

McGRATH, Alister E. **Origens intelectuais da Reforma**. Cultura Cristã, 2007. 304p. Resumido por J.L.Hack em 2004 a partir da 1ª edição em inglês. Revisado em dezembro de 2022 a partir da 2ª edição em inglês (que corresponde à tradução em português). [Livro original de 1987; 2 ed. em 2004].

Prefácio (p. 7-9)

A busca das origens intelectuais da Reforma é uma tarefa importante. Há um elemento intelectual irreduzível na Reforma que merece análise. Este livro argumenta que a Reforma não foi um único movimento coerente e que as suas duas principais correntes – luterana e reformada – possuem origens intelectuais independentes e distintas, tanto histórica quanto teologicamente. A Reforma radical, não considerada neste estudo, também difere bastante das outras duas correntes. Este livro busca explicar as ideias religiosas da primeira geração de reformadores: Lutero e Zuínglio.

Introdução (p. 11-18)

De que maneira as origens das ideias religiosas da Reforma se explicam pelo desenvolvimento do pensamento no período de 1300–1600? A Reforma é um rompimento ou continuação do período anterior? A Reforma é um movimento intelectualmente coerente ou um agrupamento de movimentos menores e com visões distintas? Quatro questões são relevantes: 1) É possível falar das origens da Reforma ou devemos falar “das Reformas”? 2) Houve precursores e precedentes intelectuais? 3) Qual a relação com o Renascimento? 4) Qual a relação com as escolas de pensamento da Baixa Idade Média?

A Reforma tratou de ideias religiosas. Mas estas ideias geraram impacto social, em especial no caso de Lutero e Calvino. A análise marxista da história sugere que o desenvolvimento das ideologias depende de questões sociais e econômicas, por isso os historiadores em geral abordam a Reforma como um movimento social. Contudo, os líderes da Reforma basearam seus programas políticos e sociais em ideias religiosas. Para compreender a Reforma, é preciso estudar as ideias por trás dela e como elas surgiram.

No final do período medieval, há um crescimento evidente da especulação teológica e, com isso, do pluralismo doutrinário, tanto nos meios religiosos quanto nas universidades da Alemanha, bem como uma aparente relutância ou incapacidade das autoridades de coibir esta tendência.

O movimento da Reforma ocupa um lugar legítimo e importante na história das ideias. Em função de seu caráter multifacetado, pode ser encaixado em vários esquemas de periodização. Neste estudo consideraremos a Reforma principalmente como um movimento intelectual. O significado mais pleno de qualquer período só pode ser determinado pela comparação com os períodos anteriores e subsequentes a ele. Por isso é preciso definir suas consonâncias e discrepâncias com a Baixa Idade Média para identificarmos o caráter inovador e a originalidade da Reforma.

Nossa análise deixará claro que as origens da Reforma em Wittenberg e Zurique são bastante diversas, gerando comunidades diferentes com programas e ideias diferentes. As raízes políticas desta cisão advêm do Colóquio de Marburgo (1529); suas raízes intelectuais, porém, vêm de tempos mais antigos. A polêmica teológica entre os dois grupos gerou nos grupos luteranos o termo “calvinismo” nos anos 1560 para caracterizar as ideias dos reformadores suíços, insinuando sua origem estrangeira.

Investigaremos estas duas alas da Reforma e sua relação com dois grandes movimentos intelectuais do final do período medieval: o Escolasticismo e o Humanismo. Veremos como os reformadores se apropriaram das interpretações das fontes e métodos teológicos associados a estes movimentos. A análise mostrará que há clara divergência entre o relacionamento do luteranismo e do calvinismo com estes movimentos. A conclusão inevitável é de que há Reformas distintas, ainda que entrelaçadas.

PARTE 1: O CONTEXTO INTELECTUAL

1. O pensamento religioso na Baixa Idade Média (p. 21-42)

As agitações intelectuais, sociais e espirituais dos séculos 14 e 15 não são hoje vistos apenas como período de desintegração geral nos âmbitos culturais e teológicos, mas também como um período de desenvolvimento do cenário da Reforma. Veremos um panorama da situação religiosa do final do período medieval para analisar a sua continuidade no período da Reforma.

1.1. A ascensão da religião leiga

Os séculos 14 e 15 não tiveram um declínio da religião cristã na Europa ocidental, como antes se pensava. Havia muita vitalidade no cristianismo pré-Reforma. Isto se percebe pelos livros devocionais publicados, peregrinações, doações para instituições religiosas e frequência nas igrejas. Houve aumento da piedade, da educação e da consciência teológica nos meios leigos, além de uma insatisfação com o clero, tudo por conta do movimento da *devotio moderna*. Esta era a espiritualidade distintiva associada à ordem dos Irmãos da Vida Comum (vida religiosa entre a clausura e o mundo). Serviu de base para os projetos de educação e reforma monástica desta ordem. A *devotio moderna* teve importante papel pedagógico de educação popular no século 15.

O clero não mais se justificava em sua posição só por ser vocacionado, era preciso apresentar sermões inteligentes e novos. Havia exasperação com os privilégios do clero (sustento, imunidade e isenção de impostos), devido ao baixo nível de educação dos padres e à alienação geral dos bispos (em geral nobres que tinham as dioceses como fonte de renda). Em muitas regiões seu salário era menor do que o de trabalhadores braçais. O anticlericalismo crescente e a hostilidade com o escolasticismo apenas refletem o aumento da devoção leiga e de sua competência numa área antes restrita. (exemplo: Erasmo, que criticava o baixo nível gramatical dos escolásticos da época). Isto se acentuou ainda mais com o surgimento da imprensa, que disponibilizou aos leigos inteligentes e letrados inúmeras obras de piedade popular.

1.2. A crise da autoridade dentro da igreja

O fim do período medieval se caracterizou por uma crise na autoridade eclesiástica dentro da própria igreja. Ela se deve ao cativeiro babilônico do papado (1309–1378), à influência dos teólogos de Paris, e ao Cisma (1378–1417), o que dificultou a supressão da heterodoxia (diversidade doutrinária), pois não havia uma fonte única e confiável para as declarações doutrinárias da igreja. Além disso, Ockham questionou a autoridade do papa e de concílios ecumênicos de legislar nas questões de fé. Foi um período de grande expansão das reflexões teológicas nas universidades e instituições religiosas, gerando a necessidade de orientação quanto à catolicidade dos novos métodos e doutrinas.

Contudo, diversos fatores políticos (nacionalismo crescente, guerra franco-italiana e conflito Habsburgo–Valois) dificultaram a supressão da heterodoxia pela força. O poder estava descentralizado ao norte dos Alpes, permitindo o desenvolvimento de movimentos reformadores. Além disso, a imposição de uma conformidade intelectual se tornou difícil devido ao desacordo sobre as fontes da teologia. Discutia-se quem tinha autoridade para validar as novas opiniões teológicas: o papa, o concílio ou os teólogos acadêmicos?

Outra ameaça à autoridade da igreja surgiu da rápida expansão da imprensa, que propagava novas ideias com facilidade, sem haver quem impedisse sua divulgação. A ampla distribuição de livros e panfletos rompeu as barreiras sociais e políticas tradicionais.

1.3. O desenvolvimento da diversidade doutrinária

Além da ausência de pronunciamentos oficiais das autoridades eclesiásticas, diversos fatores contribuíram para esta diversidade doutrinária: 1) Surgiram variadas escolas teológicas com diferentes postulados e métodos, em geral associadas a ordens religiosas. 2) Havia divergência considerável

entre a natureza das fontes da teologia cristã e sua primazia relativa (falta de consenso no método de interpretação das Escrituras e dos escritos de Agostinho). As universidades locais influenciaram bastante na escolha de metodologias teológicas. Havia ampla variedade de opiniões teológicas nas universidades e ordens religiosas antes da Reforma. 3) A tensão entre o método histórico-crítico e o lógico-crítico ficou mais relevante no final do século 14, assim como uma polarização em campos doutrinários (como a cristologia e a doutrina da justificação). 4) O crescimento da piedade popular gerou desenvolvimentos teológicos, em especial na mariologia. 5) Havia considerável confusão em certas áreas doutrinárias no começo do século 16, principalmente na doutrina da justificação.

Vamos detalhar e rever alguns desses pontos.

Embora tenham surgido centros de aprendizado no século 9, as grandes escolas teológicas surgiram no fim do século 11 e no século 12 após as reformas gregorianas. No fim do século 12, Paris era o centro teológico da Europa. Na década de 1220, dominicanos e franciscanos começaram a ensinar em Paris, formando escolas perpetuadas respectivamente nos ensinamentos de Aquino e de Boaventura. Mais tarde, surgiu uma escola agostiniana. No século 14, o ensino de Duns Scotus e Guilherme de Ockham gerou maior diversificação entre as escolas.

Surgiu uma controvérsia entre a *via antiqua* e a *via moderna* sobre o papel do método lógico-crítico na teologia. Na *via moderna*, Scotus defendia que a presente ordem de coisas (incluindo a ordem da salvação) foi uma escolha que Deus se impôs entre outras, não uma escolha por *necessidade*. Ockham salientou isso pela diferenciação entre o poder absoluto e o poder ordenado de Deus. Isto levou à revisão de certas doutrinas, pois se criou uma dialética entre as coisas como poderiam ter sido e as coisas como elas são. A ordem presente da salvação não era determinada pela natureza intrínseca das realidades envolvidas (como diziam os teólogos anteriores), mas pela determinação soberana de Deus; é uma expressão da sabedoria e benevolência divinas. Deus se obriga a respeitar essa ordem e se limita por suas próprias escolhas. A encarnação e a justificação poderiam ter acontecido de outra forma. Estas possibilidades abalaram a estrutura tradicional da doutrina cristã e fortaleceram o conceito de que a ordem da salvação não se baseia na natureza intrínseca da realidade, mas sim na vontade soberana de Deus.

Surgiram diversas eclesiologias devido à desunião explícita da igreja. O questionamento da autoridade atingiu teólogos tradicionais, como Agostinho. Sua influência sobre a teologia medieval foi imensa; é o autor mais citado por Pedro Lombardo. Contudo, não havia consenso sobre como interpretar os seus escritos e nem sobre quais escritos eram realmente seus. O grande número de textos pseudo-agostinianos em circulação atrapalhou o estabelecimento das ideias dele, em especial na soteriologia. Isso se agravou pelo uso de coleções de sentenças em vez de consulta às obras originais (que gerava citações fora de contexto).

A veneração popular da Virgem superou no século 14 as declarações consolidadas por teólogos do século 13 sobre sua concepção em pecado (posição *maculista*), gerando o conceito da imaculada concepção (posição *imaculista*). Os franciscanos apoiaram a nova doutrina popular, enquanto os dominicanos eram mais acadêmicos e lutaram pela antiga doutrina. Logo os novos agostinianos aderiram à posição imaculista.

Há consenso de que o final do período medieval observou profunda confusão na Cristandade ocidental quanto aos ensinamentos oficiais da igreja. Não se sabia distinguir entre as opiniões dos teólogos (que podiam ser debatidas) e as doutrinas católicas explícitas. Essa incerteza é vista claramente quanto à doutrina da justificação. A Igreja se pronunciara contra Pelágio em 418 e 529 d.C.; não houve outra declaração oficial nos mil anos seguintes até Trento (1546). Os da *via moderna* defendiam uma justificação próxima ao pelagianismo, enquanto os da *schola Augustiana moderna* desenvolveram um forte antipelagianismo. Estes viam como causa formal da justificação um ato extrínseco divino, enquanto para os da *via antiqua* a causa era o fator intrínseco (a graça embutida no homem desde a criação).

Todo este contexto de diversidade doutrinária é importante por várias razões. Pode-se

mostrar que a tomada de posição de Lutero foi abandonar uma dentre estas teologias da justificação e escolher outra. As duas posições de Lutero (antes e depois da Reforma) eram válidas pelos padrões doutrinários da época. A reação de Lutero foi contra a posição da *via moderna*, a qual aparentemente ele confundiu com a posição oficial da Igreja. O Concílio de Trento não escolheu uma única teologia católica, mas apenas legitimou diversas opções, diferenciando-as da opção protestante. Não existe só uma “doutrina tridentina da justificação”, mas uma série de teologias aceitas. O concílio não resolveu as controvérsias entre a *via antiqua* e a *moderna*, ou entre os tomistas e os scotistas.

Resumidamente, este período se caracteriza por uma crise de autoridade em duas frentes: a) falta de clareza sobre a natureza, localização e exercício da autoridade teológica permitiu rápido desenvolvimento de diferentes opiniões teológicas, sendo a dos reformadores uma delas; b) A Igreja falhou em suprimir a opinião dos reformadores enquanto era possível, tendo sido incapaz de impor uma ortodoxia teológica.

1.4. Precursores da Reforma

A busca por precursores da Reforma teve pouco sucesso. Há a tendência de identificar como precursores os pensadores medievais que anteciparam um ou mais aspectos da teologia da justificação de Lutero. Mas por que se restringir a esta doutrina? Ou a Lutero? As raízes da Reforma são bem mais complexas que isto. A reforma de Zuínglio deve suas origens históricas e teológicas a correntes bastante diversas de pensamento.

Esta busca de precursores começou por razões confessionais e polêmicas, não acadêmicas. Grande parte da crítica católica a Lutero visa demonstrar que ele apenas republicou antigas heresias; a Universidade de Paris o identificou com Huss (contrição), Wycliffe (confissão) e Maniqueu (graça e livre-arbítrio). Do outro lado, os apologistas luteranos se empenharam em demonstrar sua continuidade com a verdadeira tradição cristã, remontando à era patrística.

É preciso, pois, ampliar a busca pelos precedentes da Reforma, não limitando a empreitada apenas a Lutero, mas verificando as origens das ideias da igreja reformada. O próprio termo “heresia” (antes um desvio da fé) precisa ser analisado, pois na idade medieval significava um movimento que desafiava a autoridade da igreja, não necessariamente com teologia contrária. A ortodoxia era definida como adesão aos ensinamentos papais. Esta redefinição de heresia constituiu um importante instrumento de controle social. Assim, muitos estigmatizados como hereges pela igreja medieval foram, na verdade, cristãos ortodoxos. Não há mais necessidade de achar precursores para as ideias da Reforma; a verdadeira questão é quanto estas ideias concordam ou não com as tendências e movimentos da Baixa Idade Média (e não com indivíduos específicos).

Foi o pluralismo metodológico e doutrinário que gerou as Reformas alemã e suíça. Esta instabilidade teológica cresceu no norte da Europa sem sequer ser percebida na Itália; ali surgiram as ideias e métodos que moldaram a Reforma. Este estudo pesquisa as continuidades e discontinuidades entre o pensamento geral da Reforma e o do período final da Idade Média, buscando identificar as origens intelectuais e o caráter deste movimento.

2. O humanismo e a Reforma (p. 43-74)

Hoje está claro que o ambiente intelectual do século 16 é muito complexo. Não se pode identificar o humanismo com Erasmo e é difícil precisar a relação do humanismo com a Reforma.

2.1. Humanismo: o problema da definição

O movimento humanista era dotado de forte senso de identidade. Julgavam-se uma ordem leiga com potencial para transformar a cultura europeia. Uniam-se pelo uso do latim e de nomes latinos ou gregos, fundação de sociedades, amizade no grupo e rejeição dos adversários (em especial os escolásticos).

Quais são as características deste movimento? Devemos identificar seus temas distintivos em sua origem na Itália. Quatro visões sobre o humanismo renascentista italiano se firmaram no século 20: a) Renascença como nascimento da consciência moderna, advogando individualismo, secularismo e autonomia moral; b) Humanistas como expoentes de uma autêntica cultura cristã, diante da heterodoxia e do paganismo; c) Humanistas como expoentes do republicanismo, buscando nos clássicos insights morais e políticos; d) Humanismo como movimento cultural e educacional, interessado em oratória e escrita. De fato, a Renascença italiana é um fenômeno multifacetado. Não se caracteriza por uma coerência filosófica. Há interesse por Platão e por Aristóteles, mas a ênfase principal é a busca da eloquência, por considerarem como marca distintiva do homem frente aos animais a capacidade de expressar pensamentos em palavras. Esta ênfase se manifestava tanto do lado cristão como do secular. Salienta-se, assim, a quarta visão sobre o humanismo como a mais correta.

Praticamente sem exceção, os humanistas eram cristãos, homens que acreditavam operar na vida da Igreja. Havia continuidade entre a tradição espiritual católica medieval e o humanismo (não era precursor do racionalismo iluminista antirreligioso). Ele exerceu influência sobre a piedade, a religião e a teologia da elite intelectual.

O humanismo tem caráter cosmopolita, e se difundiu no norte da Europa por meio de estudantes nortistas que estudavam na Itália, por meio da intensa correspondência com os humanistas italianos e por meio de obras impressas. Havia forte indiferença pela cultura local, fronteiras nacionais e contexto político, ao menos em Erasmo (contra Zuínglio).

2.2. Aspectos característicos do humanismo no norte da Europa

Três características se sobressaem: um programa cultural ou literário (visavam boa literatura), um programa religioso (ideal do cristianismo renascido) e um programa político (consolidação da paz na Europa). O ressurgimento da erudição clássica é a característica principal da Renascença, com foco em obter eloquência escrita e oral; para isso desprezavam sua língua nativa e usavam o latim. Buscavam o significado da linguagem, a teoria retórica, a descrição histórica do contexto do autor. O apelo ao NT e aos pais como fontes para uma igreja renovada era expresso no lema *ad fontes*. O que era novo, contudo, não eram tais textos, mas o modo pelo qual eram estudados. Era um chamado para largar comentários e glosas e voltar às realidades essenciais da existência humana como descritas nestas fontes. O NT era lido para se recuperar a vitalidade da igreja primitiva. Era uma busca de experiência e sentido, reconhecendo nos clássicos o meio para obtê-los.

O programa do humanismo tem razoáveis semelhanças com o dos reformadores: busca do texto original do NT, hostilidade quanto à escolástica medieval, valorização dos pais da igreja. Contudo, suas diferenças são essenciais naquilo que parece semelhante: os humanistas faziam objeção à preocupação escolástica com verdades universais e abstratas (preferiam situações históricas e concretas) e ao seu emprego de um latim degenerado e terminologias complicadas (preferiam eloquência e simplicidade); os reformadores não criticavam os escolásticos quanto a vocabulário ou estilo, mas quanto à teologia. Também o NT era, para os humanistas, fonte original do cristianismo, instrumento primário para o processo educacional e formativo, mas apenas uma dentre várias fontes de doutrina e ética; para os reformadores, a Escritura era exclusiva. Finalmente, os pais eram valorizados pelos humanistas como expoentes de um cristianismo simples, tanto por sua antiguidade como por sua eloquência (especialmente Jerônimo); para os reformadores, o principal retorno aos pais era fundamentado na sua interpretação das Escrituras e na sua teologia (especialmente Agostinho).

2.3. O humanismo e as origens da igreja reformada

Muitos estudiosos hoje veem no “primeiro debate de Zurique” (1523) o início político da igreja reformada. Ali o princípio da *sola Scriptura* foi reafirmado no julgamento da pregação de Huldrych Zuínglio contra o celibato clerical e a intercessão dos santos. O humanismo suíço se compara ao do norte europeu em geral, mas com forte tom nacionalista. Zuínglio recebeu forte influência de Erasmo, e adotou os princípios humanistas da pesquisa textual e histórica das fontes.

A preocupação central de Zuínglio, diferentemente de Lutero, era com a reforma e a revitalização da igreja, culminando em uma forma de moralismo humanista, pregado a partir de 1519 em Zurique. No meio de 1520, todavia, Zuínglio já estava desencantado com esse programa, aderindo a elementos reformados em sua teologia. Seu distanciamento de Erasmo se inicia, mas a influência permanece. Sua afinidade mais marcante com Erasmo está na espiritualidade de Zuínglio, que define a religião como uma atitude interior mais do que observâncias externas de rituais ou estruturas eclesiais. Entretanto, suas divergências também são significativas: a) quanto ao livre arbítrio de Erasmo (meses antes do ataque semelhante de Lutero), Zuínglio adota uma perspectiva pessimista do homem, aliada a uma forte doutrina da providência divina. b) Zuínglio expressa ceticismo quanto aos meios propostos pelos humanistas para reformar a Igreja, mudar o homem através da educação é utopia, o que se precisa é de uma intervenção divina no indivíduo e na igreja.

O segundo principal teólogo reformado a ser considerado é Martin Bucer, que muito influenciou a teologia luterana e a reformada. Por sua vez, foi fortemente influenciado pelo humanismo. Presente em 1518 na disputa de Heidelberg, Bucer entende Lutero como mero ampliador das ideias de Erasmo, deixando de ver suas fortes divergências. Seguindo Erasmo, Bucer enfatiza o sentido tropológico (moral) das Escrituras: a aplicação ética do texto ao contexto do leitor. No convívio com Lutero, Bucer modificou sua doutrina, gerando uma concepção fortemente ética da justificação, que prefigura a do pietismo posterior. Isto é importante porque indica a falha de Bucer em compreender Lutero e sua teologia da justificação, e porque vê-se que a preocupação de Bucer era basicamente ética, apoiando Lutero de um ponto de vista humanista.

O mais significativo teólogo da igreja reformada é, sem dúvida, João Calvino. Ele é um reformador de segunda geração, cuja importância não está na sua relação com as origens, mas com a consolidação e expansão da Reforma Suíça no período 1536–1564. Sua *Institutio* de 1536 era essencialmente pedagógica em seu conteúdo e estilo. Sua transição de humanista para reformador seguiu a de outros. Em 1532, publicou seu comentário à obra de Sêneca, *De Clementia*, aplicando os métodos exegéticos mais tarde usados no texto sagrado. Após sua conversão em 1533, seu pensamento demonstra continuidade e descontinuidade com a tradição humanista: a continuidade se vê no seu uso da cultura clássica como recurso para seus estudos e pregação; a descontinuidade surge na radical dicotomia que Calvino percebe entre revelação divina e sabedoria clássica.

Calvino inicia sua *Institutio* (1559) com uma avaliação crítica do conhecimento natural de Deus, com base nos argumentos de Cícero. Este, expondo a teologia natural de Epicuro, asseverava que a própria natureza imprimiu a existência dos deuses no homem. Calvino, de forma semelhante, argumenta a partir da natureza a existência do Deus único. Ambos inferem daí atributos divinos. As diferenças surgem em relação ao conhecimento inconclusivo e fragmentário que o homem possui sobre Deus. Para Calvino, este fato aponta para a necessidade de uma fonte mais confiável sobre Deus: a Escritura. Ela é consistente com a intuição humana, advinda da natureza, mas a ultrapassa de longe. Para ele, a sabedoria clássica sobre o conhecimento de Deus apresenta seu ápice em Cícero, mas é incompleta (embora consistente) diante da revelação da Bíblia, a qual adiciona o aspecto redentor ao conhecimento de Deus. Assim, Calvino estabelece a harmonia entre a tradição clássica e o cristianismo, ao mesmo tempo que demonstra a superioridade deste.

Outro aspecto em que Calvino diverge do humanismo é em sua doutrina da justificação. Erasmo e Bucer defendem uma justificação pela imitação de Cristo; Calvino, a partir da mudança operada no crente que está em Cristo. A continuidade de Calvino com o humanismo surge mais positivamente no seu uso das ferramentas literárias, filológicas e textuais. Ele também usa a retórica clássica como veículo para sua teologia.

Consideraremos mais tarde a influência do método aristotélico no desenvolvimento posterior da teologia reformada.

2.4. O humanismo e as origens da igreja luterana

Contra-pondo-se à origem da teologia reformada em círculos humanistas e a partir de vários

pensadores, a teologia luterana se desenvolveu em torno de uma universidade alemã, a partir basicamente da visão de um indivíduo: Lutero.

Lutero reconhecia a importância do ferramental exegético humanista. Sua convicção fundamental era da necessidade de uma reforma na teologia da igreja, não em sua moral. Os textos patrísticos e do NT dos quais dependia para sua Reforma vieram por mãos humanistas, o que ilustra seu considerável débito para com eles. O programa teológico da universidade de Wittenberg enfatizava o acesso direto aos textos antigos, como os humanistas. Descartavam o método escolástico de citações fora do contexto. A revisão do currículo em 1518 incluiu o ensino de hebraico, grego e latim, além de palestras sobre Quintiliano, abolindo as aulas de lógica medieval e algumas sobre Aristóteles. Estas mudanças atraíram para o corpo docente tanto Oecolampadius quanto Melanchthon, ambos significativos humanistas.

Por volta de 1519, a faculdade toda estava comprometida com este programa de reforma teológica de Lutero, embora ele fosse percebido como o principal agitador. Mesmo tendo sido Karlstadt quem foi desafiado inicialmente por Eck na Disputa de Leipzig (1519), acabou sendo Lutero o centro das atenções. Esta disputa marca um ponto de virada na história da Reforma, pelo apoio dos humanistas a Lutero (entendendo-o como reproduzidor das ideias de Erasmo). Sem o humanismo, não teria havido Reforma, pois o seu apoio acadêmico e político foi necessário no começo.

Embora tenha catalisado o surgimento da Reforma, o humanismo não originou ideias nem a teologia luterana. Por baixo das similaridades superficiais, encontram-se diferenças radicais. Mesmo assim, as ideias sobre retórica e pedagogia foram bem assimiladas pelos luteranos.

As relações entre o humanismo e as origens da Reforma são complexas, refletindo a heterogeneidade de ambos os movimentos. O humanismo contribuiu muito para a Reforma, embora não tenha sido a causa dela. Vejamos agora outra grande influência sobre a Reforma.

3. A teologia da Baixa Idade Média e a Reforma (p. 75-120)

O final da Idade Média apresenta uma teologia de caráter multifacetado. No debate entre Melanchthon e os teólogos da Sorbonne em 1521, oito escolas são nomeadas: além da moderna, as demais eram compostas pelos seguidores de Albertus Magnus, Giles de Roma, Tomás de Aquino, Duns Scotus, Pedro de Áquila, Guilherme de Ockham e Gregório de Rimini. Nos séculos 14 e 15, um novo e radical movimento surgiu, a princípio ligado a Ockham. Foi chamado de “nominalismo” e teve considerável influência sobre os reformadores.

3.1. Nominalismo: o problema da definição

Tal como o termo “humanismo”, também este abrange grupos bem diferentes (como a diferença entre Abelardo e Ockham). Embora concordassem na visão nominalista, divergiam profundamente em diversas outras áreas da teologia. O próprio Lutero se julgava nominalista, designando como realistas os albertistas, tomistas e scotistas (ou seja, a *via antiqua*).

O nominalismo se situa na controvérsia sobre a natureza das ideias, os “universais”, rejeitando o pensamento alcançado por abstrações: o universal não existe por si, é mero nome que só reside no indivíduo. Abriu caminho para o espírito de observação e a vulgarização da pesquisa indutiva, tinha visão concreta das coisas. Opõe-se fortemente ao realismo platônico que defende a existência independente dos universais na mente divina e tem uma visão do mundo mais espiritual. No meio termo, encontram-se os conceitualistas, para quem as ideias têm uma existência simbólica na mente e outra, concreta, nas coisas.

Examinaremos dois movimentos nominalistas desta época: a *via moderna*, associada com Pierre d’Ailly e Gabriel Biel, e a *schola Augustiniana moderna*, associada com Gregório de Rimini e Hugolino de Orvieto.

3.2. Via moderna

O debate epistemológico entre realistas e nominalistas caracterizou os séculos 14 e 15, mas não corresponde necessariamente a uma dicotomia semelhante na teologia. Escolas diferentes compartilhavam a mesma visão epistemológica, assim como divergências nesta área conviviam com áreas teológicas semelhantes.

O movimento *via moderna* se contextualizou a cada uma de suas bases, conforme seus principais representantes: Ockham em Oxford (o qual deu início ao movimento), Jean Buridan e Nicolas Oresme em Paris, Marsilius de Inghen em Heidelberg, Gabriel Biel e Wendelin Steinbach em Tübinga. O movimento também era chamado de *via nominalium* ou *via modernorum*. Caracterizava-se por dois elementos: pela ferramenta lógico-crítica da dialética entre os dois poderes de Deus e pelo voluntarismo.

Esta dialética é uma das ferramentas mais importantes deste período, permitindo aos nominalistas eliminar conceitos e hipóteses teológicos desnecessários. Esta revisão da ontologia do escolasticismo em prol de uma teologia mais econômica conceitualmente e deontologizada tem grande importância para as origens intelectuais da Reforma. Embora antiga, a dialética sobre os dois poderes de Deus ganhou presença no século 13, no debate entre Henry de Ghent e Duns Scotus. Como Deus podia agir com fidelidade sem que isso implicasse que agia por necessidade (por conformidade às regras)? A fidelidade (integridade) de Deus o impedia de agir arbitrariamente, ele estava limitado por restrições externas, segundo os averroístas. Para os nominalistas, a distinção essencial nesta dialética é entre a ação hipotética e a real de Deus. Deus possui a habilidade de fazer o que quiser, hipoteticamente, embora ele não deseje fazer diversas coisas. Uma é a esfera do seu poder absoluto, outra a de seu poder ordenado (o que ele escolheu fazer e determinar). Deus é livre, portanto, para decidir o que quer fazer. Contudo, ele se autolimita às escolhas feitas, respeitando a ordem estabelecida por ele. São duas ordens distintas de existência e de atuação de Deus.

Esta dialética serviu, então, para eliminar conceitos especulativos e para clarificar outros. A escolástica defendia a necessidade da graça habitando previamente no homem para que ele pudesse ser justificado por Deus. Ockham usa a dialética para demonstrar a falácia deste argumento, enfatizando a soberania e a liberdade de Deus na justificação do homem. Este argumento foi continuado posteriormente pelos reformadores. Para os teólogos da *via moderna*, Deus estabeleceu um pacto com o homem, obrigando-se a justificá-lo se ele preencher as condições mínimas. Neste período houve uma transição entre uma causalidade ontológica para uma pactual. Assim, a graça deixou de ser vista como algo intermediário situado entre Deus e o homem, mas como um aspecto da disposição de Deus para com o homem. Esta compreensão pactual do relacionamento entre Deus e o homem também defende uma mesma condição prévia para a justificação no AT e no NT, rompendo a dicotomia entre os testamentos. Esta condição é ética na soteriologia da *via moderna*: Cristo é o legislador, o homem deve se afastar do mal e fazer o bem. Tanto Lutero quanto Zúínglio desenvolvem teologias fortemente pactuais, absorvendo a influência deste movimento.

O outro desenvolvimento significativo da teologia deste período foi o voluntarismo. A escolástica defendia uma correlação direta entre o valor moral de uma ação e seu valor meritório diante de Deus. Já Ockham e Scotus enfatizavam sua descontinuidade: o valor meritório de qualquer obra não dependia de seu valor moral, mas de uma decisão divina livre. Para eles, é Deus quem atribui o valor que deseja a cada ação, tenha ela valor moral ou não. É bom aquilo que é considerado assim por Deus. A soberana vontade de Deus estabelece a justiça por meio de suas decisões, em vez de agir conforme uma justiça pré-estabelecida. A justiça de Deus, para os teólogos da *via moderna*, nada mais é que o conjunto de decisões arbitrárias da vontade divina. Este voluntarismo influenciou os reformadores.

3.3. Schola Augustiniana moderna

Houve no início do século 20 algumas tentativas infrutíferas de correlacionar Lutero e a teologia da ordem agostiniana. Mais tarde, obtiveram-se evidências de uma corrente teológica

razoável dentro da ordem, com uma polarização em dois grupos, seguindo a *via moderna* ou a *via antiqua* (esta escola, centrada em Oxford, teve pouca influência na Reforma). A continuidade entre Gregório, Hugolino e Dionísio indica uma tradição teológica, que ficou denominada como *schola Augustiniana moderna*. Embora tenha fortes paralelos com a *via moderna*, possui também profundas divergências.

Parisiense, a *schola Augustiniana* desenvolveu uma teologia da graça fortemente antipelagiana, com conceitos sobre a dupla predestinação, depravação do homem e necessidade da graça para agir bem. Gregório manteve a ênfase de Agostinho sobre a queda como elemento decisivo na história da salvação. Adotou o nominalismo da *via moderna* e alguns de seus aspectos soteriológicos. Contudo, sua ênfase teocêntrica e antipelagiana distingue fortemente esta escola da anterior.

As características principais desta *schola* são: a) nominalismo (terminismo) epistemológico estrito; b) compreensão voluntarista da razão meritória; c) uso extensivo dos escritos de Agostinho, especialmente os antipelagianos; d) visão fortemente pessimista do pecado original, tendo a queda como divisor de águas na economia da salvação; e) ênfase na prioridade de Deus na justificação, unida a uma doutrina da graça especial; f) doutrina da dupla predestinação absoluta.

3.4. A teologia no final do período medieval e as origens da teologia reformada

Zuínglio foi influenciado pela *via antiqua* e por Scotus. Quanto a Calvino, pouco se sabe sobre seus estudos em Paris (1523–1534). Pode-se apenas tentar inferir.

Embora no século 14 a universidade de Paris tenha se posicionado contra os “erros ockamistas”, no início do século 16 já era um forte reduto da *via moderna*. Debatiam-se duas questões: pode Deus desfazer o passado, transformando uma prostituta em virgem? Poderia Deus ter se manifestado como um besouro ou um asno ou uma pedra, em vez de um homem? A Faculdade de Artes de Paris reconhecia três grupos neste período: a *via sancti Thomas*, a *via Scoti* e a *via nominalium*, identificando nesta última Ockham e Rimini. O nominalismo era corrente na faculdade nesta época, de forma que é inevitável que Calvino tenha debatido essas questões.

O silêncio de Calvino quanto a teólogos específicos da época não implica em não os ter lido ou não o terem influenciado. Diferentemente de Lutero, que escreveu vinte anos antes no meio de um debate acadêmico, opondo-se fortemente à *via moderna*, Calvino escreveu pedagogicamente para suprir a necessidade de conhecimento das doutrinas. Lutero atacou a soteriologia da *via moderna*, enquanto Calvino criticou a eclesiologia vigente. Todavia, em vez de polemizar com os teólogos contemporâneos, Calvino atacou a fonte desta eclesiologia em Graciano e Lombardo.

Calvino também expressa continuidade com o voluntarismo, ao expor que a base do mérito de Cristo não está na oferta de si mesmo, mas na decisão divina de aceitar esta oferta como suficiente para a redenção da humanidade – nisto segue Scotus. Outros pontos de intersecção do pensamento de Calvino com as características da *schola Augustiniana* são evidentes, especialmente com Rimini.

As origens intelectuais da igreja reformada não estão nas tensões do último período medieval, mas nos novos métodos e pressuposições da Renascença. Com a igreja luterana é diferente.

3.5. A teologia no final do período medieval e as origens da teologia luterana

Que influências Lutero recebeu? Ele começou seus estudos na ordem agostiniana em Erfurt, em 1505. Ali dominava a teologia da *via moderna*. Embora familiarizado com os escritos de Biel, Lutero só conhece os escritos de Gregório em 1519. Lutero começa a lecionar na Universidade de Wittenberg em 1508, quando a universidade, antes adepta da *via antiqua*, começava a ser confrontada com a *via moderna*. O estatuto reformulado permitia aos professores ensinar de acordo com três possíveis visões: *via Thomae*, *via Scoti* (as duas *via antiqua*) e *via Gregorii* (*via moderna*).

Lutero foi formado em sua teologia pelos agostinianos, entre eles Nathin, Arnoldi e Staupitz. Contudo, não se pode demonstrar que tenha recebido influência da *schola Augustiniana moderna*, apenas da *via moderna*. A soteriologia de Lutero tem significativos pontos de contato com a da *via*

moderna, incluindo a ideia do pacto divino com o homem e a pré-condição moral para a justificação de Deus (quando o homem faz o seu melhor, Deus não nega a sua graça). Apenas em 1515, Lutero abandona o conceito da *via moderna* sobre a justiça de Deus.

Assim, percebe-se que a contribuição teológica de Lutero não surgiu de uma inovação metodológica por influência do humanismo. As origens da Reforma Alemã estão numa redescoberta de Agostinho (seus escritos antipelagianos), numa crítica da soteriologia da *via moderna*, e ainda numa crítica de aspectos da teologia da graça de Agostinho. A teologia de Lutero entre 1513 e 1519 consistiu em reformulações (até chegar ao abandono) da soteriologia da *via moderna*, a partir de suas novas percepções.

As origens da Reforma Alemã são bem distintas da Reforma Suíça quanto à motivação, métodos e substância. 1) O grupo de Wittenberg é distinto sociologicamente e isolado culturalmente dos humanistas com quem conviviam os suíços. 2) A teologia alemã era acadêmica, sem contato com a igreja; a suíça foi uma reestruturação da vida da igreja. 3) Os teólogos alemães enfatizavam a soteriologia expressa na doutrina da justificação; esse interesse não ocorria na primeira fase da teologia reformada; pelo contrário, desenvolveram uma doutrina moralista de justificação oposta à de Wittenberg. 4) A reforma de Wittenberg se caracterizou pela crescente incompatibilidade e oposição mútua à *via moderna*; os teólogos reformados não viam necessidade de entrar neste debate.

Após identificar e avaliar a influência do humanismo e da teologia medieval nas origens intelectuais da Reforma, analisaremos esta influência quanto aos métodos e fontes teológicas.

PARTE 2: FONTES E MÉTODOS

4. As Escrituras: tradução, texto e tradição (p. 123-150)

A Reforma questionou a interpretação vigente das Escrituras pela ênfase humanista de re-torna às fontes em suas línguas originais. Os novos métodos críticos indicaram que a Vulgata não era confiável e os novos recursos hermenêuticos geraram dúvidas sobre as doutrinas escolásticas.

4.1. O consenso medieval acerca da primazia das Escrituras

O período medieval compreendia a Escritura como fonte da teologia cristã. Para Aquino e seus contemporâneos, a Escrituras revela um conhecimento além da capacidade natural humana e a teologia cristã é a exposição da Escritura por meio do intelecto humano. Contudo, compreender as Escrituras não é tão simples, e depende da crítica textual, filologia e hermenêutica bíblica. Divergências nestas áreas conduzem ao pluralismo doutrinário. Analisaremos a diversidade de opiniões no final da Idade Média quanto ao texto bíblico.

4.2. A tradução Vulgata da Bíblia

A exegese medieval baseava-se na Vulgata, mas havia várias versões em circulação. Só em 1592 a igreja produziu uma versão oficial. O latim era considerado língua sagrada, ao lado do hebraico e do grego. Embora não fosse proibida, a tradução das Escrituras no vernáculo era desencorajada por abrir caminho para interpretações erradas e ameaçar o monopólio clerical da pregação e interpretação do texto.

A Bíblia influenciou a sociedade ocidental até o século 11 diretamente, mas depois sua influência foi mediada pela teologia escolástica e leis canônicas. Estas, por sua vez, dependiam não mais do texto bíblico e sim de um comentário elaborado no século 9, a *Glossa Ordinaria* – um compêndio de ditos patrísticos sobre o texto bíblico. Obviamente, esta leitura filtrada da Bíblia se depa-rava com a sabedoria acumulada dos intérpretes, e não com o texto puro. No final do século 12, grande parte das anotações e exegeses bíblicas se reduzia a reformular os comentários da *Glossa*.

A leitura dos originais só volta a ter relevância na Renascença, com o surgimento das técnicas filológicas necessárias para a tradução. Curiosamente, os humanistas não desenvolveram tais técnicas pensando no seu uso teológico, mas por causa de seu programa educacional e cultural.

4.3. A volta do humanismo ad fontes

Em busca da eloquência falada e escrita, os humanistas se voltaram aos clássicos e desenvolveram métodos para lê-los no original. Seu lema era *ad fontes* (voltar às fontes), quer seculares ou sagrados. Isto resultou num interesse renovado pelas Escrituras e pelos pais, em vez de estudá-los por meio de comentários. Consequentemente, surgiu o interesse pelo texto original, deixando de lado a tradução latina. Era preciso dominar o grego, já dizia Melanchthon, pois é a língua mais capaz de expressar as verdades espirituais e filosóficas mais elevadas. Para Valla, era preciso dominar o grego para compreender melhor o latim. O estudo do hebraico obteve relevância com as pesquisas de Pico della Mirandola, que encontrou diversos erros de tradução no AT da Vulgata.

A isto se soma o surgimento da imprensa, que acelerou a disseminação das ideias. A impressão de caracteres hebraicos permitiu melhor conhecimento da língua e edição do AT original. A mais importante obra introdutória ao hebraico foi a de Reuchlin (1506), que impactou Lutero e Karlstadt.

Como a teologia do ocidente latino dependia fortemente da Vulgata, o acesso aos originais trouxe questionamentos sobre a tradução, com implicações teológicas sérias. Somente as Escrituras originais podiam fundamentar a teologia autêntica. Os reformadores buscavam recriar o mundo do cristianismo primitivo pelo estudo das fontes. Um paradoxo da Reforma é que o objetivo inicial de disponibilizar a Bíblia para todos foi inibido pela insistência em lê-la no original para alcançar boa interpretação. Tanto Zúínglio quanto Lutero se opuseram à interpretação popular pela leitura da Bíblia no vernáculo, porque conduzia a interpretações erradas. Os que não conseguiam ler os originais deviam estudar o conteúdo bíblico pelo catecismo (distorcendo o princípio da *sola scriptura*).

4.4. A crítica à Vulgata

A igreja oriental sempre leu o NT no original, mas a igreja latina dependia da tradução da Vulgata. Esta tinha certa dependência da igreja oriental para sua teologia até o século 11, mas cresceu de modo independente depois do renascimento teológico do século 12. Este é o período (1150–1450) que os reformadores acusam de corrupção doutrinária, questionando as doutrinas que surgiram no período escolástico, como a de Maria e a dos sacramentos.

Dois exemplos ilustram este ponto: 1) a tradução de Lucas 1.28 como *gratia plena* (“cheia de graça”) em vez de *gratificata* (“agraciada”), conduziu à mariologia. 2) a tradução de Mateus 4.17 como *paenitentiam agite* (“façam penitência”) em vez de *poeniteat vos* (“sejam penitente”, “arrependam-se”) ou *resipiscite* (“voltem ao que é certo”) conduziu ao sacramento da penitência.

Esses desenvolvimentos filológicos, embora originários da Itália, só encontraram espaço para aplicação no norte da Europa. A obra de Valla de 1444 só foi publicada em 1505, por Erasmo. Ali influenciaram a jurisprudência e a teologia. A Vulgata passou a ser tida como não confiável, minando a base bíblica de várias doutrinas. Ao insistir na Vulgata como tradução normativa para a igreja, a teologia católica entrou em conflito com a erudição humanista. Os reformadores saudaram a chegada da filologia humanista como providência divina para confrontar os desvios doutrinários da igreja. A teologia autêntica (*vera theologia*) só pode ser fundamentada sobre as Escrituras originais, e ela somente – o *solus Christus* dependia da *sola Scriptura*.

4.5. O conceito de tradição

O conceito comum sobre a Reforma é de que a igreja medieval defendia a Bíblia e a tradição como fontes de sua teologia, enquanto a Reforma usava só a Bíblia (*sola scriptura*). Contudo, este conceito não se sustenta diante da investigação acadêmica. O período medieval se caracterizou pela convicção de que as Escrituras eram a única fonte da teologia. Qual era, pois, a inovação da Reforma?

Duas compreensões do papel da tradição na teologia eram vigentes na época medieval: uma

advogava sua submissão às Escrituras, outra sua relativa independência como fonte da teologia. Em geral, a Bíblia era considerada fonte única de autoridade, mas devia ser interpretada dentro do contexto da igreja, segundo a ortodoxia da igreja primitiva. O papa tinha autoridade judicial e, em certos casos, quando havia divergências de interpretação, tinha a palavra final. Contudo, os decretos papais nunca são tratados como algo no nível das Escrituras. O papa não tinha poderes para inovar nas doutrinas ou artigos de fé, apenas determinar regras de conduta para a Igreja; ou seja, determinava se um texto bíblico tinha validade permanente ou se era válido apenas para a igreja primitiva.

Muitas doutrinas foram elaboradas por dedução do que estava implícito na Bíblia. A tradição oral nunca foi fonte para a construção de doutrinas, quando muito foi de áreas subsidiárias da teologia cristã, como os atos litúrgicos, a extrema unção, a consagração do cálice e as indulgências. Não foi ela, por exemplo, que apoiou as inovações mariológicas do período medieval.

4.6. O princípio da *Sola Scriptura*

Quanto à relação entre Escritura e teologia, três escolas de pensamento se distinguem neste período medieval final: 1) a escola franciscana posterior e a *via moderna* adotaram um positivismo eclesial, com boa aceitação das determinações da igreja; 2) os tomistas consideravam a Bíblia e a teologia coherentes, reconhecendo o papel do papa nas disputas; 3) os agostinianos (Giles, depois a *schola*) enfatizavam apenas a Escritura como base da teologia, minimizando outros elementos.

Assim, a Reforma não inovou nisso, mas apenas continuou os debates já existentes na teologia medieval. A visão inicial de Lutero seguia a da *schola Augustiniana*, crendo na suficiência da Bíblia, inclusive como autoridade final em caso de desacordo entre os intérpretes.

Que novos elementos os reformadores trouxeram? Primeiramente, na extensão em que o princípio da *sola scriptura* foi aplicado, como se viu na Disputa de Zurique (pregação). A igreja reformada consolidou a ideia de uma única fonte de autoridade, enquanto o Concílio de Trento consolidou a das duas fontes (tradição e Palavra). A Bíblia também era, para os reformados, o critério absoluto para a moralidade e ordem na Igreja. A expansão das áreas em que a Escritura foi reconhecida como competente é uma das características mais importantes da igreja reformada inicial. Até mesmo a autoridade e a interpretação da Palavra não dependiam mais da igreja, e sim da própria Bíblia (“A Escritura é sua própria intérprete”).

Contudo, a aplicação deste princípio na era medieval posterior (com Wycliffe e Huss) é antecessora da Reforma Suíça, mas não da Reforma Alemã. Aqui a questão principal não era o status das Escrituras, e sim como deviam ser interpretadas.

5. A interpretação das Escrituras (p. 151-168)

Sem um programa hermenêutico adequado, o princípio da *sola scriptura* torna-se sem sentido. Os pressupostos e métodos hermenêuticos usados certamente afetam as conclusões teológicas. Qual era, então, a diferença entre o método medieval e o dos reformadores?

5.1. Escolasticismo: o sentido quádruplo das Escrituras

A distinção entre sentido alegórico e literal começou na época de Clemente de Alexandria. Mas foi Agostinho que transmitiu ao período medieval a concepção de quatro sentidos em cada texto: literal (histórico), alegórico (o que crê), tropológico (conduta moral) e anagógico (escatológico). Insistia-se na prioridade do sentido literal para estabelecer as doutrinas em que se podia crer. Esse esquema hermenêutico visava permitir harmonizar partes mais obscuras e irrelevantes da Bíblia com as de significado mais claro.

O jovem Lutero empregou este esquema quádruplo em sua exposição dos salmos (1513–1515). Até 1519, Lutero defendia este método, desde que usado devidamente. Sua hermenêutica neste período foi influenciada pela distinção que se fazia entre “letra” e “espírito”.

5.2. Humanismo: a letra e o espírito

O surgimento de novas técnicas textuais e filológicas humanistas (início do século 16) resultou num novo interesse pelo sentido literal das Escrituras. Erasmo desenvolveu um programa hermenêutico no qual o sentido literal do texto bíblico era estabelecido com base nas novas técnicas literárias, textuais e filológicas. Só após isto os demais sentidos podiam ser determinados. Erasmo enfatiza o sentido moral, defendendo que toda passagem pode ser interpretada tropologicamente.

Contudo, a exegese literal do AT criou o problema de um ressurgimento do judaísmo, o que podia ameaçar a fé cristã. Calvino, por exemplo, foi criticado pelos luteranos como judaizante, porque não interpretou o AT de maneira cristológica.

A disputa pela correta interpretação do AT entre cristãos e judeus foi parcialmente solucionada por Jacques Lefèvre d'Étaples. Para ele, o único sentido literal importante é o cristológico, mais que o sentido literal histórico. O verdadeiro sentido da Bíblia é aquele que revela Cristo, por meio da iluminação do Espírito Santo. Lefèvre designava estes dois sentidos como literal-histórico e literal-profético, correspondendo respectivamente à distinção de Agostinho entre a letra que mata e o espírito que vivifica. Sua hermenêutica influenciou os reformadores alemães e suíços.

5.3. A hermenêutica e as origens da Igreja Reformada

A preferência inicial de Erasmo pela exegese alegórica de Orígenes deu lugar gradualmente à ênfase sobre o sentido literal do texto, à medida em que desenvolveu suas técnicas filológicas. Zuínglio demonstra notável convergência com Erasmo em seus postulados, métodos e doutrinas (em 1522), embora divergissem em doutrinas quanto à capacidade do homem.

Para Zuínglio, nenhuma doutrina podia estar fundamentada no sentido espiritual do texto, mas unicamente no literal. Ele insistia no uso dos melhores auxílios exegéticos para encontrar o sentido natural do texto, especialmente o método filológico-histórico. A influência do humanismo é bem evidente em seus trabalhos iniciais, dependendo muito de Erasmo. Sua exegese é antropocêntrica e moralista, usando técnicas retóricas humanistas e citando autores clássicos pagãos. Todavia, Zuínglio também legitimava o uso alegórico do AT, prefigurando Cristo. Tal como Lefèvre, distingue um sentido espiritual (literal-profético) no texto. Embora critique interpretações arbitrárias em textos obscuros, Zuínglio comete o mesmo erro, lendo sua teologia em textos difíceis.

A influência do humanismo de Erasmo é ainda mais marcante em Bucer. Moralista em sua exegese, Bucer enfatizava a imitação de Cristo, continuando a espiritualidade da *devotio moderna* e antecipando o pietismo do século 17. Sua ênfase tropológica diferia de Lutero, pois este falava da obra de Cristo dentro do indivíduo, enquanto Bucer, do exemplo a ser imitado com auxílio do Espírito Santo. Para descobrir o sentido que o autor queria transmitir, Bucer via o Espírito Santo como autêntico intérprete das Escrituras, que auxilia o crente a ler o texto.

Percebe-se que o sentido quádruplo medieval exerce aqui pouca influência. Zuínglio e Bucer dependiam de Erasmo e buscavam retornar às fontes, interpretando a Escritura por ela mesma.

Esta incipiente hermenêutica reformada diferia bastante da hermenêutica luterana. Isto sem falar nos fatores políticos que envolveram a Reforma Suíça, como os debates públicos que propagaram as suas ideias. Embora o princípio dos reformadores fosse o de retorno *ad fontes*, não havia acordo sobre como interpretar as Escrituras. Isto gerou divergências posteriores na teologia dos sacramentos. É insustentável afirmar que as ideias distintivas de reforma tenham se originado a partir de uma nova hermenêutica, mesmo no caso de Lutero. De fato, o testemunho dos pais parece ter exercido considerado influência restritiva sobre a hermenêutica reformada e luterana, compensando a falta de consenso hermenêutico. É o que veremos.

5.4. A hermenêutica e as origens da Igreja Luterana

Em sua hermenêutica inicial, Lutero combina a dupla distinção de Lefèvre com o sentido quádruplo medieval, achando oito sentidos. “Monte Sião”, por exemplo, significa a terra de Canaã

(literal), a sinagoga (alegórico), a justiça da lei (tropológico), a glória futura da carne (anagógico); adicionando o sentido profético, significa o povo de Sião (literal), a Igreja (alegórico), a justiça da fé (tropológico), a eterna glória dos céus (anagógico).

Esta distinção de oito sentidos permite que Lutero desenvolva duas conclusões:

1) Cristo é o sentido principal da Escritura, revelado pelo sentido profético do texto. Lutero interpreta o saltério a partir de Jesus, pois interpretá-lo apenas historicamente seria confundir a sombra com a realidade, o sinal com o significado. O sentido histórico-literário é *sensus in dorso*, enquanto o profético é *sensus in facie*; algo que já prefigura a sua teologia da cruz. Nessa fase a hermenêutica de Lutero é característica do período.

2) A distinção entre lei e evangelho está contida na distinção entre letra e espírito: um faz demandas impossíveis ao homem, outro capacita a cumpri-las. A lei representa a justiça externa visível, válida diante dos homens, mas não diante de Deus. Ao ser interpretado de acordo com o espírito, o texto representa o evangelho da graça. Também o evangelho pode ser mal interpretado como letra e reduzido à lei. A vida de acordo com a letra se caracteriza por incredulidade, orgulho e rebelião contra Deus; a de acordo com o espírito se caracteriza por fé, humildade e obediência a Deus. Para Lutero, a marca do verdadeiro teólogo está na habilidade de distinguir entre letra e espírito.

A hermenêutica inicial de Lutero, então, se baseia no sentido quádruplo medieval, enfatizando o sentido profético de Lefèvre. Lutero se interessa pelo sentido tropológico, mas difere de Erasmo e Bucer; enquanto estes enxergam demandas morais no texto para o fiel, Lutero se refere à obra de Cristo no crente. Ou seja, Lutero interpreta os conceitos não em termos do que Deus espera do homem, mas sim do que Deus faz para e no homem. Para Lutero, a mensagem central do AT e do NT se refere aos atos de Deus, especificamente em Cristo, na Igreja e no crente.

Partindo dos conceitos da *via moderna* (1513), Lutero modifica sua teologia da justificação, chegando em 1516 a seu novo conceito formado sobre a justificação do homem *coram Deo* (é Deus quem o justifica). Embora ainda empregando o sentido quádruplo no seu comentário sobre os Salmos, Lutero já introduz alterações no final da obra, insistindo que o sentido tropológico era o fundamental, isto é, não o sentido moral, mas sim aquele que revela a obra de Cristo no crente. Aí se percebem os rudimentos de sua posterior ênfase nas consequências práticas e imediatas da fé na vida cristã.

Conclui-se, portanto, que Lutero foi capaz de usar o método hermenêutica medieval junto com a proposta de Lefèvre para desenvolver sua própria teologia, embora o método não tenha sido a causa desta última. Foi uma relação simbiótica entre sua hermenêutica e sua teologia, até que o velho odre (a hermenêutica) não pôde conter mais o novo fermento dentro dele. Sua hermenêutica e soteriologia não foram bem aceitas em Wittenberg.

Karlstadt, embora também nutrisse respeito por Agostinho e tenha pontos de convergência com a soteriologia de Lutero, diferia radicalmente no método hermenêutico, enfatizando o sentido literal estrito, quer dizer, não a intenção do autor, mas o significado do texto que ficou escrito. A teologia de Wittenberg se caracterizou por um retorno à Bíblia e a Agostinho, mas não havia consenso sobre os métodos hermenêuticos usados.

6. O testemunho patrístico (p. 169-182)

A herança teológica patrística não teve relevância decisiva para a concretização da Reforma. No entanto, a maneira como os reformadores usaram este testemunho patrístico esclarece a divergência fundamental entre as comunidades reformadas e luteranas. Embora não os julguem essenciais à sua missão, elas os consideram importantes para a interpretação bíblica e para a refutação de heterodoxia ou inovação (acusações feitas pelos oponentes).

6.1. A aceitação escolástica de Agostinho

A influência dos pais, especialmente Agostinho, no período medieval é incontestável. A

teologia medieval consistia em defender, desenvolver ou modificar o pensamento de Agostinho. Seu livro-texto até o século 16 foi a obra “Sentenças” de Pedro Lombardo – um compêndio de citações dos pais, priorizando Agostinho. Mesmo a renascença teológica do século 12, que lançou os fundamentos da teologia medieval, baseava-se fortemente em Agostinho.

A maior dificuldade dos teólogos medievais do século 12 era sistematizar o pensamento agostiniano, uma vez que ele escrevera em resposta a desafios específicos da sua época. Esta reinterpretação parece ter se distanciado de suas fontes primárias, formando uma tradição de como interpretar Agostinho. Isto ocorreu devido a dois fatores:

1) O estudo de Agostinho era atomístico, na forma de citações isoladas retiradas de seu contexto original. Os textos dele não estavam disponíveis no período medieval, o que só se resolveu após a invenção da imprensa e da publicação de novas edições de sua obra.

2) Várias obras em circulação no período medieval alegavam falsamente autoria de Agostinho. Algumas delas eram pelagianas, o que confundia ainda mais a interpretação do pensamento agostiniano. Isto só foi remediado pelo intensivo estudo de crítica das fontes, a partir do século 14.

O surgimento desta crítica dos textos agostinianos levou à redescoberta da dimensão antipelagiana de Agostinho. Foi o que sucedeu na *schola Augustiniana moderna*. A precedência de Agostinho sobre os demais pais na doutrina da graça era justificada por seu paralelo biográfico e teológico com Paulo. É esse contexto que marca a formação intelectual da Reforma. Os reformadores priorizaram os pontos de vista antipelagiano e antidonatista, alegando que a igreja havia deturpado o evangelho. A igreja verdadeira, para os de Wittenberg, é a que defende uma teologia da justificação consistente com Agostinho. “A Reforma, considerada internamente, foi somente o triunfo final da doutrina agostiniana da graça sobre sua doutrina da igreja” (B. B. Warfield). Embora o debate da Reforma fosse sobre o papel e a interpretação das Escrituras, também foi uma continuação do debate medieval sobre a interpretação de Agostinho.

6.2. A aceitação humanista de Agostinho

O declínio acentuado nos estudos patrísticos e de Agostinho foi revertido pela invenção da imprensa e de novas técnicas editoriais. Esse avanço foi muito importante para o incipiente movimento reformador na Alemanha e na Suíça.

O apelo humanista ao *testimonia patrum*, contudo, não se baseava na doutrina deles. Eles os preferiam aos escolásticos, porque tinham um estilo superior de latim, maior simplicidade e elegância de expressão teológica, maior proximidade cronológica com o período do NT. Ou seja, seu critério de escolha era elegância e clareza de linguagem e antiguidade, e não ortodoxia teológica. Consequentemente, os humanistas não diferenciavam os pais por suas doutrinas, não consideravam Agostinho como principal teólogo. De fato, Erasmo preferia Jerônimo a Agostinho.

6.3. O testemunho patrístico e as origens da igreja reformada

Zuínglio parece não ter sido muito influenciado por Agostinho, lendo-o apenas após 1520, com maior interesse em sua teologia sacramental do que na sua teologia da graça. As décadas subsequentes (1530 e 1540) presenciaram crescente interesse nos seus escritos antipelagianos. No tempo de Calvino, a autoridade suprema de Agostinho estava restabelecida. Calvino sugeriu que seus escritos podiam ser tidos como uma paráfrase de Agostinho.

O testemunho patrístico exerceu, portanto, pouca e indeterminada influência sobre as origens intelectuais da igreja reformada. Sua influência sobre Zuínglio (e Erasmo) não foi doutrinária, apenas exegética, moral e espiritual. Não se explica a Reforma Suíça como fruto de uma redescoberta dos escritos antipelagianos de Agostinho, embora tenha sido o contrário com a Reforma Alemã. A Reforma pode ter sido uma redescoberta de Agostinho, mas os Agostinhos dos teólogos de Wittenberg e de Zurique eram bem diferentes.

6.4. O testemunho patrístico e as origens da igreja luterana

A influência de Agostinho sobre Lutero é incontestável, embora Lutero afirme ter chegado à sua reflexão sobre a justificação divina antes de encontrar conceito semelhante em Agostinho. Agostinho e Lutero concordam na visão de que *iustitia Dei* é a justiça dada por Deus, em vez de ser a que pertence a Deus. Lutero avança afirmando que esta justiça é revelada na cruz de Cristo, e que ela contradiz as expectativas humanas sobre como devia operar. Embora compartilhem uma teologia da graça antipelagiana, Lutero e Agostinho divergem em pontos significativos. É, portanto, impossível argumentar que Lutero simplesmente reproduziu a soteriologia de Agostinho.

Já não se pode dizer o mesmo de Karlstadt, o qual após pequeno debate acadêmico com Lutero, defendeu 151 teses em 1517 sobre a posição antipelagiana de Agostinho. Karlstadt reproduziu a dialética agostiniana entre lei e graça, em vez de lei e evangelho como Lutero. A partir daí, a faculdade teológica de Wittenberg adotou uma teologia baseada na Bíblia e em Agostinho. Sua *vera theologia* era a Escritura interpretada conforme os escritos antipelagianos de Agostinho. Isto os conduz a uma inevitável semelhança com a *schola Augustiniana moderna*, não implicando necessariamente uma direta influência textual desta. Melanchthon argumentou que Agostinho era o critério para a ortodoxia teológica, uma expressão do evangelho primitivo sem as corrupções de Orígenes. Assim, a Reforma alemã foi apenas uma aplicação dos princípios de Agostinho à situação do século 16.

Para estabelecer a correta relação entre o Renascimento e a Reforma, é preciso investigar as motivações por trás dos métodos semelhantes de estudo das fontes (Bíblia e pais), das línguas sacras (hebraico, grego e latim) e da abstenção de obras escolásticas. Humanistas e reformadores alemães se diferenciavam pela intenção destes em compreender a Palavra de Deus visando reformar a igreja em sua instituição e nas doutrinas (daí a preferência por Agostinho). Zuínglio e os reformadores suíços iniciais tinham pressupostos e metodologias diferentes dos alemães.

Conclusão: a heterogeneidade intel. do início da Reforma (p. 183-190)

Primeiramente, ficou claro que a complexidade e a heterogeneidade das ideias por trás da Reforma não permitem abordagens reducionistas. Este movimento surge de uma complexa matriz de fatores sociais e ideológicos, associado com variadas personalidades, movimentos intelectuais, escolas de pensamento e universidades. A Reforma, pois, não foi um movimento unido. A localização geográfica de um pensador tem grande importância quanto aos recursos intelectuais disponíveis e suas opções teológicas, além da facilidade local de iniciar um programa de reforma.

O caráter heterogêneo da Reforma é visto na relação de seus elementos com o escolasticismo e o humanismo. A Reforma de Wittenberg teve envolvimento direto com o escolasticismo; Lutero empregou a hermenêutica do final do período medieval em sua exegese bíblica e rompeu gradualmente com a estrutura soteriológica da *via moderna*. O avanço teológico de Lutero foi uma progressão no pensamento medieval e não um rompimento radical. Já a Reforma suíça não teve envolvimento com o escolasticismo, e sim com o humanismo (em especial Erasmo). A Reforma alemã foi acadêmica; a suíça, um movimento social e eclesiástico.

Identificar a doutrina da justificação pela fé como o assunto religioso central da Reforma, por exemplo, pode ser correto quanto ao início da Reforma em Wittenberg, mas não quanto à Reforma Suíça (e do sul da Alemanha). O princípio da justificação *sola fide* não se estabelece como causa universal da Reforma, pois a igreja reformada demonstrou pouca preocupação com esta doutrina, buscando em vez disso reformar a moral e a prática da igreja através somente da Escritura.

Foi inevitável a Reforma? Esta pesquisa indicou que alguma forma de revolução no catolicismo era altamente provável, devido à instabilidade doutrinária sem perspectiva de resolução. Contudo, foi a junção de vários fatores (o nacionalismo, o crescente poder político dos príncipes, o surgimento da piedade e consciência teológica laicas) que transformou um movimento essencialmente intelectual em uma revolução política.