à própria condição do pecado humano. Tal fato marca de forma decisiva o “pessimismo luterano” em compreender a caminhada histórica como um declínio que, a despeito da permissividade e soberania divinas, irremediavelmente levará à destruição do mundo e à libertação para a “cidade santa”. O Estado, para Lutero, nada mais é do que um remediador das crises iminentes, um instrumento

de Deus para frear o avanço do mal até que ocorra o julgamento final (*idem*, p. 102).

Nas *Conversas à Mesa*<sup>3</sup>, temos o testemunho da forma como Lutero compreendia e elaborava seus anseios escatológicos:

Um outro dia, o dr. Martinho disse muitas coisas referentes ao Juízo Final e ao fim do mundo, pois há seis meses vinha sendo atormentado por sonhos horríveis e apavorantes a respeito do último dia. É possível, disse ele, que não esteja distante, e as Escrituras estão aí para no-lo fazer crer. O que resta de tempo ao mundo, se o comparamos aos tempos que já transcorreram, não é mais largo que a mão; é uma pequena maçã, a única que se prende ainda debilmente à árvore e que está prestes a cair. Os impérios entre os quais Daniel viu o mundo dividido, os babilônios, os persas, os gregos, os romanos, não existem mais. O papa conservou alguns restos do Império Romano: é o último fecho do Apocalipse; ele vai romper-se. Ocorrem no céu muitos sinais que ali vemos muito bem e que anunciam que o fim do mundo não está distante. [...] Então mestre Leonard disse: “Os matemáticos e os astrólogos pretendem que, no quadragésimo ano [1540], as conjunções dos planetas anunciem grandes acontecimentos”. “Sim”, respondeu mestre Martinho, “isso pode durar alguns anos, mas nossos descendentes verão a realização das Escrituras, e talvez sejamos nós as suas testemunhas” (*apud* Delumeau, 1990, p. 223).

Lutero, seguindo a trilha da profecia apocalíptica da Baixa Idade Média, entendia a história mundial a partir de uma ideia de declínio e degeneração universais (cf. Barnes, 1998, p. 151). O tom alarmista de seus sermões causava furor e grande expectativa pelo fim do mundo na Alemanha do início do século XVI, fato que resultou no resgate de uma prática comum dos movimentos apocalípticos medievais: o das cronologias que calculavam o fim das eras terrenas. Em seus últimos escritos, Lutero dedicou parte

---

<sup>3</sup> Obra póstuma de 1566.

de seus esforços no estudo das cronologias bíblicas e no uso dessas como instrumento de leitura da história, em busca de sinais do fim. A obra mais importante dessa fase, a grande cronologia *Supputatio Annorum Mundi*, em que contou a idade do mundo e reforçou, por meio de cálculos e alegorias bíblicas, a sua convicção de que o tempo estava chegando ao fim. Os dados da obra foram complementados posteriormente pelos que apareceram na popular *Chronica*, uma história universal escrita pelo historiador e astrólogo Johann Carion, cuja obra foi editada por Phillip Melanchthon e publicada pela primeira vez em Wittenberg em 1532 (*idem*, p. 153).

## Considerações finais

Podemos encontrar o reflexo das ideias de Lutero em toda a trajetória do pensamento protestante. Até nossos dias, é possível encontrar essa mistura de medo e expectativa em pessoas que procuram, à luz de sua fé, ler os “sinais dos tempos”, buscando respostas e consolo diante de um mundo em profunda transformação. Apesar da aura romântica que permeia sua imagem como teólogo e renovador da Igreja, o monge de Wittenberg foi um verdadeiro catalisador dos temores escatológicos coletivos de seu tempo. Tanto suas ideias quanto a forma como as apresentou em seus escritos colocam-no em um longo processo de maturação do pensamento histórico e do imaginário social, que teve início no pensamento patrístico, atravessou o período medieval e assimilou uma variedade de temas, metáforas e conceitos que construíram uma imagem muito particular de mundo.

Muito do que determinou o sucesso da expansão do movimento de 1517 não se deve encontrar nas grandes discussões teológicas, nas bulas papais ou tratados dogmáticos. A Reforma se deu em um mundo marcado pelo folclore, lendas, pela amálgama entre a tradição cristã e pagã. Mundo da permanência de modos muito antigos de crença, das bruxas e seres fantásticos do imaginário popular. De que maneira Lutero e o movimento por ele iniciado dialogam com essa cultura marginal, mas ao mesmo tempo tão presente e imbricada na realidade de seu tempo? Enquanto a pesquisa

acadêmica reforçar a visão romanceada de Lutero, já tão desgastada pelos lugares-comuns e “falas oficiais”, ainda haverá muito a ser desvendado. Cabe a nós a coragem de fazermos as perguntas que nos levem para esses novos caminhos.

## Bibliografia

- BARNES, Robin. *Images of hope and despair: western apocalypticism: ca. 1500-1800*. In: MCGINN,
- BERNARD. (Ed.). *The encyclopedia of apocalypticism*. Volume 2: Apocalypticism in western history and culture. New York: Continuum, 1998.
- BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Portugal: Publicações Europa-América, 1983.
- COSTA, Ricardo; ZIERER, Adriana. *Boécio e Ramon Llull: a roda da fortuna, princípio e fim dos homens*. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit5/08.htm>>, acesso em: 18 de Jul. 2017.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DOSSE, François. *A História*. Bauru: Edusc, 2003.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *O Ano 1000: tempo de medo ou de esperança?* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- GONZÁLES, Justo L. *Uma história do pensamento cristão*. Volume 3: Da reforma protestante ao século 20. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- GREGGERSEN, Gabriele. *Concepção de história em A Cidade de Deus de Santo Agostinho*. Itinerários. n. 23, Araraquara, 2005. pp. 69-83.
- JONES, Ken Sundet. *The Apocalyptic Luther*. In: *Word & World*, vol. 25, n. 3. 2005. pp. 308-316.
- LE GOFF, Jacques. *A Civilização do ocidente medieval*. Volumes I e II. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. Interpretação bíblica, princípios. Volume 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 2003.

- MCGRATH, Alistar. *Teologia sistemática, histórica e filosófica*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.
- MIRANDA, Valtair Afonso. *Uma nova igreja numa nova era: uma aproximação ao Praephatio Super Apocalypsim de Joaquim de Fiore*. Reflexus, Ano VIII, n. 12, 2014/2.
- NETO, José Maria G. S; SOUZA, Juarlyson Jhones Santos de. *Santo Agostinho: enredo histórico e providencialismo*. Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap. v. 1, n. 1, 2001. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/2>> Acesso em: 18 de Agosto de 2017.
- ROSSATO, Noeli Dutra; DE MARTINI, Marcus. *Milenarismo em Joaquim de Fiore e Antônio Vieira*. Mirabilia. n. 14. Jan-Jun 2012.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- SANTOS, Márcia Pereira dos; DUARTE, Teresinha Maria. *A escrita hagiográfica medieval e a formação da memória dos santos e santas católicos*. In: Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Anais Eletrônicos. Disponível em: <[http://www.fazendo-genero.ufsc.br/9/resources/anais/1278263189\\_ARQUIVO\\_Textocompletofaz.genero.versaofinal.pdf](http://www.fazendo-genero.ufsc.br/9/resources/anais/1278263189_ARQUIVO_Textocompletofaz.genero.versaofinal.pdf)> Acesso em: 18 de Julho de 2017.
- SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja*. Volume 2: séculos IV-VIII. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 2007.

# REFORMAS PROTESTANTES E HISTÓRIA LATINO-AMERICANA: UMA RELAÇÃO AMBÍGUA E CONTÍNUA<sup>1</sup>

Leopoldo Cervantes-Ortiz<sup>2</sup>

*A presença dos protestantes na América Latina foi e é marcada por um certo estranhamento, dadas as condições da colonização e cristianização pelo viés católico de todo o continente. Sem ter como dialogar adequadamente com a cultura, o protestantismo latino-americano precisou aprender a se relacionar com outras vertentes cristãs de maneira ecumênica, destacando-se aí sua inserção na Teologia da Libertação. Considera-se aqui a Teologia da Libertação como um novo movimento de profunda transformação na história do cristianismo, já que retorna ao cristianismo primitivo para, em primeiro lugar, investir na inversão da Cristandade. Ao mesmo tempo, investir na segunda inversão do cristianismo no caso das cristandades europeias que se tornaram metropolitanas, modernas, colonialistas. Com isso o protestantismo latino-americano vive um processo de continuidade e descontinuidade teológica e ideológica com a Reforma Protestante. Esse artigo tem por finalidade mostrar esse processo e apontar as formas como o protestantismo se desenvolveu na América Latina.*

## Palavras-chave

Reforma Protestante, Teologia da Libertação, Protestantismo latino-americano, Ecumenismo e Fundamentalismo.

<sup>1</sup> Tradução do artigo feita por Marcelo Carneiro da Silva.

<sup>2</sup> Leopoldo Cervantes-Ortiz é pastor presbiteriano, escritor, médico, teólogo e poeta mexicano. É mestre em teologia pela Universidade Bíblica Latinoamericana de Costa Rica e em Língua e Literaturas hispânicas pela Universidade Nacional Autónoma do México.



Quem poderia imaginar que o descobrimento do Atlântico por parte da Europa (Espanha, em primeiro lugar), e a mera irrupção de Nossa América na história mundial, seria a condição da possibilidade geopolítica da importância global de Lutero do qual neste ano de 2017 recordamos seus 500 anos? (Enrique Dussel).

## 1. Uma presença exótica e progressivamente familiar do protestantismo

Ao ler as palavras citadas de Enrique Dussel, lembramos, com toda a intensidade do caso, o fato de que a presença do protestantismo em terras latino-americanas constituiu, durante muito tempo, uma autêntica anomalia. Isso se deveu, sobretudo, ao sólido empenho, muitas vezes bem-sucedido, dos governos hispano-católicos em impedir que se fizesse presente em seus territórios coloniais. A reconstrução desta presença, certamente uma presença bastante mais amigável nestes tempos, não deixa de encarar surpresas notáveis, como o expressa o historiador e sociólogo Jean-Pierre Bastian, ao constatar que os avanços para esta integração cultural e religiosa se deu graças ao ímpeto colonial de outras nações europeias:

[...] a partir do fim do século XVI, com a vitória sobre a “invençível armada espanhola” (1588), os ingleses conseguiram ter a hegemonia sobre os mares, o que lhes permitiu a conquista de algumas ilhas do Caribe e a colonização de costas inóspitas quase sem presença espanhola sobre o continente. Estas terras sob domínio britânico, holandês ou dinamarquês, serão o berço do protestantismo latino-americano” (apud Dussel, 1983, p. 565).

Semelhante paradoxo mostra, já de princípio, que a estranheza do protestante nestas regiões não foi muito diferente do que a do católico para as populações originárias, que tiveram de enfrentar as motivações evangelizadoras, de signos diferentes, de ambas vertentes cristãs. Não se pode esquecer que em terras atualmente brasileiras ocorreram dois casos de inculturação forçada da fé cristã entre uma população aborígine por

parte, primeiro, de um grupo de reformados franceses enviados por João Calvino (cf. Santos, 2017) e, logo, por holandeses, também no século XVII (cf. Loes, 2013).

Ao expor o surgimento da Reforma Protestante no contexto da situação geopolítica do século XVI, Dussel agrega o elemento de ruptura que, como ponto de partida, pode ajudar-nos a descrever alguns dos processos nos quais a história latino-americana, já “tocada” pela fantasmagórica heresia luterana, iria se articulando como mais um elemento a considerar num marco histórico e ideológico maior: Lutero, como se pode ver, foi um reformador do cristianismo medieval e abriu a porta a um cristianismo moderno. A chamada Contrarreforma (em especial os jesuítas) foi a outra face do mesmo fenômeno, que estava igualmente muito distante do cristianismo primitivo.

A chamada Teologia da Libertação contemporânea e latino-americana (sendo a América Latina a única cristandade colonial) significa um novo movimento de profunda transformação na história do cristianismo, já que retorna ao cristianismo primitivo para, em primeiro lugar, investir na inversão da Cristandade (que se inicia com Constantino no século IV, quando de perseguido e crítico o cristianismo se tornou o fundamento da dominação dos escravos do império romano ou dos servos do feudalismo no Sacro Império Germânico). E também para, ao mesmo tempo, investir na segunda inversão do cristianismo no caso das cristandades europeias que se tornaram metropolitanas, modernas, colonialistas (desde finais do século XV; ou seja, as cristandades espanhola, francesa, inglesa, dinamarquesa, etc., e hoje norte-americana; das igrejas católica, luterana, calvinista, evangélica, etc.). Esta crítica surge desde suas colônias, neo-colônias ou nações exploradas do sul global (cf. Rouquié, 1989).

Considerar a Teologia da Libertação a contracorrente da presença do pensamento reformado (no sentido geral, não confessional) e com um projeto de algum modo similar ao das reformas religiosas do século XVI, é um sinal de afirmação da peculiaridade específica do extremo “mais ocidental” do Ocidente, no caminho de reconstituir o cristianismo em meio a outras condições geográficas, culturais e até de temperamento. O

“choque de civilizações” católica e protestante foi deslocado para o Novo Mundo, onde este se tornou um cenário renovado em que o conflito entre cosmovisões religiosas alcançaria momentos de admirável complexidade que desembocaria numa gama interminável de possibilidades exploradas até o momento. Ser protestante no redemoinho da história da América Latina se converteria, deste modo, no grande desafio de amalgamar os elementos bíblicos (de uma história, a do Antigo Israel, que não é nossa, mas que de lá procede majoritariamente como “épica interior” da fé evangélica; ou, caso contrário, temos que analisar novamente os nomes das pessoas que nascem nesta vertente cultural sem ter ideia de sua origem), os elementos próprios da história protestante (magistral, clássica ou confessional, de acordo com a orientação de cada comunidade) e, acima destes, os da história propriamente dita, aquela na qual geralmente depositamos nossas esperanças e frustrações. Aqui voltamos (ou deveríamos voltar, como o personagem de *Conversación en la Catedral*: “Em que momento se nomeou o Peru?”, e substituir o nome do país ou da denominação religiosa) uma ou outra vez para tratar de achar algumas chaves que nos permitam sobreviver com um certo decoro ideológico em um ambiente como o atual, saturado de indefinição e do “sabor pós-moderno” da indecidibilidade do tipo derridiano.

A “respiração histórica” (e, sobretudo, historiográfica) requerida para afrontar este tipo de análise pode parecer muito exigente, sobretudo se partimos da enorme necessidade que as comunidades religiosas têm de se considerar a si mesmas como “herdeiras da Reforma Protestante” (em maior ou menor medida, embora o grau com que isto ocorre é bastante decrescente). Neste caso, vejamos a opinião do próprio Bastian a respeito:

Na América Latina, o protestantismo histórico foi marginalizado e está superado por uma dinâmica religiosa popular do milagre e da prosperidade, um tipo de “cristianismo do sul” que ignora tudo de Martinho Lutero e da contribuição da Reforma, a distância de toda filiação com o protestantismo histórico (1994, p. 143).

Como herdeiras da Reforma, é preciso que as comunidades religiosas reformulem suas âncoras ideológicas para tentar prosseguir sendo pertinentes na nova situação que a religião experimenta e diante do avanço de novas formas de práticas religiosas. Tudo isso com o afã de superar de uma vez por todas a impressão de exotismo que o protestantismo sempre produziu nestas terras, alimentada pelo mito tão difundido em torno de suas ações destrutivas contra a Cristandade (entendendo este vocábulo nos termos de acordo com a realidade histórica medieval), como parte de sua própria “lenda obscura”, tão explorada em outras épocas por muitos antropólogos e sociólogos marxistas a partir de uma visão “conspiracionista” que satanizou durante muito tempo o trabalho missionário nesta época<sup>3</sup>.

## 2. Reformas e protestantismos: continuidade e descontinuidade ideológica e cultural

A releitura da história latino-americana, tendo o protestantismo como chave, embora retomando, em geral, e de maneira questionável, alguns elementos de cada história particular, resultou bastante desvantajosa num balanço diacrônico, pois nem sempre fica claro se os integrantes das comunidades evangélicas consideram sua própria história “um espaço da ação de Deus”<sup>4</sup>. As histórias locais foram vistas sempre em um nível bastante inferior, em comparação com a história bíblica, que “sequestrou” ideológica e culturalmente e até de maneira identitária a consciência dos crentes e

---

<sup>3</sup> Um exemplo clássico desta visão é o livro de Erwin Rodríguez. *Un Evangelio según la clase dominante*. México: UNAM, 1982. Também podem ser citados os inumeráveis ataques contra o Instituto Lingüístico de Verano e outros organismos similares em varios países durante as décadas de 1970 e 1980 que desembocou na expulsão da primeira instituição. Cf. ALAI. “El Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo”, in: *Nueva Antropología*, año III, núm. 9, México, 1978, pp. 116-142, <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/viewFile/15083/13460>.

<sup>4</sup> Ver, embora não numa perspectiva protestante, o texto de Juan Alberto Casas Ramírez, “¿Dónde está tu Dios?. Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI”, in: *Theologia Xaveriana*, vol. 62, núm. 174, Bogotá, julho-dezembro de 2012, pp. 343-378, [www.scielo.org.co/pdf/thxa/v62n174/v62n174a04.pdf](http://www.scielo.org.co/pdf/thxa/v62n174/v62n174a04.pdf).

se impôs como o verdadeiro espaço da manifestação da ação de Deus no mundo. A subordinação de todas estas histórias aos distantes projetos missionários europeus contribuiu em forjar um imaginário colonizado de modo que, com muita dificuldade, está sendo superado mediante transformações influenciadas por algumas vertentes da Teologia da Libertação.

Nos inícios da *Comissão de História da Igreja na América Latina* (CEHILA), foram os teólogos protestantes que a integravam e quem produziram as primeiras contribuições para valorizar as próprias histórias como lugar privilegiado de revelação. Os nomes de José Míguez Bonino, Óscar Baqueiro, Bastian e Carmelo Álvarez foram fundamentais nos inícios do surgimento das novas gerações de historiadores e historiadoras protestantes (cf. Bonino, 2004).

Rubem Alves participou de uma ampla consulta com um trabalho no qual reconhece não ser profissional da disciplina histórica, mas que, estimulado pela exigência de uma explicação do passado evangélico, teve que traçar algumas linhas de interpretação teológica da história do protestantismo (cf. Alves, 1981, pp. 343-366).

A influência da radicalidade historiográfica de Dussel, nunca negada por eles, conseguiu que surgissem trabalhos que renovariam progressivamente a visão tradicional imposta pelo enfoque estrangeiro da maior parte dos movimentos missionários. Contudo, não se pode negar tampouco que muitos historiadores são provenientes deste mesmo círculo, como foram os casos de W. Stanley Rycroft, Wilton M. Nelson, Juan Kessler e Sydnei Rooy, entre outros, que formaram historiadores evangélicos nativos e escreveram histórias locais e outras de amplo fôlego sobre a presença protestante nesta região (cf. Rycroft, 1961; Nelson, 1983 e Kessler, 1993). Nessa linha deve-se localizar a busca do que é mais especificamente protestante na obra de autores como Gonzalo Báez-Camargo (1899-1983), Alberto Rembao (1895-1962) e Ángel M. Mergal, especialmente por volta do ano de 1949, por ocasião da celebração da primeira *Conferência Evangélica Latino-americana* (CELA), em Buenos Aires, Argentina, como continuidade aos primeiros congressos evangélicos de Panamá (1916), Montevideu (1925)

e Havana (1929) (cf. Rembao, 1949; Mergal, 1949; Cervantes-Ortiz, 2004 e Salinas, 2009 e 2017).

A delimitação da história latino-americana, assim como da presença dos valores ou princípios culturais e religiosos da Reforma em nosso subcontinente, contém alguns marcos que, de uma ou outra forma, conduziram a caminhos comuns. Podemos dizer que o protestante, não no sentido necessariamente eclesial, mas no dos valores próprios da Reforma, acompanhou as diversas etapas da história desde a época colonial, os movimentos de independência, o surgimento dos novos países e, posteriormente, o desenvolvimento específico de cada um, desde os finais do século XIX até boa parte do século XX. Antes de sua aparição e durante a época de maior impacto do liberalismo e, posteriormente, diversos pensadores e observadores da realidade do continente no século XIX representaram um verdadeiro viveiro de ideias. Os nomes e contribuições de José Joaquín Fernández de Lizardi, José María Rocafuerte, José María Luis Mora, James Thomson, Valentín Gómez Farías, Mariano Moreno, José Carlos Mariátegui, Alfonso López Michelsen e Leopoldo Zea representaram os diversos momentos da crítica sobre a presença da Reforma no protestantismo da América Latina.

É possível encontrar o impulso emancipatório, que surgiu a partir de diversas margens sociais daqueles que viriam a ser os países latino-americanos, além da dinâmica própria, embora em muitos aspectos bastante similar, das ideologias que contribuíram para incorporar esta visão cristã heterodoxa no imaginário de nossas nações, já estabelecidas como tais, a partir da segunda década do século XIX.

O fato das constituições dos novos países estabelecerem a religião católica como oficial, praticamente sem exceções, foi uma resposta de continuidade da época colonial que repercutiu profundamente na formação dos personagens nacionais (e nacionalistas) profundamente ligados inclusive ao pensamento religioso dominante, o qual demorou bastante tempo em tolerar a dissidência nos diversos planos: jurídico, político e, é claro, cultural. Neste aspecto foi fundamental a forma com que o protestantismo estabeleceu um emparelhamento estratégico-tático com o liberalismo, na

medida em que as comunidades de origem missionária se deixaram utilizar pelos regimes para atingir, mediante sua presença e crescimento (bastante lento em seus inícios), a Igreja Católica e aos grupos conservadores, representantes do patrimônio do sistema predominante desde a época colonial.

Esta coincidência ideológica e política foi trabalhada por Míguez Bonino e Álvarez em um pequeno, mas importante volume publicado em 1983, onde o primeiro esboço, desde as linhas programáticas emanadas das ideias da Reforma, do papel desempenhado pelo protestantismo durante seus inícios no subcontinente como porta-estandarte de uma nova maneira de convivência social:

[...] a atitude protestante é parte de uma revolta mais ampla contra a ordem social e econômica que temos chamado *senhorial* [...]. Em quase todos os países latino-americanos ocorreu, no período do ingresso do protestantismo, um conflito entre os defensores da sociedade tradicional – as oligarquias *crioulas* tradicionais – e os pioneiros da “modernidade”, setores mais avançados daquelas mesmas oligarquias, que queriam reproduzir nos novos países as condições das sociedades líderes do hemisfério norte. “Modernidade” significa para eles educação pública, democracia representativa, liberalismo econômico e a – mais ou menos diluída – versão latino-americana da ideologia da Revolução Francesa e da Enciclopédia, e mais adiante do Positivismo. [...] O protestantismo, pois, reclama e aceita o papel que as elites latino-americanas lhe reconhecem e atribuem na transição da sociedade tradicional à modernidade. E o exercerá de diversas maneiras (Bonino, 1983, p. 25-26).

Bonino voltaria a esta análise em 1993, ao retratar os diversos “rostos” do protestantismo latino-americano e indicar a “orfandade ideológica” do protestantismo depois do fracasso do projeto liberal. “Descartado o ‘protestantismo liberal’ e vedado teológica e ideologicamente o ‘protestantismo conservador’, ocorre nesse protestantismo uma crise eclesial e teológica que ainda não superamos” (Bonino, 2002, p. 26).

O problema que o teólogo metodista argentino viu em seu momento consistiu em que o discurso protestante liberal foi utilizado para legitimar o “capitalismo selvagem” e, além disso, já reinterpretado em termos de uma “ideologia da ascensão social”, reapareceria na forma da chamada “teologia da prosperidade” (Ibid, p. 29). Ao mesmo tempo, em termos mais pontuais, Bonino afirmou que não se devia rejeitar a herança liberal por razões históricas (e, diríamos hoje, culturais) de peso, cujos tons ecoam com força o legado da Reforma:

[...] porque é a *herança protestante da liberdade, da identidade própria e da responsabilidade da pessoa na solidariedade da comunidade, da autonomia da razão humana* (da razão da vida e do amor ativo) *na construção da cidade terrena, da racionalidade da esperança em uma história da qual Jesus Cristo é Senhor* (2002, p. 29, grifo do autor).

Álvarez, com ênfase maior na emergência do pensamento cristão libertador do momento, escreveu acerca do “destino manifesto” e da evolução do protestantismo latino-americano desde suas matrizes históricas do século XVI até a confluência com os movimentos revolucionários da segunda metade do XX: “O protestantismo legitima com símbolos, doutrina e prática o projeto liberal, para desta maneira preparar o caminho para os agentes econômicos e políticos do liberalismo. A missão é conduzida sob a adaptação de um sistema empresarial” (p. 44). Esse autor passa em revista as diversas interpretações do impacto do liberalismo na consciência protestante latino-americana e da forma como os valores próprios da Reforma se mesclaram com esta ideologia que, sem deixar de ser libertária, tinha propósitos mais relacionados com a imposição triunfante de um vigoroso sistema econômico que não vacilou em praticar estas convergências para afirmar-se.

Bastian, por sua vez, resumiu os elementos da dita aliança observando como os liberais e os protestantes atuaram de acordo com seus interesses para obter o maior benefício dela:



Apesar dos lugares comuns repetidos à direita e à esquerda, a irrupção das sociedades protestantes na América Latina, em uma época de graves confrontações entre o Estado liberal e a Igreja Católica, não se originou de uma invasão ou de uma conspiração de origem exógena. Essas sociedades surgiram de um movimento social, da febre associativa que animava às minorias liberais radicais e do anticatolicismo militante destas últimas. Mais ainda, os liberais no poder solicitaram sua presença, dentro de uma corrente tática que buscava o enfraquecimento da Igreja Católica. Em ambos os casos, as próprias demandas dos setores liberais radicais explicam a irrupção protestante e a propagação de suas sociedades (1994, p. 103).

O “protestantismo histórico” (nesse momento não havia outro) acreditou obter uma maior vantagem ao “economizar” décadas de conflito com o catolicismo por causa do apoio liberal, mas o certo é que precisou se adaptar às necessidades políticas dos governos a fim de seguir na primeira linha. Outra observação importante de Bastian é a maneira com que se “autoctonizou” o legado protestante e inclusive se substituiu a prática cultural e educativa, ligada como estava aos novos valores impostos pelos regimes liberais:

Ao adotar as formas do protestantismo anglo-saxão, os dirigentes protestantes latino-americanos não renunciaram aos seus princípios nem aos seus conceitos políticos liberais e radicais. Os símbolos liberais nacionais, sempre conservados nas práticas dos protestantismos latino-americanos, podem servir para apreciar a distância que separava o conteúdo teológico do modelo importado e as práticas das associações protestantes latino-americanas. *De maneira significativa, em lugar de Lutero, Calvino ou Wesley, se deu o nome dos heróis liberais da luta contra a Igreja e dos conservadores às escolas primárias protestantes no mesmo nível que cultos se tornaram cerimônias cívico-religiosas liberais que se celebravam nos templos* (Bastian, 1994, p. 105, grifo do autor).

O enfoque que ainda se percebe em alguns espaços, inclusive acadêmicos, acerca da identidade religiosa, é o chamado “ser latino-americano”, como alguns se atrevem ainda a chama-lo, embora se tenha resistido tradicionalmente à inclusão do elemento atípico próprio dos protestantismos (ou seja, históricos ou não), tiveram que aceitar o influxo que “esta nova forma de ser cristão” em meio à nossa modernidade também atípica (ou periférica) e o modo com que contribuiu gerando religiosidades híbridas marcadas pela dinâmica social e cultural do momento.

### 3. Teologia protestante latino-americana e Reforma Protestante: uma relação ambígua

Após um longo período em que a interpretação da Reforma era marcada por uma visão monolítica, surgiu uma mais ampla que está servindo para afinar a percepção destes amplos processos históricos, culturais e religiosos. As referências à Reforma Protestante nunca faltaram nas pregações, nas revistas e materiais missionários de finais do XIX e princípios do XX, sempre com um tom polêmico e de censura ao catolicismo. Isso fez com que se resgatassem algumas figuras antigas para acompanhar a propaganda evangélica, embora restaram várias regiões geográficas e confessionais não exploradas o suficiente<sup>5</sup>.

Com a nacionalização progressiva das igrejas, a ênfase anticatólica permaneceu, embora tenha adquirido um tom mais propositivo que foi sendo moderado nas conferências evangélicas mencionadas acima. Quando se destacava a filiação protestante das igrejas se dava por definido que estas compartilhavam um passado teológico e doutrinário comum que serviu

---

<sup>5</sup> Quando se pesquisa os periódicos, a ausência permanece, mesmo em numerosos artigos constantes na revista *Cristianismo y Sociedad* sobre o tema. Trata-se de um diálogo verdadeiramente novo, posto que, antes dessa etapa, eram muito repetidos os discursos históricos hagiográficos para exaltar as figuras dos reformadores, em um momento em que, além disso, tampouco se falava da participação das mulheres e, para o caso dos grupos minoritários (relacionados com o anabatismo, por exemplo), as menções eram mínimas e manifestavam muita incompreensão da dimensão plural dos grupos reformistas originais.

como plataforma para projetar seu trabalho, além das respectivas ações distintas de cada grupo. Os zelos denominacionais (e outros fatores) impediram a organização de igrejas unidas (exceto em alguns países sul-americanos) de acordo com o modelo europeu, bem como os conselhos ou federações de igrejas conseguem manter sua estabilidade com base na afirmação de critérios ligados à recordação das reformas do século XVI.

Nos anos 1960, o movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), contribuiu ao relacionar, de maneira eficaz, com o sabor ecumênico que sua origem lhe outorgou nos projetos do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), as raízes das reformas religiosas do século XVI com os conflitos próprios da época revolucionária na América Latina. Entre vários de seus integrantes, a marca desses movimentos era muito clara e por causa disso se remeteram ao ensaio continuamente, pois Bastian discute o fato de que a data tradicional do início da Reforma não necessariamente pode ser equiparada com os inícios do protestantismo.

Como parte deste movimento, talvez foram Julio de Santa Ana, Rubem Alves, Héctor Borrat, Julio Barreiro e Hiber Conteris os que melhor expressão deram à indagação crítica das origens e desenvolvimento da fé da Reforma Protestante e sua inculturação na região<sup>6</sup>.

De Santa Ana reuniu em 1970 um volume com vários ensaios que analisavam as diversas fases que o protestantismo atravessou mais ligado às ideias da Reforma. Ele indica que o protestantismo contribuiu com ideais de mudança para a América Latina de um modo similar como fez a Reforma no século XVI na Europa (cf. Santa Ana, 1970, p. 110). Além disso, ele discute o fato de que a dinâmica protestante, sobretudo em fins do século XIX e princípios do XX, se inseriu no âmbito da controvérsia sobre o chamado “evangelho social” como corrente teológica, que se afastou bastante dos assuntos centrais que a realidade latino-americana demandava (cf. Ibid, p. 115-116).

---

<sup>6</sup> Cf. o caderno especial da revista *Marcha* dedicado ao tema “Protestantes en América Latina”, em setembro de 1969.

Se o protestantismo coincidiu com o liberalismo, acrescentava este autor, as igrejas deviam perceber que elas eram obrigadas a superar sua atuação passada para estar à altura dos novos tempos. Isto é, que deviam ler sua história “em tempo real” e discernir a partir desta leitura e não ficar fixadas nas glórias do passado protestante, especialmente o estranho, mais distante no tempo e no espaço (cf. *Ibid*, p. 127). Resultaram especialmente complexas, em seu momento, como ele acrescentou, as exigências ideológicas para as comunidades de fé: “Isto significava, em consequência, superar a falsa antinomia fé e ideologia e compreender que a própria fé cristã necessita expressar-se historicamente através das ideologias políticas ou da mudança social” (cf. *Ibid*, p. 129). Vários anos depois, numa espécie de testemunho pessoal, Santa Ana descreveu sua filiação protestante como parte de um processo ideológico e cultural mais amplo (cf. Santa Ana, 2011, p.7-8).

Alves, através de uma análise perspicaz, desmonta as reacomodações ideológicas que afastaram o protestantismo latino-americano da Reforma e o fizeram mais funcional às classes dominantes do continente. Seu diagnóstico acerca do papel utópico que desempenhou num período por causa de sua fidelidade ao impulso originado no século XVI é exato e devastador. De início, para ele, uma aproximação histórico-sociológica desfigura a compreensão real do protestantismo. Suas afirmações foram à raiz do problema:

De fato, o Protestantismo chegou não tanto como uma nova religião, mas como parte da corrente da modernização que então invadia a América Latina. Trazia consigo os ideais e valores da sociedade burguesa que na Europa e nos Estados Unidos havia infligido – através da Revolução Francesa e a Revolução Norte-americana – dois dolorosos golpes à sociedade aristocrática. O protestantismo oferecia uma versão religiosa dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa e assim como das “verdades por si mesmo evidentes” fazendo referência à Declaração da Independência dos EUA; quer dizer, “que todos os homens foram criados iguais, e dotados por seu Criador de certos direitos inalienáveis entre os quais o Direito

à Vida, à Liberdade, e à Busca da Felicidade”. A partir daí a igreja católica julgou necessário perseguir aos protestantes na América Latina, pois, em seu entender, não se tratava mais de uma religião, mas da negação e da ameaça de destruição da síntese Igreja-Civilização, última expressão da Cristandade ainda existente. Ao analisar os valores protestantes do ponto de vista de sua possível função relativamente à sociedade latino-americana, fica claro que os mesmos constituíram uma ameaça de desintegração da ordem dominante, ou seja, que o Protestantismo pudesse chegar a ser uma utopia. Vejamos alguns destes valores. Historicamente, o Protestantismo nasceu como afirmação de que o homem está destinado, pela própria natureza, a ser livre. Em seu tratado *A Liberdade do cristão*, Lutero afirmou: “o cristão é senhor de todas as coisas e não se põe sob o domínio de coisa alguma”. Esta ênfase no homem representava algo de profundamente revolucionário, porque ao contrário do pensamento católico medieval que fazia do homem um ser subordinado à estrutura hierárquica, a Reforma subordinava as estruturas à pessoa: chegando ao caso de as estruturas precisarem ser destruídas para que o Homem expressasse sua liberdade. Esta é a substância, a medula da polêmica graça *versus* lei e que foi verdadeiramente o núcleo do conflito entre Protestantismo e Catolicismo (Alves, 1971).

Mais adiante, já nos anos 1980, Alves esboçaria também uma profunda recuperação pessoal do ideário e do legado protestante, desta vez a partir da vertente estética (cf. 2007, p.88). Como se pode avaliar, as classificações históricas do acompanhamento mútuo entre a história latino-americana e o desenvolvimento do protestantismo na América Latina como representação da Reforma passaram por uma grande variedade de enfoques e nuances que chegaram até nós para nos desafiar e, adicionados como estamos a esta militância espiritual e religiosa, atuar em concordância com as ideias que queremos assumir como legado ideológico e cultural. Desta maneira, foi possível encurtar as distâncias com esses processos que, iniciando do também conflitivo século XVI, puderam chegar até o nosso presente.

## Bibliografía

- AGUIRRE, Esther (org.). *Juan Amós Comenio: obra, andanzas, atmósferas*. México: UNAM, 1993.
- ALAI. "El Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo" in: *Nueva Antropología*. Año III, número 9. México, 1978, pp. 116-142, <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/viewFile/15083/13460>.
- ÁLVAREZ, C. "Del protestantismo liberal al protestantismo liberador. Historia de las interpretaciones" In: BONINO, M. J. *Protestantismo y liberalismo en América Latina*, 1983.
- ALVES, Rubem. *Dogmatismo y tolerancia*. Bilbao: Mensajero, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo latinoamericano" In: VVAA. *De la iglesia y la sociedad*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.
- \_\_\_\_\_. "Las ideas teológicas y sus caminos por los surcos institucionales del protestantismo brasileño" In: RICHARD, Pablo (ed.). *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. San José: CEHILA-DEI, 1981.
- BASTIAN, J. P. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Reforma religiosa, protestantismo y catolicismo en América Latina" In: Esther Aguirre, (org.). *Juan Amós Comenio: obra, andanzas, atmósferas*. México: UNAM, 1993.
- BONINO, J. Míguez. "Carta a los jóvenes historiadores del protestantismo latinoamericano" In: *Espacio de Diálogo*. Revista de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Número 1, setiembre-diciembre de 2004. Disponible em: [www.cenpromex.org.mx/revista\\_ftl/num\\_1/textos/miguez\\_bonino.htm](http://www.cenpromex.org.mx/revista_ftl/num_1/textos/miguez_bonino.htm).
- \_\_\_\_\_. "Historia y misión. Los estudios históricos del cristianismo en América Latina con referencia a la búsqueda de liberación" In: VVAA. *Protestantismo y liberalismo en América Latina*. San José, Seminario Bíblico Latinoamericano-departamento Ecuuménico de Investigaciones, 1983.
- \_\_\_\_\_. "O rosto liberal do protestantismo latino-americano" In: *Rostos do Protestantismo Latino-americano*. São Leopoldo: EST, Sinodal, 2002.
- CERVANTES-ORTIZ, L. "El estudio socio-histórico de los protestantismos aún es imprescindible" In: *Protestante Digital*. Acceso em 2 de octubre de 2017. Disponible em: [http://protestantedigital.com/sociedad/43124/El\\_estudio\\_sociohistorico\\_de\\_los\\_protestantismos\\_sigue\\_siendo\\_imprescindible](http://protestantedigital.com/sociedad/43124/El_estudio_sociohistorico_de_los_protestantismos_sigue_siendo_imprescindible).
- \_\_\_\_\_. *En los caminos del Reino. 20 textos teológicos*. Pról. y sel. junho de 2014. Disponible em: [https://issuu.com/lcervortiz/docs/jdesanta\\_ana80](https://issuu.com/lcervortiz/docs/jdesanta_ana80).
- \_\_\_\_\_. "Génesis de la nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970)" In: *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires: ISEDET, vol. XXIII, 2004, pp. 221-250.
- \_\_\_\_\_. "Julio de Santa Ana, un teólogo 'más allá del idealismo'" In: *Magacín*, de *Protestante Digital*, 29 de junho de 2014.
- DUSSEL, Enrique (ed.). *Historia general de la Iglesia en América Latina. I/1. Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme-CEHILA, 1983.

- \_\_\_\_\_. “Una interpretación desde la descolonización epistemológica” In: *La Jornada*, México, 14 de julio de 2017, [www.jornada.unam.mx/2017/07/14/opinion/006a1pol](http://www.jornada.unam.mx/2017/07/14/opinion/006a1pol).
- FARIA, Eduardo Galasso. “A primeira Igreja Reformada no Brasil e seus mártires” In: *O Es-tandarte*. Igreja Presbiteriana Independente de Brasil. Ano 117. Número 2, fevereiro de 2009.
- LOES, João. “Os primeiros protestantes brasileiros” In: *Isto É*. Acesso em 04 de outubro de 2013, [https://istoe.com.br/328079\\_OS+PRIMEIROS+PROTESTANTES+BRASILEIROS/#.We9iq0GokVd.facebook](https://istoe.com.br/328079_OS+PRIMEIROS+PROTESTANTES+BRASILEIROS/#.We9iq0GokVd.facebook).
- KESSLER, Juan. *Historia de la evangelización en el Perú*. Lima: Puma, 1993.
- MERGAL, Ángel M., *Reformismo cristiano y alma española*. Buenos Aires: La Aurora, 1949.
- NELSON, W. M. *Historia del protestantismo en Costa Rica*. San José: Caribe, 1983.
- RAMÍREZ, Juan Alberto Casas, “¿Dónde está tu Dios?”. Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI” In: *Theologia Xaveriana*. Volume 62. Número 174. Bogotá, julho-dizembro de 2012. Disponível em: [www.scielo.org.co/pdf/thxa/v62n174/v62n174a04.pdf](http://www.scielo.org.co/pdf/thxa/v62n174/v62n174a04.pdf).
- REMBAO, Alberto. *Discurso a la nación evangélica*. Buenos Aires, La Aurora, 1949.
- RICHARD, Pablo (ed.). *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. San José: CEHILA-DEI, 1981.
- ROUQUIÉ, Alain. *América Latina. Introducción al extremo Occidente*. México: Siglo XXI, 1989.
- “Rubem Alves e a Reforma Protestante” In: *Resistência Protestante*, 10 de agosto de 2007. Disponível em: [http://resistencia protestante.blogspot.com/2007/08/rubem-alves-e-reforma-protestante-rubem\\_2331.html](http://resistencia protestante.blogspot.com/2007/08/rubem-alves-e-reforma-protestante-rubem_2331.html).
- RYCROFT, Véanse S. *Religion and faith in Latin America*. Filadelfia: Westminster, 1958; em espanhol: México: Casa Unida de Publicaciones, 1961
- SALINAS, J. Daniel. *Latin American evangelical theology in the 1970's. The golden decade*. Leiden-Boston: Brill, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Taking up the mantle. Latin American evangelical theology in the 20<sup>th</sup> century*. Carlisle: Langham Global Library, 2017.
- SANTA ANA, Julio de. “La reflexión teológica de las iglesias evangélicas en América Latina” In: *Protestantismo, cultura y sociedad. Problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina*. Buenos Aires: La Aurora, 1970.
- \_\_\_\_\_. “Por qué soy protestante” In: *Revista Metodista*, Iglesia Metodista de Uruguay. Número 201. Outubro de 2011.
- SANTOS, Judiclay S.. “De Genebra para Guanabara. A história dos primeiros missionários evangélicos no Brasil” In: *Teologia Brasileira*. 27 de abril de 2017. Disponível em: [www.teologiabrasileira.com.br/teologiadet.asp?codigo=547](http://www.teologiabrasileira.com.br/teologiadet.asp?codigo=547).
- VIRAÇÃO, F.J. de Souza. “Os enviados de Calvino: Um projeto colonial francês e protestante para o Brasil”. Disponível em: [www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais/st\\_trab\\_pdf/pdf\\_st3/francisca\\_viracao\\_st3.pdf](http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais/st_trab_pdf/pdf_st3/francisca_viracao_st3.pdf).
- VVAA. *De la iglesia y la sociedad*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

# RESENHA: A ERA PROTESTANTE

Carlos Eduardo Brandão Calvani <sup>1</sup>

TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. Tradução de Jaci C. Maraschin. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

Tillich é um dos mais conhecidos e respeitados teólogos do século XX pela lucidez de suas análises e pela sua capacidade de síntese. Suas principais obras já circulavam há algum tempo no Brasil, entre elas, encontra-se a publicação de *A Era Protestante*. O livro reúne uma série de artigos publicados em revistas e jornais especializados, entre 1922 e 1946, e organizados por James Luther Adams sob o título *The Protestant Era* (University of Chicago, 1948). O próprio Adams conclui o livro com um ensaio em que procura esclarecer alguns conceitos básicos e neologismos criados pelo teólogo alemão (“o conceito de era protestante segundo Paul Tillich”).

O livro tem 18 capítulos e uma longa e importante introdução do próprio Tillich. Esses capítulos estão subdivididos em cinco seções. Optei por apresentar uma introdução rápida das seções, pois resenhar cada artigo seria uma tarefa que tornaria este texto extremamente longo.

Na introdução, Tillich deixa claro que a coletânea contempla principalmente o estudo da tensão entre o princípio protestante (“critério absoluto de julgamento de todas as religiões e de todas as experiências espirituais”, p. 14) e o protestantismo em suas manifestações históricas (“fenômeno temporal sujeito ao princípio protestante”, p.14). Essa tensão é constante na análise de Tillich. Diversas vezes ele afirma que a realidade protestante não é o princípio protestante e que, muito embora a “era protestante” possa chegar ao fim, o princípio protestante (eterno, segundo ele) permanecerá

---

<sup>1</sup> Carlos Calvani é Chefe do Nucleo de Ciencias da Religiao da Universidade Federal de Sergipe, Coordenador do curso de Graduação em Ciencias da Religião e Professor na Pós Graduação da UFS.



talvez em expressões seculares.

A primeira seção do livro é intitulada “Religião e história”. São três artigos. O primeiro é o discurso inaugural proferido por Tillich em 1929, quando assumiu a cátedra de Filosofia na Universidade de Frankfurt–Main. Intitula-se “Filosofia e destino” e analisa o conceito de “destino” no pensamento grego e na filosofia ocidental. Tillich parte do velho dilema filosófico entre liberdade e necessidade e define o destino como “a sujeição da liberdade à necessidade” (p. 34). Procura ainda examinar a maneira como a relação entre filosofia e destino apareceu na história e apresenta pistas metodológicas para uma reorientação do tema.

O segundo artigo, de 1939, é dedicado ao exame das “Interpretações históricas e não-históricas da história” (este é o título). Já, na introdução do livro, Tillich dissera: “A história tornou-se o problema central de minha teologia e de minha filosofia” (p. 18). Nessa conferência, ele distingue duas abordagens da história: a primeira, em que a história é interpretada por meio da natureza (ele chama de “interpretação não-histórica da história”) como, por exemplo, na doutrina chinesa do Tao, na indiana do Brahma, na doutrina grega da natureza e no naturalismo europeu pós-renascentista; a segunda abordagem é aquela na qual a história interpreta a si mesma (por exemplo, Zoroastro, o profetismo judaico e o que ele chama de “cristianismo original”). A distinção central entre as duas abordagens é que na primeira predomina a estrutura do espaço e, na segunda, a do tempo. Tillich posiciona-se pela segunda abordagem e critica o fato de a história da Igreja ter sido infiltrada por elementos não-históricos, responsáveis pela criação da forma conservadora eclesiástica de interpretação da história. No final do artigo, há um apêndice sobre as categorias neotestamentárias de interpretações da história: “*kairos*”, “*telos*”, “*apousia*”, “*ktizein*”, “*logos*”, “*aletheia*” e “*Ecclesia*”.

O artigo seguinte, “*Kairos*”, procura desenvolver mais detalhadamente sua interpretação da história. No texto, Tillich examina duas formas de filosofia da história: a absoluta e a relativa, em que destaca a interpretação dialética nas formas teológica (Joaquim de Fiori e, pasmem, Comte!),

lógica (Hegel) e sociológica (Marx). Tillich, porém, critica a absolutização dos estágios finais nessas três interpretações acima (a “era do Espírito” de Fiori; o positivismo de Comte; o germanismo de Hegel e a sociedade sem classes de Marx) como contradições ao espírito dialético. A partir daí, busca reformular a interpretação da história através da introdução de seus conceitos de autonomia (“princípio dinâmico da história”, p. 75), teonomia (“substância e sentido da história”, p. 75), heteronomia (“negação da liberdade e criatividade na história”, p. 76) e dos “*Kairos*” (em grego seria “*Kairoi*”, mas ele prefere utilizar a palavra sempre no singular): momentos especiais de aparecimento de novo. A parte final do artigo são suas observações pessoais, hoje em dia discutíveis: “Estou convencido de que é possível ver o *Kairos* neste momento especial da história [...] parece-nos que o socialismo é, agora, o movimento mais fortemente consciente do *Kairos*” (p. 78). Lembremo-nos de que esse artigo é de 1922, logo após a Revolução Russa.

A segunda seção, “Religião e cultura”, traz uma conferência intitulada “Religião e cultura secular”, de 1946, pronunciada na Universidade de Chicago. Naquele clima de pós-guerra, no qual já se prenunciavam os sinais de secularização, Tillich propõe a tarefa de buscar o sentido religioso oculto nas culturas autônomas (“chamamos autônoma a cultura secularizada que já perdeu a substância espiritual e seu significado central, e não possui mais referencial transcendente”, p. 86). O autor prossegue mostrando a necessidade de redefinir símbolos religiosos como “salvação” e “Deus”, dissociando esse último do conceito de “personalidade”, através do qual “Deus se tornou uma pessoa entre outras”, ou seja, “deixou de ser o suporte e o centro transcendental de todas as vidas pessoais e, com isto, tornou-se supérfluo, nada mais do que mera personalidade autônoma ao lado das outras” (p. 90).

No artigo seguinte, “Realismo e fé”, Tillich critica o Idealismo e analisa três tipos de Realismo: tecnológico, místico e histórico, introduzindo o que ele chama de “realismo autotranscendente” (“a profundidade religiosa do realismo histórico”, p. 105), capaz de ir além dos êxtases místicos, em

que uma parte do nosso ser toma conta de nossa personalidade inteira, deixando-a em estado de desintegração. Ao contrário, no realismo histórico autotranscendente, é possível, segundo ele, experimentar o supremo na situação histórica concreta, sabendo-se que o supremo encontra-se sempre, “ao mesmo tempo, incondicionalmente perto e incondicionalmente longe” (p. 105).

“Filosofia e teologia”, conferência pronunciada no Seminário Unido de Nova York por Tillich, quando assumiu a cátedra de Teologia Filosófica, é essencial para qualquer um que queira conhecer a sua metodologia teológica. Nessa conferência, o autor mostra a necessária interdependência entre filosofia e teologia e o empobrecimento de ambas quando se separam:

Tanto a filosofia como a teologia tornam-se mais pobres e deformadas quando se separam uma da outra. A filosofia transforma-se em positivismo lógico, proibida de tratar qualquer problema que nos possa interessar seriamente – político, antropológico ou religioso. Ou se limita à mera epistemologia, constantemente afiando a lâmina do pensamento, mas nunca cortando, porque qualquer destaque da verdade que nos interessa exige coragem audaz e paixão. Ou se transforma em história da filosofia [...]. Da mesma forma, quando a teologia nega completamente a preocupação filosófica, empobrece-se e se deforma como a filosofia sem impulso teológico. Tal teologia fala a respeito de Deus como se fosse mero ser entre outros, sujeito às estruturas do ser como qualquer outro ser [...] pensa nele como o mais alto dos seres, mas não como o ser em si (p. 116-117).

Na parte final, Tillich lança luzes sobre o método por ele desenvolvido na Teologia Sistemática:

A teologia filosófica trata com o conceito de razão e com as categorias que lhe pertencem, para examinar o problema existencial implícito na razão e dá a sua resposta que é a revelação. A teologia filosófica trata com o conceito de ser [...] e dá a sua

resposta que é Deus. A teologia filosófica trata com o conceito de existência [...] e dá a sua resposta que é Cristo. A teologia filosófica trata com o conceito da vida [...] e dá a sua resposta que é o Espírito. A teologia filosófica trata com o problema da história [...] e dá a sua resposta que é o Reino de Deus (p. 120).

O artigo que se segue, “Natureza e sacramento”, procura resgatar a esfera sacramental no protestantismo através duma interpretação realista da natureza. Esse artigo é importante pela lucidez com a qual Tillich expõe as possibilidades de recuperação da dimensão sacramental, negligenciada pelo protestantismo.

Na terceira seção, “Religião e ética”, Tillich traz um importante artigo sobre o conceito de personalidade (seu desenvolvimento na história e seu significado tanto positivo como negativo), outro artigo sobre o conceito de consciência (na filosofia grega, no Novo Testamento, na Teologia Medieval e nas doutrinas filosóficas modernas) e ainda outro artigo sobre “A Ética num mundo em transformação”, no qual examina três diferentes soluções apresentadas ao problema da ética: a solução estática sobre naturalista (Tomás de Aquino), a dinâmico-naturalista (filosofia vitalista e nacional-socialismo) e a solução racionalista-progressista (expressa na ética dos filósofos da razão). Essas três alternativas, para Tillich, não oferecem propriamente “soluções”, mas criam impasses. Daí sua pergunta e consequente resposta:

Haverá uma possível solução além das alternativas oferecidas pelo absolutismo em face das mudanças radicais da história, e do relativismo que faz da mudança o seu próprio princípio absoluto? Eu acho que existe e que está implícito no fundamento da ética cristã, a saber, no princípio do amor, no sentido da palavra grega *ágape*. Não estou dizendo isso movido por interesses apologeticos em favor do cristianismo, mas sob a pressão dos problemas atuais da presente situação do mundo. [...] O amor, o *ágape*, oferece um princípio de ética que mantém o elemento eterno e imutável na mesma medida em que torna a sua realização dependente de atos contínuos de intuição criativa (p. 175).

É sobre isso que o autor tratará até o fim do artigo. O texto seguinte procura analisar a relação entre o princípio protestante e a situação do proletariado. Tillich busca aí identificar a presença do princípio protestante nas lutas do proletariado, por exemplo: “Desde o começo, a consciência proletária percebeu a perversão e a contradição interna de uma sociedade que permite a existência da situação proletária e da divisão da sociedade em classes [...]. A avaliação socialista da atitude proletária e a compreensão protestante da situação humana universal concordam nesse julgamento moral negativo da existência humana histórica” (p. 186).

Mas Tillich analisa também o fracasso do protestantismo histórico em face da situação do proletariado e critica o endurecimento dogmático do princípio protestante pela ortodoxia, que afastou completamente o proletariado das igrejas do protestantismo histórico.

A quarta seção é intitulada “Protestantismo” e traz um artigo inicial curto, mas profundo, no qual o autor critica o fato de a religião não ser, em geral, nada mais que a consagração supérflua de determinadas situações e atos nunca julgados, nem transformados por ela. Ele propõe: “A religião só poderá falar ao povo de nossa época se conseguir dizer uma palavra transcendente e, portanto, julgadora e transformadora” (p. 204). Essa palavra há de ser a palavra da esperança: “Portanto, a palavra mais importante que a religião deve dizer às pessoas de nosso tempo é a palavra da esperança” (p. 208). O próximo artigo, de 1929, analisa a situação de autonomia e insegurança do início do século XX e a segurança oferecida de forma heterônoma pela Igreja Católica Romana (lembremo-nos de que ele se refere ao catolicismo pré-Vaticano II) e pelos totalitarismos de então.

A mensagem protestante nesse contexto, para Tillich, deve aceitar o caráter conflitivo da existência humana, destruir as “reservas secretas” das pessoas modernas, que as impedem de aceitar os limites da existência humana (ideologias nacionalistas, ciência, psicologia, movimentos religiosos místicos etc.). Deve ainda proclamar uma mensagem positiva: “o Sim! de Deus ao mundo”. Afirmar que, apesar de nossa miséria, Deus nos aceita assim mesmo. “Esta é a medula e a essência da mensagem protestante e

assim deve permanecer” (p. 220).

Nos artigos que vêm a seguir, Tillich analisa o poder formativo do protestantismo e pergunta: “Estaremos no fim da era protestante?” Ele não contempla um futuro muito promissor para o protestantismo, principalmente porque o caráter da mensagem protestante não faz concessões aos desejos das novas gerações que preferem ser conduzidas a conduzir-se, e que preferem líderes, símbolos e ideias acima de qualquer crítica. Assim, “difícilmente o protestantismo terá lugar na dramática situação do mundo atual, principalmente quando consideramos as massas desintegradas, incapazes de tomar qualquer decisão, e a nova geração que não quer tomar decisões responsáveis” (p. 243). Resta somente ao protestantismo manter-se fiel ao seu próprio princípio: “a contribuição mais importante do protestantismo ao mundo no passado, no presente e no futuro é o princípio do protesto profético contra quaisquer poderes que reivindicam para si caráter divino” (p. 246).

A última seção é composta de três artigos escritos durante a Segunda Guerra Mundial. O primeiro deles, “Tempestades da nossa época”, de 1942, é uma tentativa de analisar as mudanças em curso naquele momento no primeiro mundo. Tillich examina as mudanças na economia, na política internacional e a desintegração cultural (ansiedade, incerteza generalizada, solidão e falta de sentido). Tal estado de coisas fazia com que as pessoas buscassem certezas a qualquer preço, “mesmo que fossem a completa heteronomia e a submissão a um líder” (p. 260). A consequência é clara: “Estava aí a possibilidade do êxito das revoluções fascista e nacional-socialista”. Elas entenderam essa possibilidade e usaram-na com todas as forças. “Prometeram segurança, certeza, vida comunitária e um novo sentido para a vida; realizaram todas estas promessas, embora de modo demoníaco” (p. 261).

No artigo seguinte, Tillich faz uma apreciação teológica do marxismo, identificando pontos de contato e distinções básicas com a ideia da transcendência – “o marxismo admite certo tipo de transcendência: os limites das presentes possibilidades humanas são transcendidos pela expectativa do tempo vindouro de justiça. Pressupõe certo tipo de milagre na transição

do presente para o futuro da humanidade, pelo menos, implicitamente. É óbvio que o marxismo recebe boa parte de seu poder psicológico deste elemento de transcendência e fé. Mas não se trata da transcendência absoluta do cristianismo. Mantém-se nos limites do tempo e do espaço, da história e da política” (p. 270). A partir daí, Tillich defende o “socialismo religioso” (movimento do qual foi ativo participante e cujas ideias mestras são esboçadas pelo teólogo nesse texto). No último capítulo do livro, intitulado “Problemas espirituais da reconstrução pós-guerra”, ele retoma as análises feitas no artigo “Tempestades de nossa época” e as aprofunda, propondo: “a reconstrução espiritual depois da guerra resulta da reafirmação convincente do sentido da vida, da descoberta de símbolos que a expressam, e do restabelecimento da personalidade e da comunidade a partir daí” (p. 280).

Como podemos ver, são muitos os temas tratados por Tillich nessa coletânea. Isso naturalmente nos impede de procurar um fio condutor em todo o livro (aliás, por que motivo deveríamos fazê-lo?). A importância dessa publicação para o público brasileiro, porém, é grande, principalmente se concordamos que vivemos também em meio a diversas tempestades (transições sem fim, ausência de utopias, início de um novo milênio a assanhar o misticismo etc.), em que somos chamados também a interpretar nossa realidade, a examinar a história e a fazer do princípio protestante um instrumental teórico importante para nossa teologia. O livro é, assim, essencial a qualquer biblioteca de seminário e aos teólogos.

