TEOLOGIA DOS REFORMADORES



TIMOTHY GEORGE

Mazinho Rodrigues

TRADUÇÃO

Gérson Dudus

Valéria Fontana

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
SÃO PAULO • 1994

® 1988 de Broadman Press Título do original: *Theology of the Reformers*

Revisão de provas Fabiani S. Medeiros *Diagramação* Roger L. Malkomes Janete D. Celestino *Capa* Melody Pieratt *Coordenação editorial* Robinson Malkomes *Coordenação de produção* Eber Cocareli

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados por SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA Caixa Postal 21486, 04698-970,

São Paulo, SP.

ISBN 85-275-0186-4

Impresso no Brasil.

Fevereiro de 1994

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

George, Timothy Teologia dos reformadores / Timothy George ; tradução Gérson Dudus e Valéria Fontana. — São Paulo : Vida Nova, 1993.

Bibliografia.

ISBN 85-275-0186-4

1. Reforma 2. Teologia dogmática - História -Século 16 I. Título.

93-3254 CDD-230.04409031

índice para catálogo sistemático

1. Reforma : Teologia protestante : Século 16

230.04409031

2. Teologia protestante : Reforma : Século 16

230.04409031

- CONTEÚDO
- ABREVIATURAS
- PREFÁCIO
- INTRODUÇÃO
- SEDENTOS POR DEUS
  - Teologias em Constante Mudança
- ANSIANDO PELA GRAÇA Martinho Lutero
  - Cristo na Manjedoura: o Significado de Sola Scriptura
- ALGO CORAJOSO PARA DEUS Ulrich Zuínglio
  - O Batismo como Evento Eclesiástico
- GLÓRIA A DEUS João Calvino
  - Calvino como Teólogo
  - O Cristo que Salva
    - Quando cheguei aqui pela primeira vez, quase não h
- NENHUM OUTRO FUNDAMENTO Menno Simons
  - A Palavra Infalível
  - A Igreja Verdadeira
  - O Teatro Sangrento
- A VALIDADE PERMANENTE DA TEOLOGIA DA REFORMA
  - Ética e Escatologia
- GLOSSÁRIO
  - índice Onomástico

CONTEÚDO

ABREVIATURAS - 9 PREFÁCIO - 11

1 / INTRODUÇÃO - 15

2 / SEDENTOS POR DEUS:

A Teologia e a Vida Espiritual na Baixa Idade Média - 25

- Uma Época de Ansiedade - 25

- A Busca pela Verdadeira Igreja - 33

O Curialismo - 34 O Conciliarismo - 36 Wycliffe e Hus - 38 Os Franciscanos Espirituais - 40 Os Valdenses - 41

- Teologias em Constante Mudança - 42

O Escolasticismo - 42 O Misticismo - 46 O Humanismo - 48

3 / ANSIANDO PEUA GRAÇA: Martinho Uutero - 53

- Lutero como Teólogo - 53

Coram Deo - 60 *Christus pro Me* - 61 *Anfechtung* - 62

- De *Sirnul* a *Semper,* a Justificação pela Fé Somente - 64

- Deixem Deus Ser Deus: a Predestinação - 74

- Cristo na Manjedoura: o Significado de *Sola Scriptura* - 80

- “Ela Me é Querida, a Digna Donzela”: Lutero e a Igreja - 87

A Prioridade do Evangelho - 88 A Palavra e o Sacramento - 91 O Sacerdócio de Todos os Cristãos - 96

- “A Mão Esquerda de Deus”: Lutero e o Estado - 98

- Últimas Palavras e Legado - 102

4 / ALGO CORAJOSO PARA DEUS: Ulrich Zuínglio - 109

- O Caminho da Reforma - 109

- Zuínglio como Teólogo - 119

O Criador em Vez das Criaturas - 121 A Providência em Vez do Acaso - 123 As Escrituras Sagradas em vez da Tradição Humana - 126 A Religião Verdadeira em Vez da Religiosidade Cerimonial - 130 O Reino Externo em Vez da Moralidade Particularizada - 133

- O Batismo como Evento Eclesiástico - 137

Iniciação e Identificação - 139 O Vínculo da Aliança - 140 O Batismo e a Fé - 142 O Batismo e a Ordem Social - 143

- O Conflito em Torno da Ceia - 144

Os Antecedentes Medievais - 145 O Contexto Político - 148 O Problema Exegético - 150 A Divisão Cristológica - 152 As Conseqüências Teológicas - 154

- O Coração de Zuínglio - 158

5 / GLÓRIA A DEUS: João Calvino - 163

- A Crise da Teologia Reformada - 163

- O Homem Por Trás do Mito - 167

A Preparação de Calvino - 169 A Conversão de Calvino - 171 A Vocação de Calvino - 175

- Calvino como Teólogo - 185

Os Escritos de Calvino - 185 A Perspectiva de Calvino - 189

- O Deus que Age - 198

O Deus Trino - 198 A Criação - 200

A Providência - 203

- O Cristo que Salva - 212

Harmatologia: a Doutrina do Pecado - 212 Cristologia: a Pessoa de Cristo - 215 Cristologia: a Obra de Cristo - 218

- A Vida no Espírito - 222

A Fé - 223 A Oração - 227 A Predestinação - 230

- Os Meios Externos de Graça - 233

As Pressuposições da Doutrina da Igreja Apresentada por Calvino - 233 A Eclesiologia Bipolar de Calvino - 235 *Ecclesia Externa* como *Mater et Schola* - 236 Ordem e Ofício - 238 O Pastor Reformado - 240 A Igreja e o Mundo - 242

- *Post Tenebras Lux!* - 245

6 / NENHUM OUTRO FUNDAMENTO: Menno Simons - 251

- A Reforma Radical - 251

- Menno e o Anabatismo - 254

- A Nova Vida - 264

- A Palavra Infalível - 270

- O Senhor Encarnado - 278

- A Igreja Verdadeira - 283

A Congregação - 283 O Batismo - 285 A Ceia do Senhor - 288 A Exclusão - 292

- O Teatro Sangrento - 295

- O Modo Anabatista de Ver - 300

7 / A VALIDADE PERMANENTE DA TEOLOGIA DA REFORMA - 305

- Soberania e Cristologia - 307

- Escrituras e Eclesiologia - 311

- Culto e Espiritualidade - 314

- Ética e Escatologia - 317

GLOSSÁRIO - 321 ÍNDICES - 327

ABREVIATURAS

CNTC

CO

Calvin's New Testament Commentaries, David W. Torrance e Thomas F. Torrance, eds. 12 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 19591970.

CR

CWE

CWMS

EE

LW

MQR

Os

PL

SAW

WA

WA BR WA DB WA TR

Z

Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia. G. Baum, E. Cunitz e E. Reuss, eds. 59 vols. Brunswick e Berlim:

Schwetschke, 18631900.

Corpus Reformatorum. Halle/Saale, 1835-1860; 1905-,

Collected Works of Erasmus. Toronto: University of Toronto Press, 1974-,

The Complete Writings of Memo Simons, John C. Wenger, ed. Scottdale: Herald Press, 1956.

Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. 11 vols. Oxford: Oxford University Press, 1906-1947.

Luther' Works. Jaroslav Pelikan e H. T. Lehmann, *et al.,* eds.

The Mennonite Quarterly Review.

Joannis Calvini Opera Selecta, P. Barth, W. Niesel e D. Scheuner, eds. 5 vols. Munique: Chr. Kaiser, 1926-1962.

Patrologia Latina, J. P. Migne, ed, Paris: 1844-1864.

Spiritual and Anabaptist Writers, George H. Williams e Angel M. Mergaí, eds. Filadélfia: Westminster Press, 1957.

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 58 vols. Weimar: Bõhlau, 1833-,

Briefwechsel (Cartas de Lutero, 14 vols. na Weimar Edition). *Deutsch Bibel (Bíblia Alemã* de Lutero, 12 vols. na Weimar Edition). *Tischreden (Conversa de Mesa* de Lutero, 6 vols. na Weimar Edition).

Huldreich Zwinglis Samtliche Werke, Emil Egli, Georg Finsler, *et al.,* eds. Berlim, Leipzig, Zurique: 1950-,

PREFÁCIO

Certa vez, o célebre estudioso elisabetano A. L. Rowse reclamou que “o século xvi está repleto de discussões tolas e inúteis sobre doutrina”.[1] Este livro trata essencialmente de tais discussões, e pressupõe que não foram nem inúteis nem tolas, na medida em que constituem um capítulo importante na história do que a igreja de Jesus Cristo “tem crido, ensinado e confessado com base na Palavra de Deus”.[2] Sem dúvida, a maioria das pessoas que vivem deste lado do Iluminismo, numa sociedade secular e pluralista, são profundamente indiferentes às minúcias da teologia da predestinação ou do fundamento lógico a favor da — ou contra a — prática do batismo de crianças. Esses temas, além de muitos outros discutidos neste livro, não têm uma influência mensurável sobre o produto interno bruto. Na melhor das hipóteses, podem vir a calhar num jogo banal de preocupações teológicas de menor peso. Entretanto, para os que se mantêm comprometidos com a tradição cristã, entender o que estava tão decisivamente em jogo nos grandes debates da Reforma é uma questão de inegável interesse.

A Reforma não foi simplesmente uma tempestade em copo d’água. Jerônimo disse certa vez que, quando lia as cartas do apóstolo Paulo, podia ouvir trovões. Os mesmos trovões também ecoam mediante os escritos dos reformadores. Os teólogos contemporâneos fariam bem em ouvir novamente a mensagem desses cristãos corajosos que desafiaram imperadores e papas, reis e câmaras municipais, porque suas consciências estavam cativas à Palavra de Deus. Seu evangelho da graça livre do Deus todo-poderoso, o Senhor Deus Sabaote, conforme o

grande hino de Lutero o expressa, e seu destaque à centralidade e ao caráter infalível de Jesus Cristo permanecem em acentuado contraste com as teologias enfraquecidas

e demasiado transcendentais que dominam o cenário atual. Não é o propósito deste estudo canonizar os reformadores. O século **XVI** foi uma época de violência **e** coerção, e os principais reformadores não eram de todo destituídos de fanatismo e intolerância. Os anabatistas, que também tinham seu lado ruim, proporcionaram um testemunho contrário a esse respeito, um testemunho que ainda precisa ser ouvido neste nosso século dominado pela violência. A invectiva de Lutero contra os judeus, a ^cumplicidade de Zuínglio no afogamêntõ dos anibãtístãs~è~ã^de Calvino quando Servêfõ foi qüêimãdcrsãõ^dfèmamente trágicas, porque se sente que, dentre todos, não deveriam ter tido atitudes como essas. Contudo, o que é notável nos reformadores é que, apesar de seus pontos fracos, pecados e setores cegos, eles foram capazes de apreender com muita perspicuidade o caráter paradoxal da condição humana e a grande possibilidade de redenção humana mediante Jesus Cristo. Esse interesse escorava seu modo de encarar a igreja, o culto, o ministério, a vida espiritual e a ética. Em cada uma dessas arenas, precisamos demais ouvir o que eles têm a dizer.

Grande parte desta obra foi composta durante um ano de licença na Suíça. O Prof. H. Wayne Pipkin, do Seminário Teológico Batista de Rüschlikon, emprestou-me muitos livros de sua valiosa coleção e teceu comentários proveitosos sobre o capítulo que trata de Zuínglio. O Prof. Fritz Büsser, do Institute für Schweizerische Kirchengeschichte, em Zurique, e os Drs.

Pierre Fraenkel e Irena Backus, do Instituí de la Reformation, em Genebra, receberam-me de forma calorosa e colocaram à minha disposição os excelentes recursos de suas instalações respectivamente. O Prof. Jan Lochman, da Universidade de Basiléia, foi um agradável anfitrião em minhas freqüentes visitas à cidade onde as *Institutas* de Calvino foram publicadas pela primeira vez, em 1536. Parte do capítulo 4 veio a lume anteriormente como "ThePressupositions of Zwingli's Baptismal Theology", em *Prophet, Pastor, Protestant: The Work ofHuldrych Zwingli After Five Hundred Years,* publicado por E. J. Furcha e H. Wayne Pipkin. Agradeço a permissão de reproduzir esse material.

Trechos deste livro foram apresentados originariamente como palestras a estudantes de teologia e pastores em diversos contextos. Tenho uma dívida para com os que me ouviram e fizeram valiosas sugestões, na Furman Pastors' School, Furman University, em Greenvile, Carolina do Sul; no Union Theological Seminary, em Richmond, Virginia; na Wake Forest University, em Winston-Salem, Carolina do Norte; nos seminários batistas em Novi Sad, Iugoslávia, e em Budapeste, Hungria; e no Colóquio de Amsterdã sobre o Anabatismo, em 1986, patrocinado em conjunto pelo Doopsgezind Seminarium e pelo Theologisch Instituut da Universidade de Amsterdã. Meus alunos do The Southern Baptist Theological Seminary, em Louisville, Kentucky, serviram de sementeiras em que minhas idéias puderam crescer e ser testadas. Meus colegas dos departamentos de história eclesiástica e teologia foram notavelmente tolerantes com alguém que tem

afirmado, um tanto de encontro ao consenso predominante$_{L}$ gjje_ílxe£Qnnado[]_e. "batista" (íãcpsão termos

mutuamente excludentes. Desde o início de meu cargo no corpo~3õcente, õ Diretor-Roy L. Honeycutt tem sido incansável em seu apoio a mim e à disciplina pela qual sou responsável. Gaylyn Bishop, Connie Easterling e Jackie Morcom dispensaram assistência qualificada e prestimosa na preparação deste manuscrito para a impressão. Barbara Bruce, uma candidata a doutorado em história eclesiástica, interrompeu sua tradução das homilias de Orígenes sobre Josué para preparar o índice deste livro.

Assim como os escritos das quatro personagens de envergadura estudadas na presente obra, este livro foi escrito entre as lutas e alegrias da vida familiar cotidiana. Agradeço o apoio amoroso dado por minha esposa Denise, por si mesma autora talentosa e minha querida e especial Katie von Bora. Deve ficar registrado que, no momento em que este livro começa a ser impresso, meu filho Christian, de seis anos de idade, já dominou as dez primeiras perguntas do Catecismo de Calvino, enquanto minha filha Alyce, de quatro anos, está tendo bom desenvolvimento no Credo dos Apóstolos.

Finalmente gostaria de mencionar os eruditos com quem estudei história e teologia da Reforma: os professores William J. Wright, James S. Preus, Arthur C. McGill, Caroline Walker Bynum, Donald R. Kelly, David C. Steinmetz, Ian D. K. Siggins, Heiko A. Oberman, John E. Booty, Peter J. Gomes e o último, mas não menos importante, George Huntston Williams. A cada um deles devo muito mais do que um reconhecimento preambular possa manifestar. Esta obra é dedicada ao Prof. Williams, meu mentor e amigo, fonte contínua de estímulo e inspiração durante sete anos de estudos de graduação e pós-graduação na Harvard Divinity School. Um dos

principais historiadores eclesiásticos do século xx, o Prof. Williams foi meu modelo para as duas qualidades exigidas de qualquer pessoa que aspire à profissão de, conforme Cotton Mather certa vez chamou, “lembrete do Senhor”: uma reverência crítica pela tradição cristã em todas as suas diversas modalidades e um sentimento de membro da igreja universal, o corpo de Cristo espalhado no tempo e no espaço. Este livro é dedicado ao Prof. Williams com afeição e estima, em pagamento parcial de um débito que nunca poderá ser liquidado.

Timothy George, The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky.

Dia de Reis, 1987.

1

’A. L. Rowse, *The England of Elizabeth* (Londres, 1950), p. 387.

2

Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 1.

INTRODUÇÃO

Em 1518,o estudioso holandês Desidério Erasmo, havendo completado 51 anos de idade e crendo na iminência de sua morte, desejou ser rejuvenescido alguns anos por “esta única razão: creio que vejo uma idade de ouro irrompendo no futuro próximo”.[1] Pensando no passado, parece que Erasmo estava indevidamente pessimista sobre o fim de si mesmo — ele ainda tinha quase 20 anos mais para viver — e excessivamente otimista a respeito de sua época. Sua visão precipitada de uma “era áurea” de paz e erudição desapareceria em breve diante de uma renovada guerra entre o papa e o imperador, revoltas de camponeses, o ataque dos turcos no Oriente e, acima de tudo, uma crise religiosa de impacto profundo. Essa crise, que chamamos de Reforma, sacudiria os alicerces da cristandade ocidental, deixando a igreja permanentemente dividida. Antes de morrer, em 1536, Erasmo referia-se a sua época como “o pior século desde Jesus Cristo”.[2]

Contudo, essa avaliação negativa deve ser disposta ao lado de outras mais positivas. Dessa maneira, o teólogo presbiteriano escocês William Cunningham iniciou seu vasto estudo da teologia da Reforma com a ousada declaração de que a Reforma do século xvi “foi o maior evento, ou série de eventos, desde o encerramento do Cânon das Escrituras”.[3] De modo similar, o filósolo Hegel, outro tipo de protestante, referiu-se à Reforma como “o sol que a tudo ilumina e que

sucede aquela aurora do final da Idade Média”.[4]

Até bem recentemente, a interpretação que se tivesse da Reforma dependia, quase invariavelmente, dos compromissos confessionais ou ideológicos anteriores. Adeptos do catolicismo romano, começando com Johannes Cochlaeus, no século xvi, e chegando a Heinrich Denifle e Hartmann Grisar, no século xx, não têm sido vacilantes em sua insistência em que a Reforma foi — para não dizer coisa pior — um erro. Quais foram as causas? Lutero, um monge louco impelido por narcisismo e compulsão sexual; os príncipes alemães, autocratas avarentos e auto-indulgentes; os pregadores protestantes, padres renegados dispostos a vender suas almas para tornar-se femeeiros. E as conseqüências? Igualmente óbvias: o rasgar do manto sem costura da civilização medieval, a divisão entre fé e razão, natureza e graça (tão perfeitamente harmonizadas por Tomás de Aquino), e a liberação das forças do absolutismo, do nacionalismo e do secularismo.

Os polemistas protestantes, por sua vez, revidaram as ridicularizações católicas na mesma moeda. Em 1564, Jerome Rauscher, capelão da corte protestante, publicou um tratado intitulado *Cem Grandes, Selecionadas, Vergonhosas, Lucrativas, Lavadas e Ofensivas Mentiras do Papa.* Lutero, Zuínglio e Calvino, líderes do movimento protestante, eram descritos como heróis da fé. Suas palavras e obras ganharam importância cósmica no desenrolar da história da salvação.[5]

Na tradição do protestantismo liberal, os reformadores eram freqüentemente enaltecidos, não em virtude das doutrinas reformadoras em si, mas a despeito delas. Para Hegel, a Reforma e especialmente Lutero constituíram um momento crucial na história do pensamento, visto que foi

nessa conjuntura que o conceito da liberdade humana tornou-se conspícuo. Assim, ele reduziu a teologia da Reforma à expressão: “O homem está destinado por meio de si mesmo a ser livre”.[6] Nessa perspectiva, a Reforma foi apenas a primeira fase do Iluminismo; Lutero e Calvino, os precursores de Rousseau e Voltaire!

O historiador alemão Leopoldo von Ranke inaugurou uma nova era na historiografia da Reforma, ao publicar seu monumental livro *A História Alemã na Época da Reforma* (1839).[7] Embora reconhecidamente luterano, Ranke procurou elevar-se acima do preconceito denominacional. (Ele também escreveu uma história dos papas, a fim de provar a sua imparcialidade!) Ranke destacou a interação entre

religião e política no período da Reforma e insistiu no uso amplo e importante das fontes originais. O objetivo próprio do historiador, conforme definido por Ranke, é conhecer e reconstruir o passado verdadeiro *wie es eigentlich gewesen* (“como aconteceu realmente ”).

Foi enorme a influência de Ranke na historiografia posterior da Reforma e, sem dúvida, no estudo da história em geral. Seu destaque ao uso escrupuloso das fontes tem elevado o estudo crítico da Reforma a novo nível. As obras de Lutero, Zuínglio e Calvino, bem como as de muitos católicos e reformadores radicais, têm sido publicadas desde então em edições críticas modernas. Hoje se sabe muito mais da complexidade dos fatores políticos, sociais e culturais que caracterizaram a Reforma. Ao mesmo tempo, o desejo de Ranke por uma história completamente objetiva não foi cumprido. Nem pode mesmo. A história nunca é o simples recontar do passado como realmente foi. É, inevitavelmente, uma interpretação do passado, uma visão

retrospectiva do passado limitada tanto pelas fontes em si quanto pelo historiador que as seleciona e interpreta.

Perspectivas em Estudos da Reforma

Os estudos atuais da Reforma abrangem uma variedade de abordagens contraditórias. Antes de expor o objetivo e a perspectiva deste livro, examinemos três áreas gerais de interesse de estudos eruditos contemporâneos sobre a Reforma.[8]

O Problema da Periodização

Lorde Acton, ardente estudioso da Reforma, declarou certa vez que os historiadores deveriam preocupar-se mais com os problemas do que com os períodos. A tentativa de situar a Reforma entre a civilização medieval que a precedeu, de um lado, e a cultura moderna que a seguiu, de outro, tem-se mostrado excessivamente inepta. No início deste século, Ernst Troeltsch sustentou que a Reforma, em suas tendências seminais, pertencia à cosmovisão "autoritarista" da Idade Média. A ruptura para os tempos modernos não ocorreu no século xvi, com a Reforma, mas no xvill, com o Iluminismo. Troeltsch foi refutado por Karl Holl, famoso historiador da igreja e especialista em Lutero, que afirmou haverem Lutero e os reformadores prognosticado muitos progressos positivos na cultura moderna, notavelmente nos conceitos de personalidade e de

comunidade.[9]

Estreitamente relacionada a esse debate encontra-se a questão da relação da Renascença com a Reforma. A palavra *Renascença,* originariamente apenas um termo na história da arte, veio a representar um período de

florescimento cultural — intelectual, literário, artístico — que passou impetuosamente pela Itália e depois pelo norte da Europa, do século XIV até o XVI. Afirma-se freqüentemente que o elo entre a Renascença e a Reforma é o Humanismo, que se refere não a uma filosofia de vida antropocêntrica, mas, sim, a um padrão de educação e ativismo modelado com base numa reverência pararreligiosa pela precedência clássica. O Humanismo influenciou profundamente todas as ramificações da Reforma. Lutero desenvolveu seu discernimento na teologia paulina ao usar a edição do Novo Testamento grego de Erasmo. Zuínglio, Calvino, Melanchton e Beza, entre muitos outros, estavam profundamente envolvidos nos estudos humanísticos antes de abraçarem a mensagem protestante. Todavia, não podemos simplesmente igualar o humanismo à Reforma; pois, a exemplo do cisma luterano, um humanista estava dividido de outro humanista de forma tão profunda quanto um protestante de um católico.

Foi a Reforma o cumprimento ou a antítese da Renascença? Enno van Gelder advogou esta última, alegando que a Reforma estava, de modo geral, em desavença com os elementos positivos da Renascença demonstrados por eruditos como Erasmo e Montaigne.[10] Por outro lado, William Bouwsma chamou a atenção para a importante relação entre as profundas tensões da cultura renascentista e as soluções oferecidas pelos reformadores protestantes. Assim, referiu-se à Reforma como “a concretização teológica da Renascença”.[11]

O problema da periodização tem resistido a um consenso fácil. A Reforma, claro, estava ambígua e ecleticamente relacionada com os impulsos tanto medievais quanto

modernos. Heiko A. Oberman, cuja pesquisa sobre a última fase do contexto medieval da Reforma pareceria validar a tese de Troeltsch, tem, contudo, encontrado “as dores de parto da Era Moderna” em três características da última

fase da Idade Média: 1) a descoberta do método indutivo na pesquisa científica, 2) uma nova visão da dignidade humana baseada numa compreensão pactuai da relação entre Deus e o homem e 3) o preenchimento da lacuna entre o sagrado e o profano.[12] Sem exagerar na definição de nossos termos, é melhor considerar a Reforma uma era de transição, caracterizada pelo surgimento de um novo tipo de cultura que estava-se esforçando para nascer enquanto o velho tipo de cultura ainda estava morrendo.

Interpretações Políticas, Sociais e Econômicas

Claramente, a Reforma presta-se a um exame desses fatores. Na esfera política, testemunhou o surgimento da moderna nação-estado, a última tentativa séria de tornar o Sacro Império Romano uma força viável na política européia e o começo das guerras dinástico-religiosas. A razão por que a Reforma teve sucesso na Alemanha, fracassou na França e nunca se enraizou na Espanha somente pode ser compreendida à luz das histórias políticas inconfundíveis desses Estados. Economicamente, o influxo de ouro do Novo Mundo, juntamente com o colapso das economias das terras feudais, criou uma inflação galopante e um transtorno econômico. A relação entre a Reforma e o surgimento do capitalismo tem sido vastamente estudada e ainda continua a gerar controvérsia. Do mesmo modo, as forças sociais operantes na Reforma têm sido investigadas muito minuciosamente. Temos, agora, um quadro mais completo das realidade sociais do século **xvi:** o ressurgimento da

bruxaria, o impacto da imprensa, as características da vida urbana, estruturas familiares em mutação — tudo isso afetou diretamente os impulsos religiosos da época.[13] Algumas das interpretações mais criativas da Reforma foram apresentadas por historiadores marxistas que, de Friedrich Engels a Gerhard Zschabitz, interpretaram a luta de classes do século **xvi** como um protótipo das revoluções do século **xx.**

A Historiografia Ecumênica

Talvez nenhum estudioso tenha exercido maior influência sobre as interpretações contemporâneas católicas romanas da Reforma do que Joseph Lortz. *A Reforma na*

Alemanha (1939-1940), seu estudo em dois volumes, rompeu decisivamente com as primeiras polêmicas católicas contra a Reforma e ofereceu, ainda que de maneira crítica, uma avaliação basicamente positiva de Lutero. Uma "escola" inteira de historiadores católicos ecumênicos tem seguido os passos de Lortz. Essa tradição de erudição irenista recebeu mais um ímpeto desde o Concilio Vaticano II. Do lado protestante podemos mencionar o novo interesse pelos reformadores gerado por Emil Brunner, por Paul Tillich e especialmente por Karl Barth. Embora esse destaque tenha sido decididamente confessional em parte (*cf*a "renascença de Lutero" associada com Karl Holl, ele também tem contribuído para um maior reconhecimento dos reformadores como servos de toda a igreja.

A Reforma como Iniciativa Religiosa

Embora as abordagens anteriores à história da Reforma forneçam discernimentos valiosos para a compreensão de

um período tão complexo, devemos reconhecer que a Reforma foi essencialmente um evento religioso; seus mais profundos interesses, teológicos. Neste estudo, não estamos interessados em contar “toda a história” da Reforma. Nossa principal maneira de ver não são nem as dimensões históricas político-sociais nem as estritamente eclesiásticas. Antes,” estamos interessados no auto-entendimento teológico de quatro importantes reformadores. Embora teremos a oportunidade de fazer uma avaliação crítica, não devemos prejulgar a validade do pensamento dos reformadores. Se não é verdadeira a máxima de F. M. Powicke — “uma visão ou teoria não deve ser julgada pelo valor que tem para nós, mas pelo valor que tinha para o homem que a concebeu”[14] —, pelo menos relembra-nos de que não podemos começar a avaliar a importância dos primeiros cristãos, especialmente dos reformadores, sem que tenhamos feito a nós mesmos suas indagações e ouvido bem suas respostas.

Tal modo de ver requer aquilo que John T. McNeill chamou de “a iniciativa religiosa” na história da Reforma.[15] Impressionados pelo contexto secular dos eventos atuais, somos tentados a interpretar o passado sob o aspecto dos padrões contemporâneos, em vez daquelas da época que estamos estudando. É fácil presumir que os príncipes e os reformadores, como os estadistas e os diplomatas modernos, eram motivados principalmente por interesses seculares. Todavia, o luterano Jorge de Brandenburgo, quando obrigado pelo Imperador Carlos v a participar de uma procissão de *Corpus Christi,* respondeu que em breve se

ajoelharia e teria sua cabeça degolada.[16] De igual modo, Galaezzo Caracciolo, parente do papa que se converteu à

Reforma, preferiu uma vida de exílio, incluindo-se a separação de sua esposa e seis filhos, a renunciar à sua fé recém-descoberta.[17] Tais exemplos dão pungência aos versos de Lutero: "...Se temos de perder/ Os filhos, bens, mulher,/ Se tudo se acabar/ E a morte, enfim, chegar,/ Com Ele reinaremos". É bom lembrar que a época da Reforma produziu mais mártires do que todas as perseguições na igreja primitiva.

Certamente, nem todos na Reforma foram afligidos pelo desejo de martírio. Montaigne, sem dúvida, falou por muitos quando disse: "Não há nada por que eu queira quebrar o pescoço".[18] A tolerância religiosa era freqüentemente advogada por aqueles menos movidos pela devoção religiosa, como demonstra o caso dos *les politiques* na França. No entanto, os reformadores — protestantes, católicos e radicais semelhantemente — foram capazes de suas realizações porque estavam sensíveis às mais profundas lutas e esperanças de sua épóca. Explorando esse profundo reservatório de aspirações espirituais, os reformadores produziram grande mudança nas sensibilidades religiosas. Nesse sentido, a Reforma foi a um tempo reavivamento e revolução.

Após um capítulo inicial, no qual são descritas diversas tendências religiosas da última fase da Idade Média, este livro oferece um perfil teológico de quatro importantes reformadores do século **xvi:** Martinho Lutero, Ulrich Zuínglio, João Calvino e Menno Simons. Cada uma dessas personalidades situa-se na nascente de uma tradição confessional importante na Reforma. Lutero, o gênio teológico criador de toda a Reforma, deixou sua marca notável nos protestantes que abraçaram a Confissão de

Augsburgo. Até o final do século **xvi,** os "luteranos" eram a facção religiosa dominante na maior parte da Alemanha e em toda a Escandinávia. Zuínglio e Calvino, reformadores de Zurique e de Genebra respectivamente, são os co-autores da tradição reformada, que se espalhou para muito além dos limites de sua nação, a Suíça, abrangendo movimentos reformadores desde a Escócia e a França até a Hungria e a Polônia. Cada um desses três, Lutero, Zuínglio e Calvino, embora divergisse do outro significativamente, foi um reformador *magisterial, i.e*., seu movimento de reforma foi endossado, aliás oficializado, pelos magistrados, as autoridade civis. Menno Simons-é um "estranho no ninho" em relação a esse trio. Ele abandonou sua posição de sacerdote da Igreja Romana para tornar-se líder dos anabatistas, um dos grupos mais importantes da Reforma Radical. Os menonitas, ou menonistas como originariamente chamados, foram muito ativos nos Países Baixos. A influência deles foi sentida desde a Inglaterra, no Ocidente, até a Rússia, no Oriente. Até o

princípio do século xvn, haviam adquirido certo grau de tolerância em alguns lugares; na época de Menno, viveram sob perpétua ameaça de desterro e morte.

Lutero e Zuínglio foram reformadores da primeira geração; Calvino e Menno, da segunda. Zuínglio encontrou-se uma vez com Lutero; não houve outro contato pessoal entre esses quatro reformadores. Muitos outros reformadores poderiam ter sido escolhidos. Philip Melanchthon, Henrique Bullinger e Teodoro Beza, sucessores respectivamente de Lutero, Zuínglio e Calvino, foram todos teólogos importantes que transmutaram bem como transmitiram as tradições que herdaram. Entre os anabatistas, Baltasar Hubmaier foi mais instruído e

Pilaram. Maroeck mostrou-se mais incisivo do que Menno. Os reformadores católicos Inácio de Loiola e Girolamo Seripando; os anglicanos Thomas Cranmer e Ricardo Hooker; os puritanos Thomas Cartwright e William Perkins: os "racionalistas evangélicos" Miguel de Serveto e Fausto Socino; o teólogo mediador Martin Bucer — esses e muitos outros bem poderiam servir de prismas na riqueza de diversidade da teologia da Reforma. Nesta obra, contudo, tentaremos uma investigação profunda de diversas personalidades formadoras, em vez de uma amostra ampla extraída de uma vasta gama de pensadores religiosos.

Nosso interesse na teologia dos reformadores não é nem um interesse por antigualhas, nem obscurantista. Teologia histórica é o estudo daquilo em que "a igreja de Jesus Cristo crê, [o que] confessa e ensina com base na Palavra de Deus".[19] A igreja de Jesus Cristo, entretanto, é universal com respeito a tempo e espaço. Os reformadores que estudamos são tanto nossos pais na fé quanto nossos irmãos na comunidade dos fiéis. Suas lutas e dúvidas, suas vitórias e derrotas são nossas também. Muitas das questões teológicas com as quais se debateram parecem muito distantes de nossas preocupações contemporâneas.

Para a maioria dos cristãos modernos, os aspectos intrincados da predestinação, a maneira exata da presença de Cristo na eucaristia, os argumentos a favor do batismo infantil ou contra ele são assuntos de sensível insignificância. Escondidas em tais questões controversas, contudo, encontram-se outras, ardentes, de vida e morte, questões sobre quem seja Deus, sobre como a revelação divina foi comunicada, sobre qual seja a igreja verdadeira.

Os quatro reformadores que focalizamos neste livro enfrentaram essas e muitas outras questões com uma

integridade e uma coragem explícita que não podemos somente admirar, mas também imitar, mesmo sem poder concordar com todas as suas respostas. Pedro de Blois, teólogo medieval que morreu quase 300 anos antes de Lutero nascer, expressou um sentimento de gratidão pelos escritores cristãos da antiguidade que também deveria caracterizar nossa maneira de ver os reformadores do século xvi: “Somos como anões sobre os ombros de gigantes; graças a eles, podemos ver além deles. Ocupando-nos com os tratados escritos pelos antigos, apoderamo-nos de seus pensamentos seletos, sepultados pelo tempo e pela negligência humana, e os soerguemos, por assim dizer, da morte para uma nova vida”.[20]

Todos que sõo beneficiados pelo que faço, fiquem certos que sou contra a venda ou troca de todo material disponibilizado por mim. Infelizmente depois de postar o material na Internet não tenho o poder de evitar que “ *alguns aproveitadores* **tirem vantagem do meu trabalho que é feito sem fins lucrativos e unicamente para edificação do povo de Deus. Criticas e agradecimentos**
para: *mazinhorodriguesQyahoo. com. br*

Att: Mazinho Rodrigues.

[1]

‘O tema da “idade de ouro” é assunto recorrente nos primeiros escritos de Erasmo. Compare sua exclamação no *Panegírico* escrito em 1504 para o

Arquiduque Filipe da Áustria: “Ó feliz época nossa, idade verdadeiramente áurea, quando [...] toda a colheita das virtudes daquela idade da inocência é renovada, restaurada à vida e floresce novamente!” (CWE 27, p. 48).

2

EE IV, n.° 1239.

3

William Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation* (Edimburgo: T. and T. Clark, 1866), p. 1.

4

H. Glockner, ed., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sãmtliche Werke,* (Stuttgart-Bad Constatt, 1956-1965), XI, p. 519. Quanto a Hegel como intérprete de Lutero, veja Gerhard Ebeling, “Luther and the Beginning of the Modern Age”, *in: Luther and the Dawn of the Modern Era,* Heiko A. Oberman, ed. (Leiden: E. J. Brill, 1974), pp. 11-39.

5

Gordon Rupp, “The Righteousness of God: Luther Studies” (Londres: Hodder and Stoughton, 1953), p. 20.

6

Werke, XI, p. 524.

7

’Leopold von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (Leipzig: Duncter and Humblot, 1873).

8

'Uma útil introdução à historiografia da Reforma encontra-se em Lewis W. Spitz, ed., *The Reformation: Basic Interpretations* (Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1962). *Cf.* também Hans J. Hillerbrand, *Men and Ideas in the Sixteenth Century* (Chicago: Rand McNally, 1969), pp. 1-8.

9

’’*Cf.* Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World* (Londres: Williams and Norgate, 1912). A produtiva dissertação de Holl, “Was verstand Luther unter Religion?” foi traduzida em *What Did Luther Understand by Religion?* James Luther Adams e Walter Bens, eds. e trads. (Filadélfia: Fortress Press, 1977). Veja também Holl, *The Cultural Significance of the Reformation* (Nova Iorque: Meridian, 1959).

10

H. A. Enno van Gelder, *The Two Reformations of the Sixteenth Century* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961). Podemos comparar a tese de Gelder à declaração mais contundente de Friedrich Nietzsche: “Se Lutero tivesse sido queimado, como Hus, o início do Iluminismo talvez teria ocorrido um pouco antes, e mais esplendidamente do que podemos agora imaginar”. *Nietzsches Werke* (Leipzig, 1899-1904), I, ii, pp. 224-225.

11

“William J. Bouwsma, “Renaissance and Reformation: An Essay in Their Affinities and Connections”, em Oberman, *op. cit.* pp. 127-149.

12

H. A. Oberman, “The Shape of Late Medieval Thought: The Birthpangs of the ModernEra”, *in: The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religions,* Charles Trinkhaus e H. A. Oberman, eds. (Leiden: E. J. Brill, 1974), pp. 3-25.

13

Um levantamento útil das tendências nos estudos da Reforma é Steven Ozment, ed., *Reformation Europe: A Guide to Research* (St. Louis: Center for Reformation Research, 1982). Uma boa amostra da moderna história social da Reforma é encontrada numa obra memorial dedicada a Harold J. Grimm: *Pietas et Societas: New Trends in Reformation Social History,* Kyle C. Sessions e Philip N. Bebb, eds. (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers, 1985).

14

Citado de G. F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience* (Oxford: Blackwell, 1946), p. 168.

15

John T. McNeill, "The Religious Initiative in Reformation History", *in: The Impact of the Church Upon Its Culture* Jerald C. Brauerm, ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1968), pp. 173-205.

16

'6Roland H. Bainton, *Early and Medieval Christianity* (Boston: Beacon Press, 1962), p. 164.

17

'''*Ibid*.

18

'8Albert Thibaudet, ed., *Essais de Michel de Montaigne* (Argenteuil, 1933), Bk. II, p. 389.

19

Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 1. A definição de Pelikan faz ecoar o artigo inicial

da Fórmula da Concórdia: “Cremos, confessamos e ensinamos que a única regra e norma, de acordo com a qual todos os dogmas e todos os doutores devem ser avaliados e julgados, não é outra senão os escritos proféticos e apostólicos tanto do Antigo quanto do Novo Testamento”. *Creeds of Christendom,* Philip Schaff, ed. (Nova Iorque: Harper and Bros., 1877), III, pp. 93-94. Para um relato mais completo da perspectiva sobre a teologia histórica que fundamenta este estudo, veja Timothy George, “Dogma Beyond Anathema: Historical Theology in the Service of the Church”, *in: Review and Expositor* 84 (1987).

20

PL 207, col. 290 AB (epístola 92): “Nos, quasi nani super gigantum humeros sumus, quorum beneficio longius, quam ipsi, speculamur, dum antiquorum tractatibus inhaerentes elegantiores eorum sententias, quas vetustas aboleverat, hominumve neglectus, quasi jam mortas in quamdam novitatem essentiae suscitamus”.

SEDENTOS POR DEUS

A Teologia e a Vida Espiritual na Baixa Idade Média

Uma Época de Ansiedade

A baixa Idade Média em geral é descrita sobretudo sob o aspecto do declínio, da desintegração e da decadência, uma interpretação que se reflete no título de um estudo clássico desse período, *The Waning of the Middle Ages [O Declínio da Idade Média],* de Johan Huizinga. Época de adversidade e instabilidade, os séculos xiv e xv tornaram-se terra de ninguém entre a síntese medieval do século xiri, com suas catedrais góticas e sumas escolásticas, e os grandes movimentos reformadores do século XVI.

De fato, longe de ser uma época de decadência vázia, os dois séculos anteriores à Reforma mostraram-se singularmente vitais em face de desafios e mudanças sem precedentes. Se proliferavam os desmandos ha igreja, o mesmo ocorria com os apelos pela reforma. Novas formas de piedade leiga; tratados devocionais no vernáculo, renovado interesse nas relíquias, nas peregrinações e nos santos, movimentos religiosos populares — os lollardos na Inglaterra, os hussitas na Boêmia, os valdenses e os franciscanos espirituais na Itália e na França — todos testificam uma espiritualidade firmemente arraigada e até frenética. De fato, vemos um sólido crescimento no poder e na profundidade dos sentimentos religiosos até a época da Reforma.

Isso não significa negar que a sociedade da baixa Idade Média também enfrentou intensas sublevações políticas,

econômicas e sociais, assim como religiosas. O parecer do poeta Eustache Deschamps expressa um sentimento geral de desânimo e melancolia: “Agora o mundo está covarde, decaído e fraco, velho, cobiçoso, com as línguas confusas/ vejo apenas fêmeas e machos estúpidos/ o fim

se aproxima, na verdade [...] tudo vai mal”.[1] De fato, essa sensação de mal-estar, essa expressão de que o tempo estava fora dos eixos, aliada à crescente onda das expectativas religiosas, produziu uma época de excepcional ansiedade.

Paul Tillich, em seu livro *The Courage to Be [A Coragem de Ser\,* esboçou a história da civilização ocidental sob o aspecto de três tipos de ansiedade.[2] O fim da antigüidade clássica foi marcado pela ansiedade ôntica, uma inquietação profunda com o destino e com a morte. Perto do fim da Idade Média, a ansiedade da culpa e da condenação predominou. Por sua vez, abriu caminho, no fim da Era Moderna, à ansiedade espiritual do vazio e da falta de sentido.

Embora não discordemos da tese de Tillich acerca da crise moral nas vésperas da Reforma, na realidade os três tipos de ansiedade estavam amplamente presentes. Morte, culpa e perda de sentido ressoam em marcante dissonância na literatura, na arte e na teologia desse período.

Esses três temas emergem vividamente na luta de Lutero por encontrar um Deus misericordioso. Amedrontado por uma tempestade e receando a morte iminente, Lutero fez o voto de tornar-se monge. Já no mosteiro, foi assaltado por uma esmagadora sensação de culpa. Mais terríveis eram os ataques de medo e desespero, as *Anfechtungen,* como

Lutero os chamava, quando ele vacilou e quase sofreu um colapso.

Mesmo sendo a peleja de Lutero algo pessoal, ela é a epitome dos medos e das esperanças de sua época. Era, poderíamos dizer, simplesmente como todos os outros, talvez apenas algo mais. Além disso, sua doutrina da justificação e sua teologia da igreja, que se desenvolveu a partir dela, falaram poderosamente às concepções principais de seu tempo. Nesse aspecto, a teologia dos reformadores foi uma resposta específica à ansiedade especial da época.

Um desassossego mórbido com o sofrimento e a morte impregnou a Europa na baixa Idade Média. Na raiz dessa experiência, estavam os fenômenos geminados da fome e da peste. No início do século xiv, a crise agrária era tão intensa, que alguns recorreram ao canibalismo: em 1319, noticiou-se que cadáveres de criminosos eram tirados das forcas e comidos pelos pobres na Polônia e na Silésia.[3] Acrescente-se a tal catástrofe a destruição provocada pela peste bubônica,

ou peste negra, que atingiu o ápice na Inglaterra por volta de 1349 e arrasou pelo menos um terço da população de toda a Europa. Os episódios da peste repetiram-se até o século XVI, quando uma nova peste, a síftlis, foi trazida do Novo Mundo pelos marinheiros de Cristóvão Colombo.[4] Além desses desastres “naturais”, a invenção do canhão de pólvora transformou a guerra numa nova selvageria.[5]

A visão da morte manifestava-se nos sermões e nas xilogravuras, assim como na pintura e na escultura daqueles tempos. As sepulturas eram freqüentemente adornadas com imagens de cadáveres nus,

com bocas escancaradas, punhos cerrados e entranhas devoradas por vermes. Uma das mais populares representações pictóricas foi a “dança da morte”. A morte, na forma de esqueleto, aparecia como uma figura dançante tragando suas vítimas. Ninguém podia escapar de suas mãos — nem o rico mercador, nem o corpulento monge, nem o pobre camponês. Em geral, uma ampulheta era colocada num canto do quadro, a fim de lembrar a quem o contemplasse que a vida estava passando rapidamente.

A certeza da morte era tema usual para os pregadores também. Ricardo de Paris, um frade franciscano, pregou certa vez durante dez dias consecutivos, sete horas por dia, sobre o tópico das últimas quatro coisas: a morte, o juízo, o céu, o inferno. Ele entregou seus sermões, bastante adequadamente, no Cemitério dos Santos Inocentes, o mais popular de Paris. Não menos insólito, foi João Capistrano, de sua época, que levou uma caveira para o púlpito e advertiu sua congregação: “Olhem e vejam o que resta de tudo aquilo que uma vez lhes deu prazer, ou que outrora levou-os a pecar. Os vermes comeram tudo”.[6]

Teodoro Beza, que sucedeu João Calvino como reformador de Genebra, relembra que uma grave doença e o medo da morte ocasionaram sua conversão à religião reformada.

Ele se aproximou de mim mediante uma doença tão grave que me desesperei. Vendo seu terrível julgamento sobre mim, não conseguia pensar no que fazer com minha vida infeliz. Finalmente, depois de um sofrimento interminável de corpo e alma, Deus mostrou misericórdia por seu desgraçado servo perdido e consolou-me de modo que eu não podia duvidar de seu amor. Com milhares de lágrimas, renunciei ao antigo eu, implorei seu perdão, renovei meu

juramento de servir sua verdadeira igreja e, em suma, dei-me inteiramente a ele. Assim, a visão da morte a ameaçar

minha alma fez surgir em mim o desejo de uma vida verdadeira e eterna. Assim,

a doença foi para mim o começo da verdadeira saúde.[7]

De fato, a morte era uma realidade sempre presente para homens e mulheres na véspera da Reforma. A íntima relação entre morte e culpa é percebida nesta declaração de Calvino: “De onde vem a morte, senão da ira de Deus contra o pecado? Daí surge o estado de servidão ao longo de toda a vida, que é a ansiedade constante na qual as almas infelizes estão aprisionadas”.[8] A ansiedade moral, que Tillich entendeu ser o tema dominante da época, surgiu do fato de que a morte implicava julgamento, e o julgamento colocava o pecador face a face com um Deus santo e irado. A amostra mais terrível dessa situação é vista na cena freqüentemente retratada do leito de morte, onde anjos e demônios lutam igualmente pela posse da alma do moribundo.

Houve diversas tentativas de aliviar a culpa que pesava tão fortemente na alma das pessoas. A mais radical de todas eram as várias companhias de flagelantes, ascetas rigorosos que viajavam de cidade em cidade, açoitando-se publicamente com chicotes de couro, na esperança de expiar pecados seus e da sociedade.[9] A maioria dos pecadores preferia os meios mais usuais de perdão: os sacramentos e os auxílios parassacramentais autorizados pela igreja. Indulgências, peregrinações, relíquias, veneração dos santos, o rosário, dias de festa, adoração da hóstia consagrada, a repetida reza do “pai-nosso” — tudo isso era parte de um sistema de penitências mediante o

qual assegurava-se uma maneira apropriada de estar perante Deus.[10] Se o pecador tivesse como pagar, ele poderia reservar uma doação para que se rezassem missas a seu favor após sua morte. O Imperador Carlos v deixou uma provisão para 30 000 dessas missas, ao passo que Henrique viu da Inglaterra, que quis ter certeza em dobro, exigiu que fossem rezadas missas

por ele “enquanto durasse o mundo”.[11]

Em nenhum outro lugar era mais evidente o caráter opressivo dos deveres da vida religiosa da baixa Idade Média do que nos manuais de confissão e nos catecismos para leigos, que se imprimiram em abundância nas recém-inventadas prensas tipográficas. Steven Ozment, em sua análise desses documentos, mostra que a confissão, longe de transmitir um sentimento de perdão, apenas reforçava um já maciço peso de culpa.[12]

Uma criança estava capacitada para a confissão já com a idade de sete anos, o reconhecimento medieval da “idade da responsabilidade”. Ela apresentava-se ao padre, recitava o pai-nosso e o credo e depois respondia às perguntas do sacerdote. As perguntas eram preparadas para mostrar à criança as várias maneiras pelas quais poderia ter transgredido os dez mandamentos. Poderiam perguntar-lhe, por exemplo:

Você acredita em magia? Ama mais a seus pais do que a Deus? Você alguma vez não ajoelhou com os dois joelhos, ou não tirou seu chapéu durante a comunhão? — Esses são pecados contra o primeiro mandamento.

Você cortou madeira, fez alçapões para passarinhos, fugiu da missa ou dos sermões, ou dançou num domingo ou em

dias santos? — Esses são pecados contra o terceiro mandamento.

Você jogou bolas de neve ou pedras nas pessoas? Foi cruel com galinhas ou patos? Você matou o imperador com um machado duplo? [Uma pergunta capciosa para ver se a criança estava prestando atenção!] — Esses são pecados contra o quinto mandamento.[13] [14]

Semelhantemente, para os adultos penitentes, as perguntas eram formuladas a fim de provocar introspecção, meticulosidade e uma sensação de não atingir uma confissão completa: "Você questionou o poder e a bondade de Deus ao perder um jogo? Resmungou contra Deus por causa de mau tempo, doença, pobreza, a morte de uma criança ou de um amigo? Vestiu-se de maneira orgulhosa, cantou e dançou sensualmente, cometeu adultério, flertou com mulheres, ou trocou olhares adulterinos na igreja ou enquanto passeava no domingo? Você é uma mulher que abortou artificialmente uma criança, ou matou uma criança recém-nascida e não-batizada? Abortou por excesso de trabalho, diversão ou atividade sexual? Roubou peregrinos no caminho para Roma? Pensou em cometer adultério? Sodomia?

Incesto?".[14]

A pressão para se purificar de todo pecado, incluindo-se os motivos interiores e, às vezes, irreconhecíveis, colocava um peso insuportável sobre o penitente. Depois de tal confissão ser feita, ainda era preciso realizar obras de reparação, antes que a absolvição pudesse ser solicitada. Daí o ativismo febril da religião no fim da Idade Média: a construção de novas igrejas, o comércio de indulgências, o esforço incessante para obter méritos.[15]

Além de tudo isso, claro, assomava o espectro do purgatório e do inferno, cujos tormentos eram retratados em detalhes aterradores na arte, na escultura e na pregação daqueles dias. Jean Gerson, importante reformador do início do século xv, descreveu a índole religiosa de sua época como *imaginatio melancholia,* "uma imaginação melancólica".[16] Exemplo dessa imaginação é a vivida descrição feita por *Sir* Thomas More acerca dos horrores do purgatório. Em seu *Suplication of Souls [Súplica das Almas*] (1529), More colocou as seguintes palavras na boca de um morto atormentado:

Se tendes pena dos cegos, não há ninguém tão cego quanto nós, que estamos aqui na escuridão, salvo as visões desagradáveis e repugnantes, até que venha algum conforto. Se tendes pena dos aleijados, ninguém é tão aleijado quanto nós, que não podemos colocar um pé para fora do fogo, nem temos as mãos livres para proteger nosso rosto das chamas. Finalmente, se tendes pena de qualquer homem em sofrimento, nunca conhecestes sofrimento comparável ao nosso, cujo fogo é muito mais ardente que o de qualquer outro lugar na terra e mais quente do que pareceria uma labareda pintada numa parede. Se já ficastes doentes, pensastes como a noite era longa e ansiastes pela manhã, quando cada hora parecia durar mais que cinco, pensai então que longa noite nós, almas tolas, padecemos, em insônia, sem descanso, queimando e torrando no fogo por uma longa noite de muitos dias, de muitas semanas, de muitos anos juntos. [...] Vós tendes vossos médicos, que às vezes vos curam e confortam; nenhum médico poderia ajudar em nosso sofrimento, nem emplastro algum aplacaria nossa febre. Vossos guardas vos fazem bem e vos deixam em conforto; nossos guardas são aqueles de quem Deus vos guarda

— cruéis, espíritos malditos, ofensivos, invejosos e odiosos, inimigos aversivos e atormentadores maliciosos, cuja companhia é mais horrível e atroz para nós do que o sofrimento em si: e o tormento intolerável que nos infligem, por meio do que, de

todas as maneiras, não cessam jamais de nos despedaçar.[17]

Se o purgatório era tão ruim, quão incomparavelmente pior o inferno haveria de ser? Um catecismo ilustrado mostrava os habitantes do inferno consumindo as próprias entranhas, e adicionava o seguinte comentário: "O sofrimento causado por uma fagulha do fogo do inferno é ainda maior do que aquele provocado por mij j * anos de trabalho de parto".[18] Um dos portais de igreja na catedral de Mogúncia descreve o juízo final: Cristo, o Juiz, está no topo, os redimidos estão sendo levados por anjos para o Paraíso, enquanto os amaldiçoados, com rostos contorcidos, estão sendo transportados acorrentados por demônios até o inferno. Esse tema, comum a todas as principais igrejas da Europa, refletia o etos medieval de um Deus de ira e juízo, diante de cuja ira os homens culpados poderiam apenas estremecer.

Os temas da morte e da culpa estão relacionados ao que era talvez a ansiedade dominante na sociedade da baixa Idade Média, uma crise de sentido. Em todas as áreas da vida, as antigas fronteiras estáticas vinham sendo transgredidas. As viagens de Colombo, Vespúcio e Magalhães despedaçaram a antiga geografia e ampliaram imensamente a esfera de influência européia. O mote medieval para Gibraltar — *ne plus ultra* — tornou-se simplesmente *plus ultra* —- mais além. Ao mesmo tempo, os cálculos de Copérnico, mais tarde confirmados pelas observações de Galileu e Kepler, estenderam amplamente

as fronteiras do universo removendo a terra — e a humanidade — do centro da realidade criada.[19] As fronteiras políticas entre as nações estavam literalmente prontas para ser capturadas, como indicam a Guerra dos Cem Anos, entre Inglaterra e França, e a incursão de Carlos vm à Itália (1494). Do outro lado da escala social, os camponeses lutavam por livrar-se das correntes do feudalismo mediante protestos e súplicas, quando possível, e mediante revoltas sanguinárias, quando necessário.

Todas essas situações levantaram questões novas e radicais para a cultura da baixa Idade Média. A cosmovisão de um universo ordenado, organizado num sistema fixo de hierarquias celestiais, perfeitamente refletido numa sociedade harmoniosa na terra, tornou-se cada vez menos sustentável. Shakespeare, escrevendo no rumo desses desdobramentos, mas ainda usando imagens pré-

copernicanas, expressa a sensação daquela época:

... mas quando os planetas

Em maligna mistura de desordem extraviam-se,

Que pestes e que portentos! que rebeliões!

Que bramido do mar! tremor de terra!

Comoção dos ventos! medos, mudanças, horrores,

Desviam e estalam, despedaçam-se

A unidade e o calmo casamento dos estados

Em sua fixidez. Oh, quando as hierarquias se abalam,

Degraus de todos os altos desígnios,

O empreendimento adoece.[20]

A dilapidação cósmica, com seu sucedâneo na terra, a inquietação social e religiosa, responde, em parte, pela obsessão dominante pelo mundo estranho do oculto, nas vésperas da Reforma. Em 1484, o Papa Inocêncio vm expediu sua bula *Summis Desiderantes*, que autorizava dois inquisidores dominicanos a empreender o extermínio sistemático da bruxaria. Por sua vez, eles produziram o infame livro *Malleus Maleficarum,* ou "Martelo das Bruxas", um texto oficial contendo instruções precisas sobre investigação e condenação de bruxaria. Na histeria da feitiçaria que se seguiu, milhares de mulheres pobres, velhas e desprotegidas (porque solteiras) foram sujeitadas a torturas inomináveis. Ao todo, por volta der 30 000 execuções por feitiçaria aconteceram até o fim do século xvi.[21] As bruxas eram acusadas de todos os tipos de calamidade: tempestades, seca, morte de animais da fazenda, impotência sexual. Da mesma forma, a conexão entre feitiçaria e heresia em geral era aceita. Portanto, não é de surpreender que os detratores católicos de Lutero fizessem circular o inescrupuloso boato de que ele havia nascido da ilícita união entre sua mãe (uma bruxa!) e um incubo.[22]

Vimos que, longe de ser um período de declínio, a baixa Idade Média estava viva, repleta de todos os tipos de vitalidades espirituais. Conforme Lucien Febvre a descreveu, era uma época de "imenso apetite pelo divino".[23] A sede de Deus / às vezes era refletida em padrões bizarros de espiritualidade: zurrar na missa em^ homenagem ao jumento que Maria montou, tatuar o nome de Jesus no peito, sobre o coração, venerar hóstias

sangrentas. Mais freqüentemente, seguia os conhecidos caminhos da espiritualidade comum. Em cada caso, porém, era considerada por muitos uma espiritualidade profundamente insatisfatória. O moralismo nervoso e as tentativas incessantes de aplacar um Deus sublime e irado serviram para agravar as ansiedades fundamentais de morte, culpa e perda de sentido. A maior realização da Reforma foi ter sido capaz de redefinir essas ansiedades sob o aspecto de novas certezas, ou melhor, ylhas certezas redescohsrtas. O mal-estar espiritual da baixa Idade Média não foi a causa da Reforma, mas certamente constituiu seu pré-requisito.

Dissemos muito pouco sobre as famigeradas contravenções da igreja pré-reformada: simonia, nepotismo, mau uso dos benefícios, concubinato.clerical, *etc.* Todos os reformadores, quer católicos, quer protestantes, quer radicais, opuseram-se de maneira extrema a essas práticas. Entretanto, alguns entre eles também perceberam que era necessário haver algo mais do que um pôr a casa em ordem. Não seria de nenhuma utilidade varrer as teias de aranha se os alicerces estavam podres. O que se precisava era de uma nova definição da igreja, baseada numa compreensão renovada do evangelho.

A Busca pela Verdadeira Igreja

Intimamente relacionada com a ansiedade que marcou todos os aspectos da vida na baixa Idade Média estava uma crise de confiança na identidade e na autoridade da igreja. Ao contrário das doutrinas da trindade e da cristologia, que foram objeto de definições conciliares oficiais na igreja primitiva, a doutrina da igreja nunca recebeu tal *condição* dogmática. Nem Pedro Lombardo, em seu *Livro de Sentenças,* nem Tomás de Aquino, em sua *Summa*

Theologica, tiveram um local à parte para a igreja em suas teologias sistemáticas. Entretanto, do século XIV em diante, numerosos tratados apresentavam o título *De Ecclesia*. Essa explosão de interesse pela eclesiologia coincidiu com grandes mudanças institucionais, tanto dentro da Igreja quanto em relação às crises sociais e políticas de que já tratamos.

A Reforma é sempre retratada como tendo abalado a unidade da igreja

medieval, legando ao mundo moderno o legado de uma cristandade dividida. Quando olhamos mais de perto os séculos anteriores à reforma, porém, descobrimos uma pluralidade de formas e doutrinas eclesiais. Os reformadores protestantes, como veremos, também divergiam entre si a respeito da natureza e da função da igreja e de seu ministério. A reforma do século **xvi,** portanto, foi uma continuação da busca pela igreja verdadeira que havia começado muito antes que Lutero, Calvino ou os padres de Trento entrassem na lista.[24] Examinemos brevemente cinco modelos conflitantes da igreja na baixa Idade Média.

O Curialismo

Nos tempos medievais, a *Curia Romana* referia-se à corte papal, incluindo-se todos os oficiais e funcionários que assistiam o papa em seu governo da igreja. O curialismo, portanto, era uma teoria de governo eclesiástico que investia de suprema autoridade, tanto temporal quanto espiritual, as mãos do papado.

A Igreja de Roma, com sua dupla filiação apostólica (tanto Pedro quanto Paulo foram martirizados em Roma), logo

reivindicou um tipo de hegemonia espiritual. As raízes da soberania papal, entretanto, remontam à conversão de Constantino e à subseqüente “cristianização” do Império Romano.[25] Esse evento, conjugado às invasões bárbaras do v século, deixaram o bispo de Roma numa posição politicamente estratégica. A relação entre as esferas temporal e espiritual — geralmente citadas como “as duas espadas” (Lc 22.38) — recebeu uma formulação clássica do Papa Gelásio I, que, numa carta de 494 ao Imperador Anastácio, declarou:

Duas coisas há, augusto imperador, pelas quais esse mundo é dirigido: a autoridade sagrada *[auctoritas]* do sacerdócio e o poder real *potestas].* Dessas, a responsabilidade dos sacerdotes tem maior peso. [...] E, se os corações dos cristãos devem-se submeter a todos os sacerdotes em geral [...] quão maior consentimento deve ser dado ao bispo daquela sé, o qual o Altíssimo deseja que seja preeminente

sobre todos os sacerdotes e a quem a devoção da igreja sempre tem honrado.[26]

Mesmo tendo sido o poder papal significativamente reduzido no feudalismo, o princípio gelasiano foi reafirmado com muita força na alta Idade Média. Os pronunciamentos de três papas em particular constituem a mais alta marca das exigências papais à preeminência secular. O Papa Gregório vil, no clímax da controvérsia das investiduras em 1075, lançou seu famoso *Dictatus Papae,* uma lista de 27 afirmações sobre o poder papal. Ele reivindicava, por exemplo, que o papa “é o único que deveria ter os pés beijados por todos os príncipes”, que o papa podia depor imperadores, convocar sínodos e absolver os súditos das obrigações feudais. Mais ainda, ele insistia que “a Igreja Romana nunca errou, nem

nunca, pelo testemunho das Escrituras, errará por toda a eternidade".[27] O papa que esteve mais perto de colocar em prática os "Ditames" de Gregório foi Inocêncio HI (1198-1216), que reinou sobre um vasto império. Ele acreditava que, na hierarquia do ser, o papa ocupava uma posição intermediária entre o divino e o humano — "inferior a Deus, porém superior ao homem". Ele comparava-se à "luz maior" que Deus colocara no firmamento da igreja universal, em face da qual todas as outras autoridades *(i.e.*, o Imperador) não passavam de pálidos reflexos.[28] Baseado na obra de seus predecessores, o Papa Bonifácio vm anunciou as mais extravagantes alegações da soberania papal em sua bula *Unam Sanctam* (1302). Como houve uma única arca, guiada por apenas um timoneiro, assim também havia "uma única santa, católica e apostólica igreja", presidida por um supremo poder espiritual, o papa, que podia ser julgado apenas por Deus, não pelos homens. Dessa forma, ele ! concluiu: "Declaramos, estabelecemos, definimos e pronunciamos que, para a *Y* salvação, é necessário que toda criatura humana esteja sujeita ao Pontífice Romano".[29]

O pontificado de Bonifácio marcou o fim de uma etapa e o início de outra na história do papado. Sua morte foi seguida pelos 70 anos de exílio do papado em Avinhão, o chamado Cativeiro Babilônico (1309-1377), e pela chocante confusão do Grande Cisma Ocidental (1378-1417), quando, durante algum tempo, dois e, mais tarde, três papas alegaram simultaneamente ser o cabeça supremo da igreja. A ineficácia dos esforços de Bonifácio por empunhar as espadas tanto do poder espiritual quanto do temporal foi reconhecida por muitos de sua época. Assim, Dante, que colocou Bonifácio num dos mais baixos círculos do inferno,

junto com mais dois papas simoníacos, descreve as conseqüências da posição curialista: “...

visto que a igreja procurou ser dois governos ao mesmo tempo, ela está afundando muito, conspurcando tanto seu poder quanto seu ministério”.[30]

O Conciliarismo

No início do século xv, a demanda por uma *reformatio in capite et in membris* — reforma na cabeça e nos membros — ecoou por toda a Europa. Conforme um teólogo contemporâneo expressou:

O mundo todo, o clero, todos os cristãos, sabem que uma reforma da igreja é tanto necessária quanto oportuna. O céu e os elementos a exigem. Está sendo requerida pelo sacrifício do sangue precioso que sobe aos céus. As próprias pedras logo serão constrangidas a se unir a essas vozes.[31]

O espectro do corpo de Cristo dividido em obediência a três papas, cada um proferindo anátemas e interditos aos outros dois, tornou urgente o apelo por uma reforma. Dessa crise, surgiu a visão conciliar da igreja, que afirmava a superioridade dos concílios ecumênicos sobre o papa no governo e na reforma da igreja.

No âmago da teoria conciliar, havia a distinção fundamental entre a igreja universal (representativamente composta num concilio geral) e a Igreja Romana (consistindo no papa e nos cardeais).[32] Na lei canônica já se apresentara um escape à doutrina de que o papa estava acima do julgamento humano na oração — *nisi deprehendatur a fide devius,* “a menos que se desvie da

fé”.[33] Esse desvio era interpretado não apenas como heresia manifesta, mas também como atos que ameaçassem a integridade da igreja.

A pergunta ainda persistia: no caso de um cisma múltiplo, quem estaria qualificado para manter os papas responsáveis? Guilherme de Occam declarou que qualquer cristão, mesmo uma mulher, poderia conclamar um concilio geral num momento de emergência. Depois de várias tentativas malsucedidas de resolver a crise *(e.g.*, por renúncia forçada e negociação), o Concilio de Constança, convocado pelo Imperador Sigismundo, reuniu-se em 1414. Os três papas foram

destituídos. Um novo papa, Martinho V, foi eleito, e o Grande Cisma Ocidental foi sanado. O papado fora salvo — pelo concilio!

A teoria conciliar, conforme apresentada por pensadores comojgjgrre d’Aill̲y (m. 1420), Jean Gerson (m. 1429) e Dietrich de Niem (m. 1418), não visava a abolir o papado, mas relegá-lo ao papel que lhe eraprópriodentro da igreja como um todo. Eles declaravam de fato que a *plenitudo potestatis,* “a plenitude de poder”, residia somente em Deus, não em qualquer indivíduo, nem mesmo no papa. Os conciliaristas advogavam um papa, uma igreja indivisível e um programa de reforma moral com base no exemplo da igreja primitiva. Tal programa, se tivesse sido executado, teria reduzido em muito a imensa riqueza da cúria, eliminando muitas fontes de sua renda: isenções, desobrigações, benefícios, indulgências plenárias e assim por diante. O fracasso do movimento conciliar contribuiu em parte para o sucesso da revolta protestante contra Roma, como também os contínuos pedidos por reforma dos muitos que permaneceram fiéis a Roma.

Mesmo tendo o Concilio de Constança aprovado dois decretos, o *Sacrosancta* (1415), afirmando a supremacia conciliar, e o *Frequens* (1417), ordenando que futuros concílios fossem convocados em intervalos regulares, o final do século XV assistiu ao ressurgimento da monarquia papal e à extinção do movimento conciliar. O dobre fúnebre do conciliarismo pode ser ouvido na bula papal *Execrabilis,* promulgada pelo Papa Pio II, em 1460.

> Um abuso horrível, nunca ouvido em tempos antigos, brotou em nossa época. Alguns homens, imbuídos de espírito de rebelião [...], acreditam poder apelar do Papa, vigário de Jesus Cristo [...], para um futuro concilio. [...] Desejosos, portanto, de banir esse veneno mortal da igreja de Cristo [...] condenamos os apelos desse tipo, rejeitamo-los como errôneos e abomináveis e declaramo-los completamente nulos e inúteis.[34]

O decreto ainda advertia que qualquer um que tentasse burlar essa ordem seria imediata e irrevogavelmente excomungado. *Execrabilis* praticamente anulou tanto o *Sacrosancta* quanto o *Frequens,* pondo fim à era da reforma conciliar. Doravante, a reforma — dentro da igreja — só poderia ser instaurada pelo papa.

Wycliffe e Hus

Além de dar fim ao Grande Cisma, o Concilio de Constança também declarou heréticos os ensinos do teólogo inglês João Wycliffe (m. 1384) e ordenou que seus ossos fossem exumados da terra e queimados. Depois, voltaram-se para condenar à morte na fogueira o expoente principal das concepções de Wycliffe, o reformador boêmio João Hus (m. 1415). Tanto Wycliffe, “a Estrela d’Alva da Reforma”, quanto Hus são freqüentemente referidos como precursores da Reforma. De fato, o tratado de Hus, *De Ecclesia,* teve um papel importante na ruptura posterior

de Lutero com o papado. Em certo momento, Lutero foi forçado a confessar: “Somos todos hussitas agora”.[35] Mais tarde, ele percebeu que sua afinidade com Wycliffe e Hus era apenas provisória; nenhum deles se aproximou de sua compreensão radical da justificação somente pela fé.[36] Entretanto, suas próprias eclesiologias radicais contribuíram significativamente para o desenvolvimento da doutrina de Lutero acerca da igreja.

Wycliffe, a quem Gordon Rupp conferiu o título de “o Kierkegaard da baixa Idade Média”, levantou um causticante ataque contra a cristandade de seus dias. Ele denunciou os sacerdotes de “ladrões [...] raposas malignas [...] glutões [...] demônios [...] macacos” e os curas de “rebentos estranhos, não arraigados à vinha da igreja”. O papa era “o vigário principal do demônio”, e os mosteiros, “antros de ladrões, ninhos de serpentes, lares de demônios vivos”.[37]

O estridente anticlericalismo de Wycliffe surgiu de sua definição da igreja como o corpo predestinado dos eleitos. Mais tarde, Hus fez ecoar a idéia de Wycliffe: “A unidade da Igreja Católica reside no vínculo da predestinação, visto que cada um de seus membros está unido ao outro pela predestinação, e na meta da bênção, visto que todos os seus filhos estão, no fundo, unidos em bênção”.[38] A igreja universal não era, conforme os conciliaristas haviam sustentado, a congregação dos fiéis espalhados pela terra, mas sim o grupo dos eleitos estendidos através do tempo. A igreja na terra, a igreja visível, não podia ser identificada com a verdadeira igreja, já que contava entre seus membros os réprobos — os “previstos” (*praesciti*), como Wycliffe os chamava — e também os redimidos.

Wycliffe dividiu a igreja em três partes: a igreja triunfante (incluindo-se os anjos) no céu, a igreja militante na terra e a igreja adormecida no purgatório.[39] Como a igreja militante continha tanto trigo quanto joio e como ninguém podia saber ao certo, nesta vida, quem era quem, nem a afiliação à igreja institucional, nem a posse de qualquer cargo clerical garantia que alguém passasse a ser membro da igreja invisível, cujo "abade-chefe" é Cristo. Portanto, era possível estar *na* igreja sem ser *da* igreja. Wycliffe aplicava esse conceito diretamente ao papado: mesmo os papas podiam estar entre os réprobos, e nesse caso não deveriam ser obedecidos.[40] Quase no fim de sua vida, Wycliffe repudiou o sistema papal como um todo e exigiu sua abolição.

Se a correlação que Wycliffe fazia entre a predestinação e a eclesiologia mostrou-se uma desmoralização para a supremacia papal na Inglaterra, ela ateou um movimento reformista na Boêmia, com o ímpeto do martírio de Hus. Hus não repetia simplesmente a doutrina de Wycliffe, mas permanecia na tradição dos reformadores checos que sublinhavam a pregação, o estudo das Escrituras e a eliminação dos abusos clericais. Ele não ensinava, como Wycliffe era acusado de fazer, que os sacramentos administrados por um sacerdote pecaminoso não tinham eficácia. Insistia, entretanto, que os sacerdotes e os papas perversos — presumivelmente entre os *praesciti,* com base no princípio de "pelos frutos os conhecereis" — não deveriam ser obedecidos. A propósito do cargo de papa, ele escreveu: "A autoridade de Pedro permanece no papa, desde que ele não se afaste da lei do Senhor Jesus Cristo".[41] O princípio da discriminação moral serviu para cortar tanto as pretensões papais quanto os privilégios clericais. O que Hus pedia não era a abolição da igreja

institucional, nem ainda a separação entre o sagrado e o impuro (conforme creram os hussitas posteriores), mas a reforma da igreja baseada no exemplo de Cristo e na simplicidade apostólica.

Tanto Wycliffe quanto Hus foram reformadores essencialmente morais, tendo usado o conceito de predestinação para minar as reivindicações eclesiásticas de uma hierarquia corrupta. O apelo deles à igreja invisível, como também sua avaliação das Escrituras como norma superior de doutrina, proporcionaram uma alternativa crítica para o curialismo e para o conciliarismo. Eles legaram aos reformadores do

século XVI a tensão não-resolvida entre um moralismo rígido e a verdadeira igreja dos eleitos.

Os Franciscanos Espirituais

Uma das maiores forças dissidentes da baixa Idade Média foi o ramo radical da ordem franciscana, os espirituais, como se autodenominavam, opondo-se aos conventuais transigentes. O poder de seus apelos brotou de duas fontes: o ideal de Francisco da pobreza absoluta e a filosofia da história apresentada por (Joaquim Fiore (m. 1202), que eles aplicaram à sua própria ordem e época. Combinados, esses elementos resultaram numa crítica explosiva à igreja da época.

Joaquim dividiu a história em três eras, associadas respectivamente ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. O alvorecer da Terceira Era seria anunciada pelo aparecimento de uma nova ordem de homens espirituais descalços, que se oporiam à falsa hierarquia da igreja e prepariam o caminho para um milênio de paz

que se estenderia até o juízo final. Os franciscanos espirituais, exacerbados por suas lutas com o papado, que se aliava aos conventuais na discussão sobre a pobreza / absoluta, identificaram-se como essa nova ordem. Eles não hesitaram em chamar^ aos papas que se opuseram a eles, Bonifácio **VIII** e João **XXII** em particular, de anticristos. De sua parte, a igreja foi rápida em sua reação contra os espirituais.

"A pobreza é grandiosa", disse o Papa João, "mas a integridade é mais grandiosa, e a obediência, o bem maior".[42] Em 1318, quatro espirituais foram julgados pela Inquisição e queimados vivos em Marselha. Por serem um movimento de protesto dentro da igreja, os espirituais foram irremediavelmente esmagados. A influência deles continuou em vários grupos sectários no sul da França e da Itália.

A história dos espirituais é cercada de ironia. Francisco, que desejava consertar a igreja, deu à luz um movimento que, sendo fiel a seu ideal, desintegrou-a gravemente. Dessa forma, "o conceito de Cristo como homem tornou-se o mais poderoso desafio a uma igreja divina".[43] Outra ironia é que Pedro João Oliva, um dos primeiros líderes dos franciscanos espirituais, asseverava que certos decretos papais que *defendiam* a doutrina de pobreza dos espirituais (principalmente a bula *Exiit qui seminat,* 1279) eram inerrantes e infalíveis! Esse argumento era dirigido precisamente contra as tentativas *papais* posteriores de evitar o ensino anterior. Assim, como Brian Tierney demonstrou, a doutrina da infalibilidade papal, arma tão mortal no arsenal do curalismo passado, foi originariamente um esforço para controlar os excessos da hierarquia papal.

Da mesma forma que Wycliffe e Hus opuseram-se à igreja empírica de sua

época com o conceito de uma igreja invisível dos eleitos, assim também os franciscanos espirituais ofereceram o ideal da igreja do futuro, a igreja da vindoura Terceira Era do Espírito, da qual eles eram pioneiros. No final da Idade Média, a intensidade das expectativas e dos cálculos escatológicos aumentou. Essa "busca do milênio" continuou até a Reforma, especialmente entre os reformadores radicais que, a esse respeito, eram (herdeiros do legado de Joaquim e dos franciscanos espirituais.

Os Valdenses

Enquanto os espirituais esperavam ansiosamente a igreja da nova era vindoura, os valdenses, destituídos de fervor apocalíptico, voltaram em busca da *ecclesia primitiva,* modelando suas congregações pela simplicidade da igreja primitiva. Os valdenses remontavam sua origem a um Valdès ou Valdo (mais tarde chamado "Pedro", para mostrar seu vínculo com o apóstolo Pedro), que abandonou sua carreira de rico mercador por uma vida de pregador mendicante.[44] Os "Pobres de Lião", como eram chamados os primeiros adeptos, logo conquistaram ampla aceitação entre as classes mais baixas. O movimento espalhou-se rapidamente pela maior parte da Europa: da França e da Itália para a Suíça, para a Alemanha e até para a Boêmia, onde houve uma curiosa mistura de conceitos valdenses e hussitas. Por se haverem despojado dos bens terrenos, a exemplo do próprio Cristo, os valdenses eram às vezes chamados de *nudi nudum Christum sequentes,* os nus seguidores de um Cristo nu.[45]

A visão dos valdenses acerca da igreja era caracterizada por uma tendência fortemente perfeccionista e uma predisposição anti-sacerdotal. Eles acreditavam que a Igreja Romana havia perdido toda sua autoridade espiritual quando o Papa Silvestre i, no século IV, recebeu por dádiva uma propriedade e poder terreno do Imperador Constantino.[46] Apenas os sacerdotes valdenses, conhecidos por *perfecti,* poderiam ouvir uma confissão ou dar absolvição, já que somente eles eram limpos de pecado. Os valdenses, portanto, muito mais do que Wycliffe ou Hus, ligavam a eficácia dos sacramentos à qualidade moral dos sacerdotes. Nesse

sentido, eles representam um ressurgimento do princípio donatista contra o qual Agostinho havia lutado. Seu anti-sacerdotalismo levou-os a eliminar de sua adoração vários rituais comuns à Igreja Romana. Dias santos, dias de festa, relíquias, peregrinações, indulgências e até a crença no purgatório — tudo isso foi varrido por se tratar de excrescências maléficas da falsa igreja.

Os valdenses tiveram condições de sobreviver às freqüentes perseguições por causa de seu modelo separatista de igreja e devido à sua prática de culto clandestino. A afinidade manifesta que tinham com o movimento protestante tornou-os os candidatos principais à conversão. De fato, na Reforma, muitos dos valdenses uniram-se à Igreja Reformada sem perder a própria identidade.[47] Eles continuaram a florescer como a *Chiesa Evangélica Valdese* até hoje.

1

'Citado em Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, p. 36.

2

Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1952), pp. 57-63. *Cf* também a abordagem de Tillich acerca da baixa Idade Média, em seu *A History of Christian Thought*, CarlE. Braaten, ed. (Nova Iorque: Simon and Schuster, 1967), pp. 227-233. Outros eruditos também aplicaram a categoria da ansiedade a esse período. Veja em especial o discernente artigo de William J. Bouwsma, "Anxiety and the Formation of Early Modem Culture", *in: After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*, Barbara C. Malament, ed. (Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1980), pp. 215-246.

3

Robert E. Lemer, *The Age of Adversity: The Fourteenth Century* (Ithaca, N. I.: Cornell University Press, 1968), pp. 10-11.

4

Joseph Lortz, *How the Reformation Came* (Nova Iorque: Herder and Herder, 1964), p. 6.

5

Quanto à importância dessa invenção, veja J. R. Hale, "Gunpowder and the Renaissance: An Essay in the History of Ideas", *From the Renaissance to the Counter-Reformation: Essays in Honor of Garrett Mattingly,* Charles H. Carter, ed. (Nova Iorque: Random House, 1965), pp. 13-44; Lynn T. White, Jr., "Tools and Civilization", *Perspectives in Defense Management* 24 (1975-1976), pp. 33-42.

6

Michael Seidlmayer, *Currents of Medieval Thought* (Oxford: Blackwell, 1960), p. 126; *cf.* também Huizinga, pp. 138-151.

7

Henri Meylan e Alain Dufour *et al.,* eds), *Correspondence de Théodore de Bèze* (Genebra: Droz, 1960-), III, p. 45 (carta n.° 156 para Melchior Wolmar, 12 de maio de 1560), trad, em Henry Baird, *Theodore Beza* (Nova Iorque: G. P. Putnam's Sons, 1899), p. 355.

8

Co/w/w. Hb 2.15: CNTC 2, pp. 485-493.

9

Cf. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1961), pp. 127-147; Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages* (Nova Iorque: Barnes and Noble, 1967), II, pp. 485-493.

10

As relíquias estavam especialmente em voga no século xv e início do xvi. A catedral de Colônia alegava abrigar os restos mortais dos três magos. A igreja em Aachen ostentava as vestimentas da virgem Maria e o pano ensangüentado sobre o qual a cabeça cortada de João Batista havia jazido. A igreja em forma de castelo situada em Wittenberg (a igreja de Lutero!) continha a valiosa coleção do Príncipe Frederico, o Sábio, a qual incluía: 35 pedaços da cruz verdadeira, um frasco do leite da virgem Maria, uma lasca da vara de Moisés e 204 partes dos corpos dos Sagrados Inocentes. *Cf.* JohnP. Dolan, *History of the Reformation* (Nova Iorque: Descle Company, 1965), pp. 204-205.

11

"Seidlmayer, p. 141; "Testamentum Regis Henrici Octavi", Thomas Rymer, *Foedera* (Londres, 1713), XV, p. 110.

12

Steven E. Ozment, *The Reformation in the Cities* (New Haven: Yale University Press, 1975), pp. 15-46.

13

^{n}*Ibid.,* citando de Johannes Geffken, *Bilderkatechismus des funfzehnter Jahrhunderts* (Leipzig:

14

Weigel, 1855).

15

^{H}*Ibid.*

$^{'5}$*Cf* a seguinte avaliação: “Essas atitudes ansiosas e edificantes, que denunciam carência espiritual e a condição miserável da existência, foram de uma intensidade maior e mais abrangente do que antes desse período”. Bernd Moeller, “Piety in Germany Around 1500”, *The Reformation in Medieval Perspective*, Steven E. Ozment, ed., p. 56.

16

Dolan, p. 201.

17

Thomas More, *The Workers of Sir Thomas More... wrytten by him in the English tongue* (Londres: s. e., 1557), pp. 337-338, citado em A. G. Dickens, *The English Reformation* (Nova Iorque: Schocken Books, 1964), pp. 5-6.

18

Ozment, *Reformation in the Cities,* p. 28, citando o *Heidelberger Biidenhandschrift,* Geffken, apêndice 8.

19

Esse é o significado principal da palavra *excêntrico.* Quanto ao contexto nominalista da revolução copernicana, veja o fascinante artigo deHeiko A. Obermam, “Reformation and Revolution: Copernicus’ Discovery in an Era of Change”, em *The Nature of Scientific Discovery,* Owen Gingerich, ed. (Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1975), pp. 134-169.

20

Extraído do discurso de Ulisses sobre “graus”, em Shakespeare, *Troilus and Cressida. The Complete Works of William Shakespeare,* W. G. Clark e W. A. Wright, eds. (Nova Iorque: Nelson Doubleday, Inc., s. d.), p. 696.

21

Este número vem de Louis de Paramo, um inquisidor siciliano, que escreveu um tratado sobre a origem e o progresso da Inquisição, *Origin and Progress of the Inquisition* (1597). *Cf.* Philip Schaff, *History of the Christian Church* (Nova Iorque: Charles Scribner’s Sons, 1910), VI, p. 529. Quanto às diversas teorias a respeito da feitiçaria, veja H. C. Erik Midelfort, “Were There Really Witches?”, *in: Transition and Revolution,* RobertM. Kingdon, ed. (Minneapolis: Burgess Publishing Co., 1974), pp. 89-233.

22

Cf. Ian Siggins, *Luther and His Mother* (Filadélfia: Fortress Press, 1981), pp. 32-44. A crença na feitiçaria, obviamente, não se restringia aos católicos. O teólogo puritano William Perkins / publicou *Discourse of the Damned Art of Witchcraft [Exposição da Arte Maldita da Feitiçaria*] e 29 *É* bruxas foram executadas no período de 1544-1545 por causarem uma epidemia na Genebra de Calvino. *Cf.* Midelfort, p. 189.

23

Lucien Febvre, “The Origin of the French Reformation: a badly-put question? ”, *in: A New Kind of History,* Peter Burke, ed. (Nova Iorque: Harper and Row, 1973); publicado pela primeira vez em *Revue historique* (1929).

24

Quanto aos conceitos medievais posteriores acerca da igreja verdadeira, veja Gordon Leff, “The Making of the myth of a True Church in the later Middle Ages”, *in: Journal of Medieval and Renaissance Studies* 1 (1971), pp. 1-25; Scott H. Hendrix, “In Quest of the *Vera Ecclesia:* The Crises of Late Medieval Ecclesiology”, *Viator 1* (1976), pp. 347-378.

25

A revolução constantiniana, que os anabatistas reconheceriam como a “queda” decisiva da igreja, era citada pelos primeiros reformadores, tais como Bernardo de Claravel, como um momento crítico nas propriedades do papado. Veja Bernardo, *Sermones in Cantica canticorum* 33.14-16 (PL 183, cols. 958-959). *Cf.* também o lamento de Dante: “Ah, Constantino, que calamidade marcou o momento — não de sua conversão, mas da taxa que o primeiro Pai rico tomou de você como dote!”. *Inferno,* Canto XIX, 109-111: *The Inferno,* trad, por John Ciardi (Nova Iorque: New American Library, 1954), p. 170.

26

Citado em Brian Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050-1300* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1964), pp. 13-14.

27

21 *Ibid.,* pp. 49-50.

28

m *Ibid.*, p. 132.

29

19 *Ibid„* p. 189.

30

Purgatório, Canto XVI, 127-29, trad, por John Ciardi (Franklin Center, Penn.: The Franklin Library, 1983; ed. original, 1961), **p.** 174. Uma visão papal da igreja continuou a ser defendida. *Cf.* a declaração de Panormitano (falecido em 1453): "O que quer que Deus possa fazer, o papa pode fazer"; citado em Patrick Granfield, *The Papacy in Transition* (Nova Iorque: Doubleday, 1980), p. *44.*

31

Citado de L. Pastor, *History of the Popes* (Londres: Triibner and Co., 1891), I, pp. 202-203.

32

Veja o magistral estudo de Brian Tierney, *Foundations of Conciliar Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955), esp. pp. 1-20, 47-67.

33

i3Ihid., p. 248.

34

"Execrabilis", *in:* Gabriel Biel, *Defensorium Obedientiae Apostolicae et Alia Documenta,* Heiko A. Oberman *et ai,* eds. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), pp. 225-226. *Cf.* também a discussão de Oberman acerca dessa bula em *Forerunners of the Reformation,* pp. 212-215.

35

John M. Todd, *Luther: A Life* (Nova Iorque: Crossroad, 1982), p. 153. Quanto ao relacionamento entre Lutero e Hus, veja Scott H. Hendrix, *Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict* (Filadélfia: Fortress Press, 1981), pp. 85-94; '"We Are All Hussites'? Hus and Luther Revisited", *in: Archiv fiir Reformationsgeschichte* 65 (1974), pp. 134-161.

36

No final de 1520, Lutero protestou da seguinte forma: “Non recte faciunt, qui me Hussitam vocant”.

37

E. Gordon Rupp, “Christian Doctrine from 1350 to the Eve of the Reformation”, *in: A History of Christian Doctrine*, Hubert Cunliffe-Jones, ed. (Edimburgo: T. andT. Clark, 1978), p. 292; John Wyclif, *English Works,* F. D. Matthew, ed. (Londres: Trübner and Co., 1880), pp. 96-104, 477.

38

John Hus, “On the Church”, *in:* Oberman, *Forerunners,* p. 218.

39

John Wyclif, *De Ecclesia*, Johann Loseth, ed. (Londres: Trübner and Co., 1886), p. 8: “Sic non dicimus ecclesiam catholicam nisi que in se continet ista tria: partem in ceio triumphantem, partem, in purgatório dormientem et partem in terris militantem”.

40

[m] *Ibid.,* p. 32: “Item, iuxta sepe dicta non sic assereret quod sit predestinatus, eo quod non est de substancia fidei catholice quod iste sit predestinatus [...] sed si non sit predestinatus, non est capitaneus in ecclesia sancta Dei”.

41

S. Harrison Thomson, ed. *Magistri Johannis Hus Tractatus de ecclesia* (Boulder, Colo.: University of Colorado Press, 1956), p. 169. Quanto à eclesiologia de Hus, veja Matthew Spinka, *John Hus' Concept of the Church* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1966); Leff, *Heresy,* II, pp. 655-685.

42

[n] *Ibid.,* I, p. 208. Quanto à influência de Joaquim sobre os espirituais, veja Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future* (Nova Iorque: Harper and Row, 1976).

43

Leff, "The making of the myth", p. 2.

44

^Quanto à relação entre os movimentos hussita e valdense, veja Amadeo Molvar, "Les vaudois et la réforme tchéque", *Bolletino delss Societá di Studi Valdesi* 103 (1958), pp. 37-51.

45

Quanto a esse tema como expressão característica de grupos reformadores no século XII, veja Giles Constable, *"Nudus Nudum Christum Sequi:* Parallel Formulas in the Twelfth Century", *in: Continuity and Discontinuity in Church History: Essays Presented to George Huntston Williams on the Occasion of His 65th Birthday,* F. F. Church e Timothy George, eds. (Leiden: E. J. Brill, 1979), pp. 83-91.

46

^Lorenzo Valla, humanista do século xv, provou pela análise lingüística que a "doação de ^Constantino" foi uma mentira. Conseqüentemente, era usada, numa maneira bastante diferente daquela dos valdenses, como um realce para o argumento da supremacia papal.

47

Quanto ao relato da absorção deles pelo protestantismo, veja George H. Williams, *The Radical Reformation* (Filadélfia: Westminster Press, 1962), pp. 518-529.

Teologias em Constante Mudança

A partir do levantamento acima apresentado acerca da religiosidade e da eclesiologia da baixa Idade Média, deve ficar claro que a igreja, nas vésperas da Reforma, encontrava-se cercada de diversos modelos de espiritualidade e de comunidade cristã. A antiga idéia de que a Reforma destruiu completamente a imperturbável unidade de uma cristandade indivisível deve ser descartada, levando-se em conta o que um historiador chamou de "a pluralidade fértil" dos séculos XIV e XV.[1] Cada um dos quatro reformadores que examinaremos neste livro foi moldado pelas contracorrentes que caracterizaram o desenvolvimento teológico desde a morte de Tomás de Aquino (1274) até a de Gabriel Biel (1495).
Um acompanhamento completo desse período controvertido exigiria uma obra à parte. Aqui, apenas introduziremos várias das principais tendências com as quais, de uma maneira ou de outra, Lutero, Zuínglio, Calvino e Menno tiveram de lutar.

O Escolasticismo

O termo *escolasticismo* refere-se à teologia das escolas *(scholae).* Nos séculos desde a tomada de Jerusalém pelos invasores islâmicos (638) até sua retomada pelos cruzados cristãos (1099), a teologia era basicamente trabalho dos monges, cujo estudo da Bíblia, dos pais da igreja e da literatura clássica fazia parte de sua devoção à vida contemplativa. Anselmo da Cantuária (1033-1109) foi chamado de "o ápice do gênio escolástico primitivo e o fruto mais maduro das escolas

monásticas".[2] De fato, Anselmo está na encruzilhada das culturas monástica e escolástica, pois sua teologia começa com a fé e prossegue através do entendimento indo para a visão. Na teologia, a fé encontra-se sempre por ser compreendida: *fides quaerens intellectum.* "Não procuro entender para crer, mas creio para entender".[3] O equilíbrio apropriado entre a fé e a razão, de um lado, e entre a natureza e a graça, do outro, viria a ser a hesitante preocupação da teologia escolástica desde a época de Anselmo até a Reforma.

A tentativa de aplicar os instrumentos da razão aos dados da revelação avançou significativamente com Pedro Abelardo (m. 1142) e seu pupilo, Pedro Lombardo (m. 1160), cujos *Quatro Livros de Sentenças* tornaram-se o padrão para o estudo teológico avançado durante os quatro séculos seguintes. Esse desenvolvimento atingiu seu ápice no século xni, com o surgimento da grande *summae* escolástica e dos esforços de teólogos brilhantes como Alexandre de Hales, Alberto Magno e, acima de todos, Tomás de Aquino, por harmonizar a recém-redescoberta filosofia de Aristóteles com o consenso patrístico, conforme tinha sido infiltrado e transmitido desde Agostinho.

Em qualquer aspecto, o sucesso de Aquino foi extraordinário. No prólogo à *Summa Theologica,* prometeu "seguir o que concerne à doutrina sagrada com tanta brevidade e clareza quanto a matéria permita".[4] A "brevidade" que se seguiu estende-se em 21 volumes, 631 perguntas, 10 000 objeções ou réplicas! O resultado final dessa vasta produção foi mostrar que Deus e toda a criação estavam unidos numa grande corrente de existência. A existência de Deus pode ser provada pela razão natural, não, como pensava Anselmo, por uma análise do próprio

conceito de Deus, mas sim pela observação dos efeitos de Deus no mundo visível. Esse é o fundamento das famosas cinco provas——^de movimento, de causa, de contingência, de grau e die desígnio — que constituem o argumento cosmológico de^qümõ~ãTavor da existência de Deus. Pela razão tão-somente, pode-se saber *que* Deus é, mas não *o que* Deus é. A maior parte da *Summa* relaciona-se com esse último. Aqui, Tomás baseou-se na revelação divina, isto é, as Escrituras interpretadas mediante a tradição, para fornecer o material de sua exposição da Trindade, da encarnação, dos sacramentos e assim por diante. Obviamente, Tomás

estava convencido de que havia uma harmonia essencial entre razão e revelação: ambas testemunhavam, cada uma em sua própria esfera, a unicidade de Deus, a unidade de toda a verdade e o fato de que a graça não destrói a natureza, mas sim a aperfeiçoa.

Na atraente percepção tardia da história, Tomás aparece sem rivais como o mais influente teólogo que viveu desde Agostinho até Lutero. Ele tornou-se “São” Tomás em **1323,** quando canonizado pelo Papa João **xxm.** No Concilio de Trento, sua *Summa Theologica* foi colocada sobre o altar ao lado da Bíblia. Em **1879,** o Papa Leão **xm** declarou que o ensino de Tomás seria a filosofia oficial da Igreja Católica Romana. Ainda assim, a vitória final do tomismo não pode obscurecer o fato de que a baixa Idade Média estava longe de uma unanimidade na aceitação da teologia de Tomás. Em **1277,** apenas três anos após a morte de Tomás, o bispo de Paris, Stephan Tempier, condenou **219** teses, algumas das quais tinham sido sustentadas por Tomás. Esse foi fundamentalmente um ataque ao aristotelianismo radical que levara alguns pensadores a negar fundamentos da

doutrina cristã como a imortalidade da alma e a criação *ex nihilo.* Enquanto Tomás tentava harmonizar a filosofia de Aristóteles à perspectiva cristã, muitos sentiram que ele não havia logrado êxito total.

No século que se seguiu a Tomás, os dois teólogos mais importantes eram franciscanos: Duns Scotus (m. **1308)** e Guilherme de Occam (m. **1347).** Ambos os pensadores estavam envolvidos numa importante transmutação da síntese escolástica do século xm. Podemos apontar três mudanças básicas que tiveram conseqüências significativas para o desenvolvimento da teologia durante o período da Renascença e da Reforma: 1) a da *existência* para a *vontade,* como a metáfora básica para a compreensão de Deus; **2)** a da *metafísica* para a *meta-história,* como meio de entendimento da relação entre Deus e o universo criado e **3)** a do discurso *ontológico* para o *lógico,* como método de fazer teologia.

Tomás entendera Deus sobretudo relativamente ao esplendor da existência. Um de seus textos-prova favoritos era Êxodo 3.14: "... **Eu Sou** o que **Sou...".** Entretanto, por insistir tão fortemente na conexão ontológica entre Deus e a ordem criada, Tomás chegou perto de limitar a liberdade absoluta de Deus, ao enredá-lo em seu próprio sistema, por assim dizer. Duns Scotus reagiu contra essa tendência postulando.-a -primazia, cia vontade de Deus. Dentro do ser dê Deus, ~á vontade divina tem precedência sobre o intelecto divino. Um ato é virtuoso simplesmente porque Deus ordena que assim seja. Se Deus não está necessariamente atado à grande corrente de existência, está, todavia, livre para ligar-se mediante sua palavra, sua promessa. Tanto Duns Scotus quanto Occam fizeram grande uso da distinção entre o poder

absoluto de Deus *(potentia absoluta)* e o poder ordenado de Deus *{potentia ordinata).* O primeiro diz respeito ao poder pelo qual Deus, hipoteticamente, podia fazer qualquer coisa que não acarretasse a lei da contradição. Deus não poderia tornar dois mais dois igual a cinco, mas poderia

(assim acreditava Duns) ter-se encarnado num asno em vez de encarnar-se num homem. Poderia ter decretado que o adultério seria uma virtude e não um mal. Dentro da estrutura da liberdade absoluta de Deus, tornou-se importantíssimo salientar aquilo com que ele se comprometeu por seu poder ordenado. Por esse poder, Deus de fato encarnou-se no homem Jesus, não num asno. Por seu poder ordenado, Deus decretou que a salvação seria dispensada mediante os sacramentos da igreja e do recebimento de méritos. A aliança ou pacto de Deus, isto é, a promessa ou palavra de Deus, é a base da história da salvação. Ainda assim, por seu poder absoluto, Deus pode abolir as regras. Concebivelmente, Deus pode abolir alguém fora do sistema ordenado de méritos e sacramentos — *sola fide*: apenas pela fé.

A terceira mudança, a saber, das categorias ontológicas para as lógicas, foi levada a efeito mais coerentemente por Guilherme de Occam. A *via moderna* (caminho moderno) originou-se de seus ensinos, em oposição à *via antiqua* (caminho antigo), que remontava aos primeiros escolásticos, como Tomás. Occam negava a existência de fato dos conceitos universais, ressaltando, em vez disso, o caráter deles como nomes (*nomina*) ou constructos lógicos. O “nominalismo” que se desenvolveu dessa posição centrava-se nos elementos individuais da experiência em seu sentido concreto e em sua realidade contingente, e não em sua condição ontológica numa pretensa ordem de

existência. Tal perspectiva resultou numa posterior constrição da esfera da razão. Não era mais possível remontar, como Tomás fez, a partir dos efeitos de Deus no mundo, à existência de Deus como Força Motora, Primeira Causa e assim por diante. Esse desenvolvimento implicou a morte da teologia natural como fora apresentada pelos mestres escolásticos. A existência de Deus e a imortalidade da alma eram artigos da fé exatamente iguais às doutrinas da Trindade e da encarnação. Steven Ozment descreveu o impacto dessas mudanças e a cosmovisão de Occam na vida religiosa da baixa Idade Média.

Insistindo tão firmemente na vontade de Deus e não em sua existência, Occam criou as condições para uma nova ansiedade espiritual — não a possível inexistência de Deus, mas a suspeita de que ele poderia deixar de cumprir sua palavra; de que não se poderia confiar no que ele tinha prometido; de que o poder por trás de todas as coisas poderia por fim se mostrar não-confiável e não-amistoso; de que Deus, em suma, poderia ser um mentiroso. Não a existência de Deus, mas sua bondade; não a racionalidade da fé, mas a capacidade de crer em Deus — esses se tomaram problemas espirituais de relevo.[5]

O Misticismo

No início do século XV, Jean Gerson, reitor da Universidade de Paris e um dos líderes do movimento conciliar, distinguiu três caminhos para o conhecimento de Deus. O primeiro, o da teologia natural, discernia a obra de Deus na criação e • buscava entender o Criador aplicando o uso da razão humana ao mundo finito. O segundo, o da teologia dogmática, investigava as fontes da revelação especial de Deus nas Escrituras, nos credos e na tradição da igreja. O terceiro caminho era a teologia mística. Por esse meio, a

alma era, por assim dizer, “arrebatada para além de si mesma” e recebia uma experiência de Deus intuitiva e às vezes extática.[6] Desde o arrebatamento de Paulo ao terceiro céu (2 Co 12.1-4), passando pela recepção no corpo de Francisco dos estigmas, as marcas da paixão de Cristo, até a exposição de Bernardo acerca do Cântico dos Cânticos como a união íntima da alma com Cristo, o noivo, a experiência mística havia sido um amparo da espiritualidade cristã. De fato, era possível que a mesma pessoa fosse um expoente nos três tipos de teologia. Tomás de Aquino é um exemplo disso. Seus escritos escolásticos mostram que ele era um mestre tanto da teologia dogmática quanto da natural; e, perto do final de sua vida, sem concluir sua grande *Summa Theologica,* ele foi possuído de uma profunda experiência mística. Conta-se que ele disse: “Vi aquilo que faz tudo que já escrevi e pensei parecer pequeno para mim”.[7]

Os estudiosos identificaram pelo menos duas tradições da teologia mística na Idade Média. A primeira é o *misticismo voluntarista.* Aqui, a ênfase é na conformidade da vontade humana com a vontade de Deus, mediante os sucessivos estágios de purgação, iluminação e contemplação, conforme.,Boaventura ensinou em seu clássico trabalho *Itinerarium Mentis ad Deum [A Viagem da Mente em direção a Deus].*[8] Na maior parte, esse enfoque à vida mística apresentava poucos desafios às estruturas ortodoxas da vida da igreja. Por ser “segura”, essa abordagem teve uma influência maior na formação da religiosidade popular, como demonstra o sucesso de *Imitação de Cristo,* de Tomás de Kempis.

Uma linha mais mordaz, o *misticismo ontológico,* enfatizava muito mais intensamente a desconexão entre Deus e a

alma. A versão mais intelectualmente refinada desse tipo de teologia mística foi apresentada por Meister Eckhart (m. 1327), teólogo dominicano cujas idéias heterodoxas foram desenvolvidas numa série de sermões pregados a freiras. Ele proclamava que bem no íntimo de cada

indivíduo havia um "abismo da alma" (*Seelenabgrund*), uma centelha da vida divina que mantinha a possibilidade de união com Deus ou a absorção nele. Somente pelo processo doloroso de desligamento de si mesmo e de todas as outras criaturas — Eckhart chamava tal processo de *Gelassenheit,* "um deixar-se solto" — poderia ocorrer o momento da redenção final, aquele instante quando o Filho eterno nasceria dentro da alma. Para alguns, parecia que a doutrina de Eckhart acerca do nascimento do Filho eterno dentro da alma levava-o a negar a historicidade do nascimento humano de Jesus ou, ao menos, a menosprezar sua importância salvífica. Mais perigosamente ainda, a teologia mística de Eckhart parecia levar em consideração um "fim da linha" para os canais estabelecidos da graça sacramental. Em outras palavras, o misticismo ontológico aplicou o poder absoluto de Deus à alma individual, à custa do poder ordenado de Deus, mediado pelas ministrações sacerdotais da igreja. As autoridades eclesiásticas não demoraram para reconhecer o caráter potencialmente explosivo da teologia de Eckhart. Ele foi acusado de heresia, ataque que negou, dizendo: "Eu posso errar, mas não posso ser um herege — porque o primeiro tem a ver com a mente e o segundo, com a vontade!".[9] Ainda assim, Eckhart foi condenado, embora postumamente, em 1329, por João xxil, o mesmo papa que seis anos antes havia canonizado Tomás de Aquino.

As idéias de Eckhart não morreram com sua condenação. Sua teologia foi traduzida em linguagem popular por seus discípulos, Johannes Tauler e Heinrich Sn so Alguns místicos medievais posteriores levaram sua piedade a extremos excêntricos. Suso foi um asceta austero que gravou o nome de Jesus em sua pele, sobre o coração. Tauler tendia a reduzir os aspectos mais questionáveis da doutrina de Eckhart acerca da união mística da alma com Deus.

De uma forma ou de outra, as tradições místicas da baixa Idade Média continuaram sendo fonte vital de vida espiritual e de reflexão teológica até a Reforma e, na verdade, também durante esse período. O primeiro livro que Lutero publicou foi uma edição dos sermões de Tauler, a que chamou de *Theologia Deutsch [Teologia Alemã].* Como veremos, o misticismo deu a Lutero o arcabouço que o possibilitou lançar sua crítica à doutrina medieval da justificação, embora ele não tenha conseguido chegar à sua própria formulação madura dessa doutrina central até ter abandonado as premissas básicas do misticismo ontológico, pelo menos.[10] O espiritualismo refinado de Zuínglio, seu desdém pela materialidade na religião, lembra o temperamento dos místicos, com sua ênfase na imediação da graça, na apropriação direta e pessoal de Cristo pela alma. Calvino também, talvez

o menos místico de nossos quatro reformadores, chegou perto de uma compreensão mística em sua doutrina da presença espiritual verdadeira de Cristo na Eucaristia. Calvino poderia muito bem ter feito a seguinte oração, que na realidade está na *Imitação de Cristo*:

Tu, meu Senhor Deus, meu Senhor Jesus Cristo, Deus e Homem, estás aqui

completamente presente no sacramento do altar, onde o fruto da saúde etema existe

em abundância, sempre que és digna e devotamente recebido.[11]

Menno desaprovou especificamente as revelações místicas. “Não sou nenhum Enoque”, ele escreveu, “não sou nenhum Elias. Não sou alguém com visões [...] ou inspirações angelicais.”[12] Aqui, Menno estava-se posicionando contra certos anabatistas e espiritualistas que usavam suas experiências místicas pessoais como um anteparo para evitar a obediência rigorosa à palavra escrita de Deus. Ainda assim, Menno estava familiarizado com uma herança mística mais ampla da baixa Idade Média, baseando-se nela em sua interpretação positiva da vida cristã. Nenhum dos reformadores tomou sem reservas as tradições místicas da Idade Média, mas a teologia de cada um deles não pode ser entendida à parte de um intenso desejo por uma sensação de imediação divina que suscitava e caracterizava a visão mística.

O Humanismo

Se o misticismo era uma “teologia de todo o mundo”, que estendeu a possibilidade de união íntima com Deus a clérigos e leigos, príncipes e camponeses, homens e mulheres, indistintamente, o humanismo, por sua vez, foi um movimento de reforma que se originou com a elite intelectual da Europa, tendo sido dominado por ela. O próprio termo *humanismo,* hoje tão livremente jogado de um lado para outro, referia-se nos séculos **xv** e **xvi** não tanto a uma filosofia universal de vida quanto a um método particular de aprendizado com base na redescoberta e no estudo das fontes clássicas da antigüidade, tanto pagã, isto

é, romana e grega, quanto cristã. Dessa forma, o humanismo do período da Renascença e da Reforma estava muito mais próximo do que entendemos por *humanidades* atualmente. *Ad fontes!* — de volta às fontes! — era o mote dos estudiosos humanistas, cujo trabalho abriu novas perspectivas na história, na literatura e na teologia.

Até certo ponto, o humanismo foi um movimento de reação contra o escolasticismo predominante naqueles dias. Erasmo, que havia estudado teologia

escolástica na Universidade de Paris, ridicularizou em seu *Elogio da Loucura* os requintes excessivamente minuciosos dos teólogos da época:

Então há os teólogos, grupo notavelmente arrogante e melindroso. [...] Eles interpretam os mistérios ocultos como lhes convém: como o mundo foi criado e planejado; por que canais a mancha do pecado infiltrou-se na posteridade; de que maneira, em que medida e em quanto tempo Cristo foi formado no ventre de Maria; como, na Eucaristia, os acidentes podem subsistir sem lugar estabelecido. Mas esses tipos de questões têm sido discutidos exaustivamente. Há outros tópicos mais dignos de teólogos importantes e iluminados (como chamam a si mesmos), que podem realmente incitá-los à ação se forem enfrentados. Qual foi o momento exato da geração divina? Há diversas filiações em Cristo? É uma proposição plausível que Deus Pai pudesse odiar seu Filho? Poderia Deus ter tomado a forma de uma mulher, de um demônio, de um burro, de uma abóbora ou de uma pederneira? Nesse caso, como uma abóbora poderia ter pregado sermões, realizado milagres e sido pregada na cruz? E o que Pedro teria consagrado se o tivesse feito quando o corpo de Cristo ainda estava na cruz? E mais, Cristo poderia ao mesmo tempo ter sido

chamado de homem? Teremos permissão de comer e beber após a ressurreição? Estamos tomando as devidas precauções contra a fome e a sede enquanto há tempo. Esses sutis refinamentos de minúcias tomam-se ainda mais sutis mediante todas as diferentes linhas de argumento escolástico, tanto que você sairia mais facilmente de um labirinto do que das tortuosas obscuridades dos realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, occamistas e scotistas — e não mencionei todas as divisões, somente as principais.

Erasmo ainda acrescentou que os próprios apóstolos precisariam da ajuda de outro Espírito Santo se tivessem de debater com "nossa nova geração de teólogos".[13]

O problema do escolasticismo não era sua ênfase sobre o aprendizado, mas sim suas especulações áridas, que levavam mais a um labirinto intelectual do que a uma reforma da igreja e da sociedade. A *philosophia Christi,* "filosofia de Cristo", como Erasmo chamava seu enfoque da vida cristã, pressupunha a reforma pela educação, educação que valorizava a retórica sobre a dialética, os clássicos sobre os escolásticos e a ação no mundo sobre a reclusão monástica.

Em certo nível, a colheita humanista de fontes clássicas levou a uma crítica radical das instituições eclesiais e da teologia tradicional. Lorenzo Valla (m. 1457) provou, mediante uma análise lingüística, que a chamada *Doação de Constantino,* um documento no qual grande parte da reivindicação papal sobre a autoridade temporal estava baseada, era de fato uma forjadura do século IX. Em outro aspecto, Valia desafiou a tradução tradicional da palavra grega *metanoia* como "fazer penitência". Ele demonstrou que o termo realmente significava "arrependimento";

referia-se a uma mudança genuína da mente e do coração, não à atuação ritual requerida pelo sacramento da penitência. Erasmo incorporou a tradução de Valia em sua edição de 1516 do Novo Testamento grego. Por sua vez, Lutero encontrou nessa nova leitura do texto original uma base para seu ataque frontal à prática das indulgências. Na primeira das *Noventa e Cinco Teses* de Lutero, lemos : "Quando nosso Senhor e Mestre Jesus Cristo disse àrrependei-vos' [Mt 4.17], queria que a vida inteira dos crentes fosse de arrependimento".[14]

Talvez a contribuição mais positiva dos eruditos humanistas à renovação religiosa do século XVI tenha sido a série de edições críticas da Bíblia e dos pais da igreja, amplamente disseminadas graças ao sucesso fenomenal da imprensa. O pai da igreja favorito de Erasmo era Jerônimo, mas a fonte patrística mais influente para a teologia reformada sem dúvida foi Agostinho. De fato, nos séculos imediatamente anteriores à Reforma, houve algo como uma "renascença agostiniana", gerada em parte por um renovado interesse na teologia de Agostinho dentro da própria Ordem Agostiniana e pela atração que Agostinho provocava nos primeiros humanistas, tais como Petrarca, que foi atraído especialmente pelas *Confissões*. Sempre que lia essa obra, ele dizia: "Parece-me que não estou lendo a história de outra pessoa, mas o relato de minha própria peregrinação".[15]

O impacto do humanismo na Reforma ainda é discutido por especialistas no período. Sem o apoio anterior dos humanistas a Lutero, principalmente seu aliciamento das *Noventa e Cinco Teses, é* duvidoso que o ataque de Lutero contra Roma tivesse-se tornado a *cause célèbre* que incendiou as mentes e as energias de toda a Europa. Tanto

Zuínglio quanto Calvino estavam imersos nos clássicos, ambos devotos do reavivamento humanista do saber, antes de se tornarem reformadores. Essa perspectiva continuou informando seus estudos bíblicos e seus esforços reformadores em Zurique e Genebra. Menno, também, que teve um menor treinamento formal do que os outros, também não deixou de ser influenciado pelo movimento humanista, e citou com aprovação diversos escritos de Erasmo. A despeito da importância do humanismo como uma preparação para a Reforma, a maioria dos humanistas, e principalmente Erasmo entre eles, nunca alcançou nem a gravidade da condição humana, nem o triunfo da graça divina, o que marcou a teologia dos reformadores. O humanismo, assim como o misticismo, foi parte da estrutura que possibilitou aos reformadores questionar certas suposições da tradição recebida, mas que em si mesma não era suficiente para fornecer uma resposta duradoura às obsessivas perguntas da época.

Bibliografia Selecionada

Bentley, Jerry H. *Humanists and Holy Writ.* Princeton University Press, 1983. Estudo da erudição do Novo Testamento no Renascimento. Excelentes capítulos sobre Valla e Erasmo. ' " ~

Cargill-Thompson, W. D. J. “Seeing the Reformation in Medieval Perspective”, *Journal of Ecclesiastical History* 25 (1974), pp. 297-308. Panorama bibliográfico da literatura contemporânea na área.

Huizinga, Johan. *The Waning of the Middle Ages.* Nova Iorque: Doubleday, 1949. Publicado originalmente em holandês, em 1919, este é um estudo indispensável

acerca da vida, do pensamento e da arte dos séculos XIV e XV.

Oakley, Francis. *The Western Church in the Later Middle Ages.* Ithaca, N.I.: Cornell University Press, 1979. Leva em consideração as forças políticas, sociais, intelectuais e espirituais.

Oberman, Heiko A. *Forerunners of the Reformation.* Filadélfia: Fortress Press, 1966. Antologia de fontes fundamentais com introduções úteis.

Ozment, Steven E. *The Age of Reform, 1250-1550.* New Haven: Yale University Press, 1980. Panorama abrangente do período. Melhor acerca do período medieval posterior do que quanto à Reforma.

Ozmen, Steven E., ed. *The Reformation in Medieval Perspective.* Chicago: Quadrangle Books, 1971. Valiosa coleção de ensaios escritos por oito respeitados eruditos na área.

Petry, Ray C. *Late Medieval Mysticism.* Filadélfia: Westminster Press, 1957. Antologia bem organizada de fontes primárias.

Steinmetz, David C. *Misericórdia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting.* Leiden: E. J. Brill, 1968. Apreciação esplêndida de Staupitz e das tradições medievais nas quais ele se baseou.

[1]

Heiko A. Oberman, “Fourteenth Century Religious Thought: A Premature Profile”, *in: Speculum* 53 (1978), p. 80.

2

David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (Nova Iorque: Random House, 1962), p. 98. Quanto às origens monásticas do escolasticismo, veja Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God* (Nova Iorque: Fordham University Press, 1961).

3

"Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia 'nisi credidero, non intelligam'." *Proslogion,* 1. *S. Anselmi Opera Omnia,* F. S. Schmitt, ed. (Edimburgo: Nelson and Sons, 1946), I, p. 100. Significativamente, o famoso argumento ontológico de Anselmo para a existência de Deus encontra-se manifestado em forma de oração.

4

"Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinet, breviter et dilucide prosequi, secundum quod materia patietur." *Summa Theologiae* (Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961), I, Prólogo, p. 3.

5

Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550,* pp. 61-62. Quanto a outros relatos desse mesmo período, veja Gordon Left, *Medieval Thought* (Chicago: Quadrangle Books, 1958) e *The Dissolution of the Medieval Outlook* (Nova Iorque: Harper and Row, 1976). *Cf.* também o útil esboço de David Knowles, "The Middle Ages, 604-1351", *in: A History of Christian Doctrine,* Hubert Cunliffe-Jones, ed. (Edimburgo: T. and T. Clark, 1978), pp. 246-286.

6

Veja Gerson, *De mystica theologia speculativa,* Cons. 2, citado em Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages* (Ithaca, N. I.: Cornell University Press, 1979), pp. 89-90.

7

Citado em John Ferguson, *An Illustrated Encyclopedia of Mysticism* (Londres: Thames and Hudson, 1976), p. 196.

8

Bonaventura, *The Mind's Road to God,* trad, por George Boas (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1953).

9

"Raymond B. Blakney, ed. *Meister Eckhart* (Nova Iorque: Harper and Row, 1941), p. xxiii.

10

Quanto à questão muito controvertida acerca do débito de Lutero para com a tradição mística, veja Heiko A. Oberman, "SimuI Gemitus et Raptus: Luther and Mysticism", *in:* Ozment, ed., *In Medieval Perspective,* pp. 219-251.

11

0akley, p. 108.

12

CWMS, p. 310.

13

"CWE 27, pp. 126-127.

14

LW 31, p. 25.

15

Petrarca, citado em Jaroslav Pelikan, *Reformation of Church and Dogma* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 20. Quanto ao reavivamento agostiniano dentro da Ordem Agostiniana, veja David C. Steinmetz, “Luther and the Late Medieval Augustinians: Another Look”, *Concordia Theological Monthly* 44 (1973), pp. 245-260.

ANSIANDO PELA GRAÇA Martinho Lutero

Lutero opôs-se à igreja não porque ela exigisse demais, mas porque exigia muito pouco.

Oswald Spengler[1]

Lutero como Teólogo

Martinho Lutero nasceu em 10 de novembro de 1483, em Eisleben, filho de um minerador de prata de classe média. Destinado para o estudo de Direito, voltou-se para o mosteiro, no qual, após muitas lutas, desenvolveu uma nova compreensão de Deus, da fé e da igreja. Isso o envolveu num conflito com o papado, seguido de sua excomunhão e da fundação da Igreja Luterana, a qual presidiu até morrer, em 1546.

Essas três frases resumem a vida de Lutero. Contudo, alguém que acredite que um resumo desses ou mesmo uma extensa biografia que apresente sua obra durante toda a vida sob o aspecto dos acontecimentos externos possa realmente explicar Lutero, mal penetrou a superfície da matéria. Certa vez, Paul Althaus referiu-se a Lutero como um “oceano”.[2] Essa imagem aplica-se não somente à enorme produção literária de Lutero, mais de cem fólios na grande edição de Weimar, mas também à sua poderosa originalidade e enervante profundidade. Apenas dois outros teólogos na história da igreja, Agostinho e Aquino, aproximam-se da estatura de Lutero; apenas outro conjunto de escritos, os próprios documentos do Novo Testamento, foram estudados com tanto escrutínio quanto as obras do

reformador de Wittenberg. Não é difícil afogar-se num oceano assim.

Foram feitas diversas tentativas de interpretar Lutero sob o aspecto de sua



influência mais tarde na história.[3] A historiografia católica tradicional retrata um monge louco, um psicótico demoníaco derrubando os pilares da Igreja Mãe. Para os protestantes ortodoxos, Lutero foi o cavaleiro divino, um Moisés, um Sansão (demolindo o templo dos filisteus!), um Elias, até mesmo o Quinto Evangelista e o Anjo do Senhor. Para os pietistas, foi o bondoso apóstolo da conversão. Os nacionalistas alemães celebravam-no como herói do povo e “pai de seu país”; os teólogos nazistas fizeram dele um proto-ariano e o precursor do

Führer. Significativamente, os textos de Lutero podem ser citados em defesa de cada uma dessas caricaturas. Nenhuma delas, entretanto, considera seriamente a própria auto-compreensão de Lutero, que é onde uma avaliação satisfatória de sua teologia deve começar.

Longe de tentar fundar uma nova denominação, Lutero sempre viu a si mesmo como um fiel e obediente servo da igreja. Daí seu profundo desgosto pelo fato de os primeiros protestantes, na Inglaterra e na França, assim como na Alemanha, terem sido chamados "luteranos":

A primeira coisa que peço é que as pessoas não façam uso de meu nome e não se chamem luteranas, mas cristãs. Que é Lutero? O ensino não é meu. Nem fui crucificado por ninguém. [...] Como eu, miserável saco fétido de larvas que sou, cheguei ao ponto em que as pessoas chamam os filhos de Cristo por meu perverso nome?[4]

Essa renúncia, escrita em 1522, não era o protesto de uma falsa humildade, mas, sim, um real esforço de reduzir um "culto da personalidade", já em surgimento, e dirigir a atenção à fonte do pensamento do reformador. "O ensino não é meu." Compreender o que Lutero quis dizer com essa afirmação é apreender o impulso central de sua teologia da Reforma.

Num sermão do mesmo ano, Lutero explicou sua percepção acerca de seu próprio papel nos eventos da Reforma:

Simplesmente ensinei, preguei, escrevi a Palavra de Deus; não fiz mais nada. E então, enquanto eu dormia, ou bebia cerveja de Wittenberg com meu Filipe e meu Amsdorf, a Palavra enfraqueceu tão intensamente o papado que

nenhum príncipe ou imperador jamais fez estrago assim. Não fiz nada. A Palavra fez tudo.[5]

Tal afirmação parece fantástica à mente moderna, para a qual Lutero representou, quando muito, um homem de ação. Desafiando o papa, abrandando os camponeses, intervindo em crises políticas, ensinando, pregando, debatendo, casando e dando-se em casamento: Lutero não era apenas um ouvinte da Palavra, mas certamente um cumpridor dela. Contudo, o ouvir, o receber, era primordial para Lutero. *Fides ex auditu,* "a fé vem pelo ouvir", é talvez o melhor resumo de sua descoberta da Reforma.[6]

Lutero não via a si mesmo como agente da revolução eclesiástica, um Lenin ou um Robespierre do século xvi que abalaria o mundo e derrubaria reinos. O fato de o papado e o império terem sido abalados, se não destruídos, pelas palavras de um simples monge alemão, segundo ele, foi apenas um subproduto providencial de sua vocação anterior. "Não fiz nada. Deixei a Palavra agir." O que Lutero realmente fez, o que foi chamado a fazer, foi ouvir a Palavra. "A Palavra tem por natureza o ser ouvida", ele ressaltou. Lutero também disse: "Se você perguntar a um cristão qual é sua tarefa e por que ele é digno do nome cristão, não pode haver nenhuma outra resposta senão que ele ouve a Palavra de Deus, isto é, a fé. Os ouvidos são os únicos órgãos do cristão".[7] Ele ouviu a Palavra porque era sua tarefa fazê-lo e porque veio a crer que a salvação de sua alma dependia disso. Lutero não se tornou um reformador porque atacou as indulgências. Ele atacou as indulgências porque a Palavra já havia criado raízes profundas em seu coração.

A vida de Lutero presta-se a uma narrativa dramática: a crise na tempestade, o debate com John Eck, em Leipzig, a queima da bula papal, a confissão “aqui permaneço eu, Deus me ajude”, em Worms. Há, entretanto, outro incidente em sua carreira, não tão dramático e raramente relatado, de importância decisiva para sua obra futura. Aconteceu em setembro de 1511, logo depois de Lutero ter saído de uma de suas depressões espirituais. Ele e Johann von Staupitz, padre da ordem agostiniana, mentor e confessor de Lutero, estavam sentados sob uma pereira, no jardim, quando o ancião declarou que o jovem Lutero devia preparar-se para a

carreira de pregador e tornar-se doutor em teologia. Lutero, bastante espantado com tal sugestão, replicou: “Vossa Reverendíssima vai privar-me da vida”. Ao que Staupitz respondeu, num tom de pilhéria: “Tem razão. Deus tem muito trabalho para homens inteligentes lá no céu”.[8] De fato, Lutero já havia completado os três graus exigidos para o doutorado: o *Baccalaureus Biblius,* que o habilitava a dar preleções introdutórias da Bíblia; o *Formatus,* que significava um conhecimento prático da terminologia escolástica e o *Setentiarius*, que o autorizava a fazer preleções sobre os dois primeiros livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo, o compêndio doutrinário tomado como padrão na Idade Média. Então, ele passou a preencher os requisitos para seu doutorado em teologia. Em 18 de outubro de 1512, o grau foi solenemente conferido. Nessa ocasião, Lutero recebeu uma boina de lã, um anel de prata e duas Bíblias, uma fechada e a outra aberta. Ele fora indicado para o resto da vida como *lectura in Biblia* na Universidade de Wittenberg, sucedendo ao próprio Staupitz.[9]

No inverno de 1512, o Rev. Dr. Martinho Lutero começou a preparação para seus sermões sobre Salmos (1513-1515), a que se seguiram por sua vez Romanos (1515-1516), Gálatas (1516-1517), Hebreus (1517) e novamente Salmos (15181519). Mais tarde, observou: “No transcorrer desses estudos, o papado soltou-se de mim”.[10] Ademais, durante esses anos, Lutero passou da condição de monge desconhecido numa universidade atrasada para o palco central da política européia. (Um *Quem É Quem* das universidades alemãs, compilado em 1514, nem sequer chega a citar o nome de Lutero!) No tumulto que se seguiu, ele foi sustentado por um forte sentido da importância de seu chamado como professor das Escrituras Sagradas. Como Calvino, mais tarde, o qual sentiu que Deus o havia “empurrado para o jogo”, Lutero também responsabilizou a iniciativa divina. Referindo-se ao estímulo de Staupitz, ele disse: “Eu, [...] Dr. Martinho, fui chamado e forçado a tornar-me doutor, contra minha vontade, por pura obediência, e tive de aceitar um cargo de ensino como doutor, e prometo e voto pelas Sagradas Escrituras, que tanto amo, pregar a ensiná-las fiel e sinceramente”.[11] Embora Lutero mais tarde tivesse renunciado a seus votos monásticos, casando-se com uma ex-freira, apegou-

se tenazmente a seu professorado e a seu grau de doutor.[12] Como professor da igreja, dedicou-se a ouvir a Palavra de Deus, a meditar profundamente sobre as Escrituras. Dessa atividade basicamente passiva, Lutero recebeu algo extraordinário para dizer.[13]

De que maneira devemos compreender Lutero como teólogo? O *corpus* luterano contém muitos gêneros diferentes de escritos: comentários, catecismos,

tratados polêmicos, controvérsias, hinos, sermões, cartas pessoais, a *Conversa de Mesa, etc.* Em nenhum deles, entretanto, há algo que remotamente se assemelhe a uma teologia sistemática. Mesmo a Confissão de Augsburgo, pela qual Lutero foi apenas parcialmente responsável, fornece somente afirmações teológicas específicas, não um sistema doutrinário completo. Os escritos de Lutero são invariavelmente contextuais, *ad hoc,* dirigidos a situações particulares, com metas definidas em mente. Isso não significa que a teologia de Lutero era casual, nem que não havia temas gerais e padrões em seu pensamento. Entretanto, devemos deixar os temas emergirem das próprias preocupações primordialmente pastorais de Lutero, em vez de impor nossa estrutura sobre ele. Para fazer isso, será bastante útil examinar o enfoque teológico básico de Lutero, o qual podemos descrever sob o aspecto de três características constantes. A teologia de Lutero era ao mesmo tempo *bíblica, existencial* e *dialética.*

Lutero era um teólogo bíblico. Isso pode significar simplesmente que ele era um professor de exegese, sobretudo do Antigo Testamento, na Universidade de Wittenberg. Em termos mais amplos, contudo, isso significa uma ruptura radical com o currículo padrão da teologia escolástica e uma reorientação da teologia ao texto bíblico. Não estamos falando aqui da doutrina formal de Lutero sobre as Escrituras, nem do princípio reformista da *sola scriptura,* ambos resultado de um desenvolvimento anterior. O que temos em mente é a campanha que Lutero levantou contra a teologia escolástica de sua época e seus planos para uma reforma geral do currículo universitário, a fim de que “o estudo da Bíblia e dos pais da

igreja possa ser imediatamente restaurado em toda sua pureza”.[14]

Lutero instruiu-se completamente na tradição nominalista da baixa Idade Média. Em certos tópicos, tais como a questão dos universais, Lutero continuou sendo um expoente da *via moderna,* mesmo após seu aparecimento como reformador.[15] Entretanto, bem cedo em sua carreira, quando ainda um *Sententiarius*, Lutero revelou um profundo ceticismo acerca do valor da filosofia na atividade teológica: “A teologia é céu, sim, mesmo o reino dos céus; o homem, entretanto, é terra, e suas especulações são fumaça”.[16] A percepção de Lutero com respeito ao abismo intransponível entre a teologia e as “especulações” humanas intensificou-se à medida que ele mergulhava mais profundamente nos textos bíblicos. A partir de 1515, ele se referiu aos nominalistas como “teólogos-porcos”.[17] Em setembro de 1517, aproximadamente dois meses antes da explosão da Controvérsia das Indulgências, Lutero resumiu seu ataque contra a teologia escolástica num disparo contra Aristóteles:

É um erro dizer que um homem não pode tomar-se teólogo sem Aristóteles. A verdade é que não pode tomar-se teólogo sem se livrar de Aristóteles. Em resumo, comparado com o estudo da teologia, o todo de Aristóteles é como a escuridão para a luz.[18]

Lutero não tinha nada contra Aristóteles em si. O que ele rejeitava era todo o esforço da teologia escolástica de fazer da filosofia aristotélica a pressuposição da doutrina cristã, de interpretar a revelação bíblica relativamente à “sofistica” pagã, de reduzir os grandes temas das

Escrituras — graça, fé, justificação — à algaravia escolástica. No espírito de Tertuliano, Lutero perguntava o que Jerusalém tinha a ver com Atenas, a igreja com a academia, a fé com a razão.

Os epítetos dados por Lutero à razão eram tão severos — a Meretriz do Diabo, a besta, a inimiga de Deus, *Frau* Hulda — que seus críticos muitas vezes o rotularam de irracionalista. Brian Gerrish mostrou que o uso que Lutero fazia do termo *razão (ratio, Vernunft)* era mais matizado. Lutero não denegriu de maneira

alguma a razão naquilo em que é cabível, isto é, em sua habilidade de julgar e discernir os assuntos da sociedade e do governo humanos. Quando a razão ultrapassava esse nível "mundano" e começava a investigar e discutir sobre assuntos divinos, "essa mulher esperta, Madame Jezabel" torna-se insuficiente, porque "todas as obras e palavras de Deus são contra a razão".[19]

Para Lutero, no campo da verdadeira teologia, a razão funcionava apenas *ex post facto,* ou seja, como princípio ordenador pelo qual a revelação bíblica era claramente apresentada. A razão iluminada, 'a razão incorporada à fé, poderia assim "servir a fé ao pensar sobre alguma coisa", porque a razão informada pelo Espírito Santo "extrai todos os seus pensamentos da Palavra".[20] Isso deve ser firmemente lembrado quando ouvimos a famosa declaração de Lutero em Worms: "A menos que eu seja condenado pelas Escrituras e pela razão simples, não posso e não irei me retratar". A razão não era uma fonte independente de autoridade paralela às Escrituras — sua consciência ainda estava "cativa à Palavra de Deus" — mas meramente a inferência necessária das próprias Escrituras.[21] Lutero não depreciava a racionalidade humana; ele até mesmo

conferiu à razão redimida uma tarefa funcional no trabalho da teologia. O que ele realmente rejeitou como teólogo bíblico foi a arrogância da razão, que, na teologia escolástica, tirou a primazia da revelação.

Quando chamamos Lutero de teólogo *existencialista,* queremos dizer que, para ele, o interesse por Deus era uma questão de vida ou morte, envolvendo não apenas o intelecto de um homem, mas sua existência como um todo. Para Lutero, a teologia era sempre intensamente pessoal, experiencial e relacionai. Poderemos apreender melhor esse conceito mediante um breve estudo de palavras em três expressões cruciais do vocabulário de Lutero.

Coram Deo

A existência humana é vivida *coram Deo,* "diante de Deus" ou "na presença de Deus". Calvino fez uma afirmação semelhante ao insistir que, em todas as dimensões da vida, os seres humanos têm "negócios com Deus" *(negotium cum Deo).*[22] Isso não está relacionado a uma crença formal em Deus, daí ele ter rejeitado os argumentos clássicos da existência de Deus. Para Lutero, "Deus" nunca pode ser colocado entre aspas. O grande pecado da teologia escolástica (e também, da perspectiva de Lutero, da filosofia neokantista) foi precisamente a

tentativa de fazer de Deus um conceito ordenador, o Princípio Primeiro ou mesmo o Ser Necessário. Tal procedimento colocava Deus à distância, fazia dele o objeto de uma inquirição neutra e, assim, eximia as pessoas de decidirem a favor de Deus ou contra ele. Mas o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo não é um Deus que possamos discutir ou raciocinar, um Deus cuja existência possa ser verificada na fria objetividade de um

seminário. O Deus vivo da Bíblia é o Deus que nos encontra em juízo e misericórdia, o Deus que nos condena e salva. *Coram Deo* significa que, enquanto estamos sempre à disposição de Deus, ele nunca está à nossa disposição. "Acreditar num Deus assim", disse Lutero, "é cair de joelhos."[23]

Chnstus pro Me

O âmago da teologia de Lutero era que, em Jesus Cristo, Deus deu-se a si mesmo, absolutamente e sem reservas, para nós. Entretanto, assim como Lutero não aceitava argumento algum para a existência de Deus, ele também não propôs uma "teoria" consistente sobre a expiação.[24] Nunca é o suficiente saber apenas que Cristo morreu, ou mesmo por que morreu. Tal conhecimento é resultante de uma "fé meramente histórica", a qual não pode salvar. Os demônios também possuem suas teorias acerca da expiação; eles crêem e tremem! A fé que salva deve penetrar até uma apropriação pessoal. Apenas quando reconhecermos que Cristo foi dado *pro me, pro nobis* ("por mim", "por nós"), teremos discernido a importância da realização de Cristo.

Leia com grande ênfase estas palavras, "eu", "por mim", e acostume-se a aceitá-las e aplicá-las a você mesmo com uma fé segura.

As palavras **NOSSO, NÓS** e **POR NÓS** deveriam ser escritas em letras douradas — o homem que não acredita nelas não é cristão.[25]

A forte ênfase de Lutero no "por mim" do evangelho levou alguns críticos a caracterizarem sua teologia como subjetivista e antropocêntrica. Essa é uma acusação

estranha, já que o lema de Lutero era a fórmula teocêntrica “deixe Deus

ser Deus”, e o peso de sua ruptura na Reforma estava na solene afirmação da soberania de Deus na salvação.[26] A boa nova é que, em Jesus Cristo, o Deus soberano realmente é por nós, não contra nós. O argumento de Lutero era que essa boa nova não podia ser conhecida *in abstracto,* mas apenas quando alguém a apreendesse pela fé, nas profundezas da experiência.[27]

Anfechtung

Essa palavra é muitas vezes pobremente traduzida por “tentação”, mas na verdade significa pavor, desespero, sensação de perdição, agressão e ansiedade. Lutero usou o termo para descrever os intensos conflitos espirituais que afligiam sua consciência em sua torturante busca do Deus misericordioso. Ele dizia que sentia como se sua alma tivesse sido estendida com Cristo, de forma que todos os seus ossos poderiam ser contados, “nem há um só canto não preenchido pelo mais amargo sofrimento, horror, medo, dor, e todas essas coisas parecem eternas”. Ao simples farfalhar de uma folha seca, o universo inteiro parecia desabar sobre ele. Sua condição era tão desesperada que ele desejava poder esconder-se numa toca de ratos. O “vasto mundo” havia-se tornado estreito demais para ele, mas não havia saída.[28]

A experiência das *Anfechtungen* foi mais do que uma fase momentânea na peregrinação espiritual de Lutero. Esse princípio recorrente em toda sua vida definiu sua abordagem da teologia. Numa famosa afirmação, Lutero confessou:

Não aprendi minha teologia toda de uma vez, mas tive de buscá-la mais a fundo, onde minhas tentações *[Anfechtungen]* me levavam. [...] Não a compreensão, a leitura ou a especulação, mas o viver, ou melhor, o morrer e o ser condenado fazem um teólogo.[29]

Portanto, a teologia é um processo vitalício de lutas, conflitos e tentações. Enquanto a fé traz consigo uma segurança confiante, devemos estar sempre alertas contra uma *securitas* carnal. Os cristãos diariamente devem ter por certos os

ataques incessantes. “Ninguém deve seguir seu caminho segura e despreocupadamente, como se o diabo estivesse longe de nós.”[30] Lutero aborrecia-se com aqueles que transformavam sua ênfase no *sola fide* (“somente pela fé”) numa crença fácil. A tentação e a experiência, ele disse, sem dúvida nos ensinam que a fé é “mesmo uma arte difícil”:

Pois quando seus olhos contemplam a morte, o pecado, o diabo e o mundo, e sua consciência luta quando a batalha é travada, ouso dizer que você começará a suar frio e declarar: eu preferiria andar até Santiago de Compostella numa armadura [referência à cidade na Espanha onde se diz que o apóstolo Tiago, o qual enfatizava as obras em detrimento da fé, foi queimado] a sofrer essa angústia.[31]

A fé genuína e a verdadeira teologia são forjadas sobre a bigorna da tentação, porque só a *experientia* faz um teólogo.[32]

A terceira marca da teologia de Lutero era seu caráter *dialético*,[33] Qualquer leitura das Escrituras e da experiência humana que ofereça mais do que uma

análise superficial será até certo ponto dialética, já que nem a vida, nem a Bíblia prestam-se a uma sistematização fácil. Lutero, entretanto, mais do que a maioria dos teólogos, parecia regalar-se em paradoxos. Ele falava, quase que invariavelmente, em conjuntos de dois: lei e evangelho, ira e graça, fé e obras, carne e espírito, com respeito a Deus ou ao mundo *(coram Deo/coram mundo),* liberdade e escravidão, Deus oculto e Deus revelado. Mesmo quando um dos lados desses pares não é expressamente desenvolvido, encontra-se ali por implicação. A verdade só pode ser alcançada quando confrontada com uma verdade contrastante. Por exemplo, não poderíamos entender o evangelho não fosse pela lei, que revela nossa incapacidade de viver corretamente e assim aponta-nos para Cristo. Nesse caso, a polaridade lei —evangelho é entendida conjuntamente: *tanto* a lei *quanto* o evangelho são essenciais à salvação. Outras vezes, os mesmos termos são usados disjuntivamente: *ou* nos apegamos à lei e somos condenados, *ou* confiamos *no* evangelho e somos salvos. Essa maneira de pensar aumentou a tensão na teologia de Lutero. Quase invariavelmente, Lutero escolheu viver com a tensão, em vez de dissolver o paradoxo. Devemos ver agora como essa dialética é desenvolvida em sua doutrina da justificação.

De *Simul* a *Semper,* a Justificação pela Fé Somente

O protestantismo nasceu da luta pela doutrina da justificação pela fé somente. Para Lutero, essa não era simplesmente uma doutrina entre outras, mas “o resumo de toda a doutrina cristã”, “o artigo pelo qual a igreja se mantém ou cai”. Nos *Artigos de Smalcald,* de 1537, escreveu: “Nada nesse artigo pode ser abandonado ou transigido, mesmo no céu e na terra, e as coisas temporais

devem ser destruídas".[34] Ao mesmo tempo, ele admitiu que essa doutrina era difícil de ser mantida e que poucas pessoas estavam aptas a ensiná-la corretamente.[35] Como Lutero chegou a essa doutrina e por que a considerou tão vital?

Felizmente Lutero deixou-nos uma resposta a essas perguntas. Perto do fim de sua vida, lembrou como, quando monge, a expressão "justiça de Deus" *(iustitia Dei),* em Romanos 1.17, enchera de terror sua alma. Todas as suas tentativas de satisfazer a Deus — orações, jejuns, vigílias, boas obras — deixavam-no com uma consciência totalmente intranqüila. Seu humor variava do desespero por todos os seus erros a uma ira fervente em relação a Deus: "Eu não amava, na verdade odiava, aquele Deus que punia os pecadores; e, com um murmurar monstruoso, silencioso, se não blasfemo, enfureci-me contra Deus". Além disso, ele "criticava persistentemente Paulo", meditando dia e noite em seu estudo na torre, até que

comecei a entender que "a justiça de Deus" significava aquela justiça pela qual o homem justo vive mediante o dom de Deus, isto é, pela fé. É isso o que significa: a justiça de Deus é revelada pelo evangelho, uma justiça passiva com a qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé, como está escrito: "Aquele que pela fé é justo, viverá". Aqui, senti que estava nascendo completamente de novo e havia entrado no próprio paraíso através de portões abertos.[36]

O contexto deixa claro que tal descoberta ocorreu em 1519, quando Lutero começou sua segunda exposição de Salmos. Entretanto, muitos estudiosos da Reforma, encontrando uma compreensão evangélica do evangelho nos primeiros escritos de Lutero, atribuíram essa data tardia à

memória falha de um homem velho. O ponto de controvérsia é onde traçar a linha divisória entre “o jovem Lutero” e “o Lutero maduro”. Ou, em outras palavras, quando Lutero transformou-se interiormente de um monge agostiniano num reformador protestante?

Quando eclodiu a Controvérsia das Indulgências, no final de 1517, a semente

da teologia posterior de Lutero já havia criado raízes. Ele estava certo de que o perdão era dom de Deus, não resultado do mérito humano. Ele rompera com a metodologia escolástica a favor da teologia bíblica. Ainda assim, foi somente nas águas da grande batalha que ocorreu após a divulgação das *Noventa e Cinco Teses* que a forma madura da doutrina da justificação sustentada por Lutero tornou-se evidente. Será que poderíamos distinguir duas experiências de Lutero: a primeira, um despertar evangélico inicial provocado pelos conselhos de Staupitz, ocorrido em 1513 ou 1514; a segunda, uma descoberta teológica que levou a um entendimento da justificação claro e diferente, datado por volta de 1518 ou 1519?

Staupitz havia dirigido Lutero às “feridas do dulcíssimo Salvador” como uma saída para seu desespero.[37] Dessa maneira, seu confessor e superior na ordem agostiniana tornou-se verdadeiramente seu “pai em Deus”. “Se eu não elogiasse Staupitz, seria um asno condenável, ingrato, papista [...], porque ele me trouxe à luz, em Cristo. Se Staupitz não me tivesse ajudado, eu teria sido tragado e largado no inferno”.[38] Staupitz plantou a semente ou, conforme disse Lutero, “iniciou a doutrina”, mas muita germinação e muito crescimento foram necessários antes que a doutrina assumisse sua forma definitiva. Podemos

entender melhor o desenvolvimento de Lutero com uma breve descrição da doutrina contra a qual ele reagiu.

O entendimento da justificação que dominou tanto a teologia patrística quanto a medieval derivou, em parte, do casamento entre a doutrina cristã e a filosofia grega. A reconciliação era entendida como a realização de um novo relacionamento ontológico entre o divino e o humano, "um pertencer a Deus na ordem da existência".[39] O conceito grego secular da divinização foi cristianizado, e a salvação tornou-se uma participação no esplendor do Ser, que é Deus. Por exemplo, tal imagem mental subjazia um famoso dito de Atanásio — "Cristo tornou-se homem para que nos pudéssemos tornar deuses" — bem como toda a teologia da justificação de Agostinho.

Um corolário da salvação como deificação é o conceito de pecado como brecha na ordem do ser, uma doença debilitante que carecia de cura. Ireneu observou os poderes curativos liberados na encarnação: o tornar-se carne do Logos significou o golpe de um poder divino e duradouro sobre o reino da fraca e não-redimida natureza.[40] Esse poder divino foi transmitido aos humanos em ondas sempre

novas, por intermédio dos sacramentos. Inácio de Antioquia já havia falado da eucaristia como "a medicina da imortalidade".[41] Para Agostinho, também, a infusão da graça pelo sistema sacramental-penitencial da igreja continuava o processo da justificação iniciado no batismo. Nesta vida, o cristão é sempre um *viator,* um caminhante, que permanece suspenso entre a graça de Deus, revelada em Cristo e mediada pelos sacramentos, e o julgamento de Deus, pairando sobre sua cabeça como uma

espada escatológica de Dâmocles, sempre questionando sua condição espiritual presente.

Na teologia escolástica, a doutrina da justificação foi ainda mais aperfeiçoada por meio da distinção entre “graça real” e “graça habitual”. A graça real concedia o perdão dos pecados reais, desde que declarados na confissão. Mas a graça real não era suficientemente forte para remover a culpa do pecado original ou para transformar o pecador onto logicamente. Isso requeria a infusão da graça habitual, que conferia à alma uma qualidade divina, capacitando a pessoa a realizar atos justos. A graça habitual era graça pura e não o resultado de méritos. Além disso, alguém era declarado justo porque já havia sido feito justo, pelo menos até certo ponto, pela infusão de uma qualidade sobrenatural. O veredicto da justificação era o pronunciamento médico de recuperação, um certificado de saúde atestando a natureza transformada do paciente.

‘"'“Contudo, era exatamente esse o problema de Lutero. Visto que apenas os pecados reais declarados na confissão podiam ser realmente perdoados, Lutero ficou atormentado com o medo de que pudesse ter deixado passar algum. Ele se confessava a Staupitz durante horas, ia embora e depois voltava correndo com alguma pequena fraqueza que havia esquecido de mencionar. Certa vez, Staupitz, bastante exasperado, disse: “Olhe aqui, irmão Martinho. Se você vai confessar tanto assim, por que não faz algo digno de ser confessado? Mate sua mãe ou seu pai! Cometa adultério! Pare de vir aqui com tais tolices e pecados falsos!”. Então, Lutero foi assolado por outra dúvida: “Será que fui verdadeiramente contrito em minha confissão, ou meu arrependimento foi motivado apenas pelo medo?”. A essa altura, foi levado ao próprio abismo do desespero, de

forma que desejou “nunca ter sido criado como ser humano”.[42] Tal ódio transferiu-se de si mesmo para Deus. Conforme Philip Watson adequadamente declarou, a questão básica de Lutero não consistia mais em ser ele uma ovelha ou um bode, mas se Deus era herbívoro ou carnívoro, um Libertador ou um Destruidor.[43] Como vimos,

Staupitz guiou Lutero através dessas severas *Anfechtungen* apontando-lhe as feridas de Jesus, a cruz de Cristo. Mas esse foi apenas o primeiro passo no desenvolvimento de sua doutrina da justificação. Um complexo de idéias e influências entrelaçadas moldou continuamente Lutero e seu pensamento sobre a justificação ao longo dos cinco anos seguintes (1513-1518). Três das linhas de influência mais formativas foram o nominalismo, o misticismo alemão e os escritos **j** de Agostinho.

Lutero deu os primeiros passos teológicos com os escritos do teólogo nominalista Gabriel Biel, de cujos discípulos havia aprendido em Erfurt. Biel encontrava-se numa tradição bem-estabelecida, que incluía Guilherme de Occam e Duns Scotus. Era característica dessa tradição a famosa distinção entre o poder absoluto de Deus e seu poder ordenado. Por seu poder absoluto, Deus podia fazer qualquer coisa que não violasse a lei da contradição. Poderia, por exemplo, encarnar-se num rato ou mesmo numa pedra; poderia ter decretado o adultério uma virtude e a fidelidade matrimonial, uma imoralidade. Na realidade, porém, sabemos (por revelação) que, mediante seu poder ordenado, escolheu encarnar-se num homem, Jesus Cristo, e fazer do adultério um pecado mortal.

Conforme expresso na teologia de Biel, esse destaque ao poder absoluto e ordenado de Deus nunca representou uma séria ameaça ao conceito agostiniano de justificação

progressiva. Teoricamente, *de potentia absoluta,* a justificação podia ser efetuada sem a infusão da graça. Contudo, *de potentia ordinata,* Deus escolheu justificar-nos mediante canais estabelecidos, por assim dizer. Num sermão sobre o Advento (1460), Biel exortou seu rebanho a respeito da justificação:

Para resumir, Gabriel disse a José: "... e lhe porás o nome de Jesus, porque ele salvará o seu povo dos pecados deles". Na verdade, ele já salvou seu povo preparando o remédio. Continua a salvá-los diariamente expulsando a doença. Ele os salvará no final, dando-lhes uma saúde perfeita e preservando-os de toda doença.

[...] Ele preparou o remédio ao instituir os sacramentos medicinais, a fim de curar as doenças infligidas por nossos pecados.[44]

Sem a infusão sacramental da graça, ninguém poderia receber um mérito real *(meritum de condigno).* Entretanto, "fazendo o melhor possível" *(facere quod in se est*: literalmente, fazer o que está em si) era possível merecer um semimérito *(;meritum de congruo).* Por seu poder ordenado, Deus havia entregue a si mesmo a fim de oferecer graça a todos os que fizessem o melhor que pudessem. Assim, ao pecador era possível ter algo a reivindicar a Deus, mesmo para pedir algumas coisas a ele, com base nas próprias habilidades naturais e nas boas obras.

Podemos ver como a figura nominalista do *viator,* suspenso entre a inescrutável

vontade de um Deus justo e a necessidade de fazer o melhor possível, poderia precipitar a angústia

experimentada pelo jovem Lutero. Entretanto, em 1515, o mais tardar, Lutero continuava defendendo a necessidade de fazer o melhor possível como predisposição para a recepção da graça. “Portanto, assim como a lei era uma figura e uma preparação do povo para receber a Cristo, também o fazer o que está em nós *(factio quantum in nobis est*) dispõe-nos para a graça. ”[45] Lutero defendu uma forma da doutrina *facere quod* até o fim de 1516 ou início de 1517. Durante esses anos, abandonou “as rançosas regras dos lógicos” e a terminologia “daqueles vermes, os filósofos”.[46] Veio a perceber que o que precedia a graça não era uma disposição, mas uma indisposição e um rebelião ativa.[47] A ruptura de Lutero com os conceitos nominalistas de mérito e graça constituiu passo fundamental no desenvolvimento de sua doutrina da justificação.

Foi Staupitz quem primeiro apresentou a Lutero os escritos do místico dominicano Johannes Tauler, em 1516. Lutero encontrou afinidade com a *Theologia Germanica,* que Tauler publicou duas vezes, uma em parte (1516) e outra no todo (1518). Com base no famoso dito de Lutero — “o arrebatamento místico não é o caminho para Deus” — ,[48] poder-se-ia concluir que Lutero foi afetado apenas negativamente pelo misticismo. Tal não era o caso, e isso pode ser confirmado pelo generoso elogio que Lutero proferiu a Tauler e aos outros místicos. A perversidade do egoísmo humano e a necessidade de amoldar-se à humilhação e aos sofrimentos de Cristo eram temas que Lutero já havia desenvolvido, mas que encontrou reiterados nos místicos. Lutero também concordava em que a atitude apropriada do homem perante Deus era a de passividade total e submissão completa (*Gelassenheit*), exemplificada

na paixão de Cristo. Ele havia experimentado a renúncia ao inferno como parte de sua “preparação” para a graça.

Durante algum tempo, Lutero abraçou a doutrina mística da *synteresis Gewissen,* consciência, a essência básica da alma (*Seelenabgrund*), que era a base antropológica da união mística. Num sermão proferido no dia de S. Estêvão (26 de dezembro de 1515), Lutero descreveu essa *synteresis* como brasas sob cinzas,

semente enterrada, matéria aguardando forma. Isaías 1.9 — “Se o Senhor dos Exércitos não nos tivesse deixado alguns sobreviventes já nos teríamos tornado como Sodoma...” — ele interpretou tropologicamente como “a menos que a *synteresis* e os sobreviventes da natureza tivessem sido mantidos, tudo deve ter perecido”.[49] Lutero descreveu também a *synteresis* como a inerradicável centelha de consciência no homem natural, aquilo que o médico chama de poderes naturais sem os quais nenhuma doença poderia ser curada. É verdade que o *Seelenabgrund* não provia ao *viator* uma permanência inata perante Deus, nem uma habilidade natural para auxiliar em sua própria salvação. Mesmo assim, ela dava à pessoa natural pernas em que se apoiar, já que fornecia a base para a união mística mediante o “nascimento de Deus” na alma. Em tal união, o eu é submerso em Deus “como uma gota d’água no mar profundo. Tornou-se muito mais uno com ele do que o ar com o brilho do sol quando este reluz em pleno dia”.[50] À medida que tal processo ocorre no ser humano, ele é justificado: o *homo viator é* transformado no *homo deificatus.*

Todavia, à medida que aumentava a conscientização de Lutero acerca da completa incapacidade do pecador de salvar-se a si mesmo ou de manter qualquer postura justa

perante Deus, ele passou a questionar a noção de *synteresis.* Aos poucos, Lutero passou a entender o pecado como uma rebelião fervente, não meramente uma fraqueza passiva ou uma ausência de bem. A atrocidade do pecado não era apenas que ele viciava todo o ser, mas que consistia numa energia incontrolável, que não podia ser dominada por meios comuns. A situação do ser humano perante Deus (*coram Deo)* era de completa nudez, despojado que estava de todos os recursos naturais, além do *Seelenabgrund,* sem nada para recorrer. O alienar-se de Deus teve origem na queda, que Lutero descreveu com forte realismo:

Assim, Adão e Eva eram puros e saudáveis. Tinham uma visão tão aguçada que podiam enxergar através de uma parede e ouvidos tão bons que podiam ouvir qualquer coisa a 3 km de distância. Todos os animais eram-lhes obedientes: até mesmo o sol e a lua sorriam para eles. Mas depois o diabo veio e disse: “Vocês se tomarão como os deuses”, e assim por diante. Eles pensaram: “Deus é paciente.

Que diferença faria uma maçã?”. E num estalar de dedos ela estava diante deles. E isso ainda nos está pendurando a todos pelo pescoço.[51]

Esse pecado primitivo consistiu basicamente em falta de fé em relação a Deus, confiança mais no raciocínio humano do que na Palavra de Deus. Mais assustador que tudo é o fato de não estarmos conscientes da gravidade do nosso pecado: “Se

alguém quisesse sentir a grandeza do pecado, não seria capaz de continuar vivendo nenhum outro momento, tão grande é o poder do pecado”.[52] Mesmo tendo

Lutero continuado a usar certos termos místicos em sermões e comentários posteriores, sua rejeição da doutrina da *synteresis* foi um passo decisivo em direção a seu *novo* entendimento da justificação.

Rejeitamos a tese de que a doutrina da justificação sustentada por Lutero foi produzida *de novo* como resultado de uma percepção arrasadora. Sua doutrina desenvolveu-se ao longo de anos, sendo influenciada por várias correntes de pensamento da baixa Idade Média e passando por diversas mudanças fundamentais. A mais importante dessas transformações envolveu a redefinição da justificação numa estrutura não-agostiniana. As mudanças de opinião de Lutero em relação a Agostinho durante esses anos são um indicador útil para traçar tal desenvolvimento. Numa carta de 18 de maio de 1517 para seu amigo Johannes Lang, Lutero escreveu: "Nossa teologia e S. Agostinho estão em bom andamento e, graças a Deus, eles predominam em nossa universidade".[53] Mais tarde, Lutero avaliou sua postura definitiva quanto à justificação *vis-à-vis* Agostinho desta forma: "Agostinho chegou mais perto do sentido paulino do que todos os estudiosos, mas não alcançou Paulo. No começo, eu devorava Agostinho, mas quando a porta para Paulo abriu-se e entendi o que era realmente a justificação pela fé, descartei-o".[54] \

A ruptura de Lutero com Agostinho coincidiu com sua nova compreensão da "justiça de Deus" em Romanos 1.17. Em seus *Sermões sobre Romanos* (1515), o tratamento que Lutero faz desse versículo é bastante breve, consistindo na exposição de duas expressões: "a justiça de Deus é revelada" (18 linhas com citações de Agostinho e Aristóteles) e "de fé em fé" (24 linhas com nova citação de

Agostinho). Além disso, a última expressão é interpretada sob o aspecto da justificação progressiva, um “crescer cada vez mais” para a conquista da retidão. A vida cristã, assim, é sempre uma “busca e um esforço para se tornar justo, mesmo na hora da morte”.[55] Em outubro de 1518, Lutero expôs novamente Romanos 1.17, mas agora afirmou que a fé operava sem qualquer predisposição ou preparação anterior à justificação, e encontramos a impressionante frase: só a fé justifica *(Sola fides justificate).*[56] Esse é o limiar do novo entendimento de Lutero acerca da justificação, claramente apresentado pela primeira vez em dois sermões publicados no inverno, no fim de 1518 e início de 1519 — *Da Justiça*

Dupla e *Da Justiça Tríplice* — e que mais tarde recebeu uma exposição clássica no *Grande Comentário sobre Gálatas* (1535). Examinemos essa doutrina analisando três de seus aspectos essenciais: 1) imputação; 2) seu caráter de pela-fé-somente; 3) seu impacto sobre a expressão “a um só tempo pecador e justo”.

Lutero abandonou a figura médica da participação—infusão em favor da linguagem forense de imputação. Anteriormente, ele havia falado do progresso do cristão na graça como uma cura gradual das feridas do pecado. O “débil na fé”, de Romanos 14.1, era aquele que Deus colocava sob sua responsabilidade para aperfeiçoar e curar. A fraqueza deles não era considerada pecado, exatamente porque a cura havia começado. Ou, também, Cristo é o bom samaritano que leva o *viator,* meio morto,

meio vivo, à enfermaria (a igreja) para ser cuidado e recuperar a saúde.[57] A linguagem da imputação deixa a metáfora da medicina para a da corte judicial. Deus aceita a justiça de Cristo, que é diferente de nossa natureza própria, por ser nossa. Embora nossos pecados não sejam realmente removidos, deixam de ser denunciados contra nós. Lutero descreveu essa transação como uma "doce troca" entre Cristo e o pecador:

Portanto, meu querido irmão, aprenda Cristo e o aprenda crucificado; aprenda a orar a ele, perdendo toda esperança em si mesmo, e diga: "Tu, Senhor Jesus, és a minha justiça, e eu sou o teu pecado; tomaste em ti mesmo o que não eras e desteme o que não sou".[58]

Lutero acreditava ter recuperado o sentido original do verbo grego usado por Paulo em Romanos. Agostinho e a tradição escolástica haviam-no interpretado como "tornar justo", enquanto Lutero insistia em sua conotação legal, "declarar justo".

Na verdade, Lutero falara de imputação antes de 1518, mesmo da imputação da justiça alheia de Cristo. Entretanto, antes, a justificação era um julgamento proléptico baseado na erradicação dos pecados reais que já havia começado e na expectativa escatológica da completa remoção de todo pecado. Assim, antes de 1518, Lutero pôde escrever:

Pois esta é a mais doce misericórdia de Deus, que ele salva pecadores verdadeiros, não imaginários, que ele nos sustenta em nossos pecados [...] *até* que nos toma perfeitos e nos conclui. Pois ele mesmo é nossa única justiça *até* nos assemelharmos a ele.[59]

A nova percepção de Lutero era que a imputação da justiça alheia de Cristo baseava-se não na cura gradual do pecado, mas na vitória completa de Cristo na cruz. O caráter definitivo da justificação foi ressaltado: “Se você crê, então você a terá!”. Também não há nenhuma correlação direta entre o estado de justificação e as obras visíveis de alguém, como Lutero deixou claro no sermão sobre o fariseu e o publicano (1521): “E o publicano cumpre todos os mandamentos de Deus sem demora. Ele foi imediatamente feito santo pela graça apenas. Quem poderia ter previsto isso, sob aquele indivíduo sujo?”.[60]

Lutero insistia em que nos apropriamos da graça de Deus e daí somos declarados justos, *pela fé somente.*[61] A fé é entendida aqui como *fiducia,* crença pessoal, dependência, um agarrar-se ou segurar-se a Cristo. Na tradição medieval, a fé era considerada uma das três virtudes teológicas, juntamente com a esperança e o amor. Apenas depois de superar a visão da fé como virtude formada pelo amor Lutero pôde apreender o sentido absoluto de *fiducia* como uma relação com Deus. “Se a fé não é nada sem todas as obras, até mesmo sem as menores delas, ela não justifica; na verdade, nem mesmo é fé.”[62] Ao mesmo tempo, Lutero era cuidadoso em guardar-se contra a tentação de considerar a própria fé uma obra meritória. Falando corretamente, em si mesma a fé não justifica; ela é, por assim dizer, o órgão receptor da justificação. Ela não faz a graça existir, mas simplesmente torna-se cônscia de algo já em existência. Ter fé é aceitar a aceitação que é nossa em Jesus Cristo. Mas essa não é uma atividade humana autogerada; é dom do Espírito Santo.

A pessoa que assim recebeu o dom da fé é descrita por Lutero como “ao mesmo tempo justa e pecadora” *(simul*

iustus et peccator). Anteriormente, ele havia entendido esse termo no sentido agostiniano de “em parte” pecador e “em parte” justo, pecadores na realidade empírica, mas justificados “na esperança da consumação futura”.[63] Agora, contudo, enquanto mantinha o paradoxo da simultaneidade, ele aguçava cada um dos conceitos conflitantes num domínio soberano e total. Lutero continuou a usar *simul iustus et peccator* depois de 15181519, mas ele o fez no sentido de *semper* (sempre) *iustus et peccator.* O cristão

não é apenas justo e pecador ao mesmo tempo, mas é também sempre ou completamente justo e pecador ao mesmo tempo. O que isso significa?

Com respeito à nossa condição humana caída, somos, e sempre seremos, nesta vida, pecadores. Todavia, para os cristãos, a vida neste mundo não é mais um período de candidatura duvidosa à aceitação de Deus. Em certo sentido, já estivemos perante o trono de julgamento de Deus e fomos absolvidos — por conta de Cristo. Então, somos também sempre justos. Lutero expressou tal paradoxo assim:

Somos verdadeira e totalmente pecadores, com respeito a nós mesmos e ao nosso primeiro nascimento. Inversamente, já que Cristo nos foi dado, somos santos e justos, totalmente. Então, de diferentes aspectos, somos considerados justos e pecadores ao mesmo tempo.[64]

Assim, Lutero podia dizer que não há absolutamente pecado, e que tudo é pecado; há inferno e há céu. A implicação da mudança de Lutero de *simul* para *semper* foi notada por Paul Tillich: “Se Deus aceitasse aquele que é meio justo e meio pecador, seu julgamento ficaria condicionado pela meia bondade do homem. Mas não há

nada que Deus mais rejeite do que a meia bondade, e toda reivindicação humana baseava-se nisso”.[65]

A doutrina da justificação de Lutero caiu como uma bomba na paisagem teológica do catolicismo medieval. Ela arrasou toda a teologia dos méritos e, na verdade, a base penitencial-sacramental, da própria igreja. Não é de surpreender que Jacob Hochstraten, inquisidor dominicano de Colônia, considerasse blasfêmia Lutero descrever a união da alma com Cristo como um matrimônio espiritual baseado na fé somente. Como pode Cristo ser unido assim a um pecador? Isso significa tornar a alma “uma prostituta e adúltera” e o próprio Cristo, “um alcoviteiro e protetor covarde da desgraça dela”.[66] Hochstraten estava justificadamente chocado com o significado da mensagem de Lutero. Mas ela não é menos chocante do que a afirmação de Paulo na qual estava embasada: “Deus justifica os *ímpios*", nem, também, a narrativa de Jesus acerca do pai amoroso que dá as boas-vindas a seu filho cabeçudo, mesmo estando ele ainda salpicado da lama do chiqueiro.

Então, será que Lutero não tinha lugar algum para as boas obras? O Duque Jorge da Saxônia acreditava que não, quando observou: “A doutrina de Lutero é boa para os que estão morrendo, mas não é nada boa para os que estão vivos”. Eràsmo foi menos indulgente: “Os luteranos buscam apenas duas coisas — riqueza

e esposas [...] para eles, o evangelho significa o direito de viverem como desejam”.[67] Ao ressaltar tão fortemente a iniciativa de Deus na salvação, será que Lutero abriu a porta ao antinomismo, a visão de que os cristãos são isentados pela graça da necessidade de observar qualquer lei moral?

Lutero estava consciente da acusação e negou vigorosamente que fosse culpado disso. Enquanto de maneira alguma somos justificados pelas obras, elas devem seguir-se à fé como seu fruto característico:

"Sim", você diz, "mas a fé não justifica sem as obras da lei?" Sim, é verdade. Mas onde está a fé? Que acontece a ela? Onde ela se mostra? Porque, certamente, ela não pode ser uma coisa tão apática, inútil, surda ou morta, deve ser uma árvore viva e produtiva, que dê frutos.[68]

O fruto da justificação é a *fé ativa no amor*. Tal amor é dirigido em primeiro lugar não a Deus, na esperança de conseguir algum mérito para a salvação, mas ao próximo, porque "o cristão vive não em si mesmo, mas em Cristo e em seu próximo". Lutero incitava os cristãos a realizar boas obras, a partir de um amor espontâneo, em obediência a Deus por causa dos outros. Por outras palavras, a justificação pela fé somente liberta-me para amar meu próximo desinteressadamente, por causa dele mesmo, como meu irmão ou irmã, não como meio calculado para meus próprios objetos desejados. Visto que não mais carregamos o insuportável peso da autojustificação, estamos livres "para ser de Cristo uns para os outros", para nos consumirmos em favor dos outros, mesmo como Cristo também nos amou e deu a si mesmo por nós.[69]

Deixem Deus Ser Deus: a Predestinação

O problema da predestinação é levantado pela especificidade da tradição judeu-cristã: o fato de que Deus revelou-se exclusivamente num povo, Israel, e supremamente num homem, Jesus de Nazaré. Jesus, assim como Paulo, falou dos "eleitos" e dos "poucos escolhidos". A tensão entre a livre eleição de Deus e a resposta humana

genuína está presente já nos documentos do Novo Testamento. Entretanto, Agostinho, em sua luta clássica com Pelágio, foi quem primeiramente

__

[67]P. S. Aliene H. M. Allen, eds. *OpusEpistolarumDes. ErasmiRoterodami* (Oxford University Press, 1928), VII, p. 366, carta [n.° 1977] de 20 de março de 1528 a Willibald Pirckheimer: “Ubicunque regnat Luteranismus, ibi litterarum est interims; et tamen hoc genus hominum maxime litteris alitur. Duo tantum querunt, censum et uxorem; cetera praestat illis Evangelium, hoc est potestatem vivenda ut velint”.

[68]LW 24, pp. 264-265; WA 45, p. 702.

[69]LW 31, pp. 371, 368.

desenvolveu uma doutrina madura da predestinação.

Para Pelágio, a salvação era uma recompensa, o resultado das boas obras livremente realizadas pelos seres humanos. A graça não era algo diferente ou além da natureza, nem acima dela; a graça estava presente dentro da própria natureza. Em outras palavras, a graça era simplesmente a capacidade natural, que todos possuem, de fazer a coisa certa, de obedecer aos mandamentos e assim obter a salvação>Agostinho, por outro lado, via um grande abismo entre a natureza, em seu estado caído, e a graça. Profundamente cônscio da impotência total de sua própria vontade em escolher corretamente, Agostinho entendia a salvação como a livre e surpreendente dádiva de Deus: “Atribuo à tua graça e misericórdia, porque dissolveste meus pecados como se fossem gelo”.™ Se, entretanto, a fonte de nossa conversão a Deus reside não em nós mesmos, mas somente no bom prazer de Deus, por que alguns reagem positivamente ao evangelho, enquanto

outros o desprezam? Essa pergunta levou Agostinho à discussão paulina da eleição, exposta em Romanos 9—11. Aqui ele encontra a base para sua própria doutrina “cruel” da predestinação: da massa da humanidade decaída, Deus escolhe alguns para a vida eterna e omite outros que estão, assim, destinados à destruição, e tal decisão é feita independentemente de obras ou méritos humanos.

Durante os mil anos transcorridos entre Agostinho e Lutero, a principal corrente da teologia medieval dedicou-se a dissolver o severo predestinacionismo daquele. É verdade que Pelágio fora condenado no Concilio de Efeso (431), e o semipelagianismo, a saber, a visão de que ao menos o início da fé, o primeiro voltar-se para Deus, era resultado do livre-arbítrio, foi rejeitado pelo II Concilio de Orange (529). Contudo, a maioria dos teólgos tentou modificar a doutrina de Agostinho, enfraquecendo a base da predestinação. Alexandre de Hales recorreu ao princípio da eqüidade divina: “Deus relaciona-se de igual para igual com todos”.[67] [68] Outros afirmavam que a predestinação era subordinada ao conhecimento prévio, ou seja, Deus elege aqueles que sabe com antecedência que receberão méritos de seu próprio livre-arbítrio. Nenhuma dessas teorias da salvação era, “puramente” pelagiana, porque todas requeriam a assistência da graça divina. Ainda assim, o fator crucial continuava sendo a decisão humana de responder positivamente a Deus, em lugar da livre e desacorrentada decisão de Deus de escolher quem desejasse. % *ft w*

~ Vimos como a doutrina da justificação sustentada por Lutero rompeu decisivamente com o jnodelou-agostiniano de distribuição progressiva da graça., Somos justificados

não porque Deus nos está tornando gradualmente justos, mas

porque fomos declarados justos com base no sacrifício expiatório de Cristo. Contudo, a partir do princípio anterior da *sola gratia,* Lutero — e Zuínglio e Calvino depois dele — permanece firme com Agostinho contra os "pelagianos" posteriores que exaltam o livre-arbítrio humano à custa da livre graça de Deus. Nesse aspecto, a linha principal da Reforma protestante pode ser vista como uma "aguda agostinianização do cristianismo"!.[69] Alguns historiadores consideram a doutrina da predestinação de Lutero uma aberração de seus temas principais ou, na melhor das hipóteses,!"um pensamento meramente auxiliar".[70] Mas Lutero via o assunto de maneira diferente. Respondendo ao ataque de Erasmo a essa doutrina, Lutero elogiou o humanista por não aborrecê-lo com questões insignificantes como o papado,vo purgatório ou as indulgências. "Apenas você", ele disse, "atacou a questão verdadeira, isso é, a questão essencial. [...] Apenas você percebeu o eixo ao redor do qual tudo gira, e apontou para o alvo vital."[71]

Uma das queixas de Lutero contra os "teólogos-porcos" era a tese deles de que a vontade humana, em sua própria volição, poderia realmente amar a Deus sobre todas as coisas, ou que, ao fazer seu melhor, mesmo à parte da graça, alguém poderia obter certa permanência perante Deus. A essa avaliação otimista do potencial humano, Lutero opôs um duro contraste entre natureza e graça. "A *graça* coloca a Deus no lugar de tudo o mais que ela vê, e o prefere a si mesma, mas a *natureza* coloca a si mesma no lugar de tudo, e mesmo no lugar de Deus, e busca apenas o que lhe é próprio e não o que é de Deus".[72] Com "natureza"

Lutero não queria dizer simplesmente o reino criado, mas sim o reino criado decaído e, particularmente, a vontade humana decaída, que está “curvada sobre si mesma” (i*incurvatus in sé),* “escravizada” e manchada com o mal em todas as suas ações.[73] Na Disputa de Heidelberg, em 1518, Lutero defendeu a tese: “Depois da queda, o livre-arbítrio existe apenas nominalmente, e, enquanto alguém ‘faz o que está em si’, está cometendo um pecado mortal”.[74] Inclui-se essa formulação na bula *Exsurge Domine,* pela qual o Papa Leão x excomungou Lutero, em 1520.

Então, será que Lutero era um determinista absoluto? Erasmo e alguns

estudiosos modernos pensavam assim.[75] Lutero, de fato, aproximou-se perigosamente da linguagem necessitariana. Todavia, ele nunca negou que o livre-arbítrio mantém seu poder em assuntos que não se relacionam com a salvação. Assim, Lutero disse a Erasmo: “Sem dúvida você está certo em conferir ao homem algum tipo de arbítrio, mas imputar-lhe um arbítrio que seja livre nas coisas de Deus é demais”.[76] Lutero admitiu abertamente que mesmo uma vontade escravizada “não é um nada”, que, com respeito àquelas coisas “inferiores” a ela, a vontade mantém seu poder total. É apenas com respeito àquilo que é “superior” a ela que a vontade é mantida presa em seus pecados e não pode escolher o bem de acordo com Deus.[77] Aqui, encontramos um paralelo ao desprezo de Lutero para com a razão.}Em sua esfera legítima, a razão é o mais elevado dom de Deus, mas no momento em que excede para a teologia, torna-se a “prostituta do diabo”. O mesmo se dá com o livre-arbítrio. Entendido como a capacidade vinda de Deus para tomar decisões ordinárias, para

cumprir as responsabilidades no mundo, o livre-arbítrio permanence intacto. O que ele *não pode* fazer é realizar a própria salvação. Nesse sentido, o livre-arbítrio está totalmente corrompido pelo pecado e cativo a Satanás.?

Lutero descreveu a natureza dessa escravidão sob o aspecto de uma luta entre Deus e Satanás:

Assim, a vontade é como um animal entre dois cavaleiros. Se Deus o monta, ele quer ir e vai aonde Deus quer. [...] Se Satanás o monta, ele quer ir e vai aonde Satanás quer; ele não pode escolher correr para um deles ou seguir a um deles, mas os próprios cavaleiros brigam pela posse e controle dele.[78]

Mesmo tendo alguns estudiosos encontrado traços de um dualismo maniqueísta nessa metáfora, Lutero estava meramente desenvolvendo uma imagem já apresentada por Jesus: "... todo o que comete pecado é escravo do pecado" e "Vós sois do diabo, que é vosso pai, e quereis satisfazer-lhe aos desejos..." (Jo 8.34, 44). Há outro ponto que Lutero desenvolveu com respeito à vontade escravizada. Embora nosso destino eterno, em certo sentido, seja determinado por Deus, não somos com isso compelidos a pecar. Pecamos espontânea e voluntariamente. Continuamos querendo e desejando fazer o mal, a despeito do fato de que em nossas próprias forças não podemos fazer nada para alterar essa condição. Eis a

tragédia da existência humana sem a graça: estamos tão curvados sobre nós mesmos que, pensando estar livres, entregamo-nos exatamente àquelas coisas que apenas aumentam nossa escravidão.

O propósito da graça é libertar-nos da ilusão de liberdade, que é na verdade escravidão, e guiar-nos para a “gloriosa liberdade dos filhos de Deus”. Só quando a vontade recebeu a graça, ou, para usar sua outra metáfora, só quando Satanás é vencido por um cavaleiro mais forte, “é que o poder da decisão toma-se realmente livre, em todos os aspectos concernentes à salvação”.[79] A verdadeira intenção por trás do reforço de Lutero à vontade escravizada mostra-se óbvia agora. Deus deseja que possamos ser verdadeiramente livres em nosso amor para com ele; contudo, isso não é possível até que sejamos *libertos* de nosso cativeiro a Satanás e ao ego. O eco de resposta à *escravidão da vontade* é *a liberdade do cristão.*

Visto que, fora da graça, o homem não possui nem uma razão sã nem uma vontade boa, “a única preparação infalível para a graça [...] é a eleição eterna e a predestinação de Deus”.[80] Lutero não se esquivou de uma doutrina de predestinação absoluta e dupla, ainda que admitisse que “isso é um vinho muito forte e comida substancial para os fortes”.[81] Ele até restringiu o alcance da expiação aos eleitos: “Cristo não morreu por todos absolutamente”.[82] Contra a objeção de que tal visão transformava Deus num ogro arbitrário, Lutero respondeu — com Paulo — “Deus assim o quer, e porque ele o quer, isso não é perverso”. A “prudência da carne” diz que “é cruel e miserável Deus buscar sua glória em minha maldade. Ouça a voz da carne! ‘Meu, minha’, ela diz! Lance fora esse ‘meu’ e diga, em lugar disso, ‘Glória a Ti, Senhor!’, e você será salvo”.[83] A postura da razão natural é sempre de egocentrismo. Deus é apenas tão “injusto”, falando estritamente, ao justificar os ímpios à parte de seus méritos, quanto o é ao rejeitar outros à parte de seus deméritos. Ainda assim, ninguém reclama

da primeira “injustiça”, porque o interesse pessoal está em jogo![84] Em ambos os casos, Deus é injusto pelos padrões humanos, mas justo e verdadeiro pelos seus. Lutero recusou-se a submeter Deus ao tribunal da justiça humana como se a “Majestade, que é o criador de todas as coisas, tivesse de curvar-se a uma das escórias de sua criação”.[85] “Deixem Deus ser bom”, clamava Erasmo, o moralista. “Deixem Deus ser Deus”, replicava Lutero, o teólogo.

-^Embora Lutero nunca tenha suavizado sua doutrina da predestinação (como fizeram posteriormente os luteranos), ele de fato tentou estabelecer o mistério no contexto da eternidade. Lutero nunca admitiu que os inescrutáveis julgamentos de Deus eram realmente injustos, mas sim que somos incapazes de apreender o quanto são justos. Há, segundo ele, três luzes — a luz da natureza, a luz da graça e a luz da glória. Pela luz da graça, tornamo-nos capazes de entender muitos problemas que pareciam insolúveis pela luz da natureza. Mesmo assim, na luz da glória, os retos julgamentos de Deus — incompreensíveis para nós agora, mesmo pela luz da graça — serão abertamente manifestos. Lutero, então, apelava para a reivindicação escatológica da decisão de Deus na eleição. A resposta ao enigma da predestinação encontra-se no caráter oculto de Deus, por trás e além de sua revelação. No final, quando tivermos prosseguido através das “luzes” da natureza e da graça para a luz da glória, o “Deus escondido” se mostrará um só com o Deus que está revelado em Jesus Cristo e proclamado no evangelho. Nesse ínterim, Lutero admitiu, podemos apenas *acreditar* nisso. A predestinação, como a justificação, é também *sola fide}*[9]

Ninguém conhecia melhor do que Lutero a angústia que o duvidar da própria eleição podia provocar numa alma

vacilante. Como um pastor poderia responder a alguém que estivesse atormentado por esse problema? Lutero deu duas respostas a essa questão, uma para o cristão forte, a outra para o mais fraco ou para o novo convertido. A mais alta posição entre os eleitos pertence àqueles que "se conformam com o inferno se Deus o deseja".[86] [87] A resignação com o inferno era tema popular na tradição mística e significava passividade absoluta, um total deixar-se perder (*Gelassenheit)* ante o abismo do ser de Deus. Lutero dizia que Deus dispensava esse dom aos eleitos de maneira breve e escassa, quase sempre na hora da morte.

Mais comumente, Lutero era chamado a aconselhar cristãos comuns que estavam atormentados pela questão da eleição. O conselho básico de Lutero era: "Agradeça a Deus por seus tormentos!". É característico dos eleitos, não dos réprobos, tremer em face dos desígnios ocultos de Deus. Além disso, ele instava por uma completa refutação do diabo e uma contemplação de Cristo. Foi típica sua resposta a Barbara Lisskirchen, que estava aflita sentindo não se encontrar entre os eleitos:

Quando tais pensamentos a assaltam, você deve aprender a perguntar a si mesma: "Por favor, em que mandamento está escrito que eu deva pensar sobre esse assunto e lidar com ele?". Quando parecer que não há tal mandamento, aprenda a dizer: "Saia daqui, maldito diabo! Você está tentando fazer com que eu me preocupe

comigo mesma. Mas Deus declara em todos os lugares que eu devo deixá-lo tomar conta de mim A mais sublime de todas as ordens de Deus é esta, que

mantenhamos diante de nossos olhos a imagem de seu Filho querido, nosso Senhor Jesus Cristo. Todos os dias ele deve ser nosso excelente espelho, no qual contemplamos o quanto Deus nos ama e quão bem, em sua infinita bondade, ele cuidou de nós ao dar seu Filho amado por nós. Desse modo, eu digo, e de nenhum outro, um homem de fato aprende a lidar adequadamente com a questão da predestinação. Será evidente que você crê em Cristo. Se você crê, então será chamada. E, se é chamada, então muito certamente está predestinada. Não deixe que esse espelho e trono de graça seja quebrado de diante de seus olhos. [...] Contemple o Cristo dado por nós. Então, se Deus desejar, você se sentirá melhor".[88]

A doutrina da predestinação defendida por Lutero não era motivada por interesses especulativos ou metafísicos. Era uma janela para a vontade graciosa de Deus, que se ligou livremente à humanidade em Jesus Cristo. A predestinação, como a natureza do próprio Deus, só pode ser atingida mediante a cruz, mediante as "feridas de Jesus", às quais Staupitz havia dirigido o jovem Lutero em suas primeiras batalhas.

1

'Oswald Spengler, *The Decline of the West (Nova* Iorque: Alfred Knopf, 1928), II, p. 296.

2

The Theology of Martin Luther, trad, por Robert C. Schultz, p. vi.

3

As inúmeras apreciações de Lutero desde a Reforma foram registradas por Ernst Walter Zeeden, *The Legacy of Luther* (Londres: Hollis and Carter, 1954).

Cf também o sumário em Bernhard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work* (Filadélfia: Fortress Press, 1986), pp. 199-235.

4

WA 8, p. 685.

5

Citado em Gordon Rupp, *Luther's Progress to the Diet of Worms,* p. 99. *Works of Martin Luther* (Filadélfia: Muhsenberg Press, 1915), II, pp. 399-400.

6

Este é o título do excelente estudo de Ernst Bizer acerca da doutrina da justificação apresentada por Lutero: *Fides ex Auditu: Eine Untersuchung über die Entwicklung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther* (Neukirchen: Moers, 1958).

7

WA 4, p. 9: "Natura verbi est audiri". *Cf.* a perspicaz análise desse texto em Gerhard Ebeling, *Luther: An Introduction to His Thought,* pp. 70-75. Quanto a "ouvidos como os únicos órgãos do cristão", veja WA 57/3, p. 222; LW 29, p. 224: "Mas a palavra 'ouvidos' é extraordinariamente enfática e poderosa; pois, na nova lei, todos aqueles incontáveis encargos das cerimônias, isto é, os riscos de pecados, foram eliminados. Deus não exige mais os pés, as mãos ou qualquer outro membro; ele requer apenas os ouvidos. A tal ponto que tudo foi reduzido a um modo fácil de viver. Pois se você perguntar a um cristão qual é a obra pela qual ele se torna digno do nome 'cristão', ele não será capaz de dar absolutamente nenhuma outra resposta além da que é a escuta da Palavra de Deus, isto é, a fé. Portanto, os ouvidos são os únicos órgãos de um homem cristão, pois ele é justificado e declarado cristão por causa da fé, e não devido às obras de algum membro".

8

Essa é a paráfrase da resposta de Staupitz feita por Roland Bainton em *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, p. 59. *Cf* o texto original em WA TR 3, pp. 187-188.

9

Os detalhes da promoção de Lutero ao doutorado encontram-se revistos em E. G. Schwiebert, *Luther and His Times* (St. Louis: Concordia, 1950), pp. 193-196.

10

WA 30/3, p. 386; LW 34, p. 103: “Quando comprometido com esse tipo de ensino, o papado cruzou meu caminho e quis impedir-me. E óbvio para todos como isso aconteceu, e irá acontecer de forma ainda pior. Eu não serei impedido”.

11

n *Ibid*.

12

Nos primeiros anos da Reforma. Andreas Bodenstein von Karlstadt. superior de Calvjno em Wittenberg que havia presidido a cerimônia de outorga do doutorado de Lutero, em 1512, renunciou seus próprios graus de doutor (ele possuía três!), destituiu-se de suas insígnias acadêmicas, demitiu-se de seu cargo universitário e juntou-se aos camponeses de Orlamünde como seu pastor-fazendeiro. Lutero censurou o novo estilo de vida de Karlstadt em seu tratado “Contra os Profetas Celestiais”: “O que você acha agora? Não é uma bela nova humildade espiritual? Usar um chapéu de feltro e trajes cinzentos, não querer ser chamado de doutor, mas sim de irmão Andrew e caro vizinho, como qualquer outro camponês [...] como se o comportamento cristão consistisse em tais dissimulações externas”. LW 40, p. 117; WA 18, pp. 100-101.

13

WA 40/1, **p.** 610: “Na realidade, nosso saber é passivo, e não ativo; isto é, somos conhecidos por Deus em vez de o conhecermos. Devemos deixar que Deus opere em nós. Ele dá a Palavra”.

14

WA BR 1, p. 170, n.° 74: "... ut rursum Bibliae et S. Patrum purissima studia revocentur”“. Isso se encontra numa carta de 9 de maio de 1518 que Lutero escreveu a Jadotus Trutfetter, seu antigo professor em Erfurt.

15

Veja Brian A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther,* p. 45.

16

WA 9, p. 65. Veja a análise que Heiko A. Oberman faz desse texto em *“Facientibus Quod in se est Deus non Denegat Gratiam:* Robert Holcot O. P. and the Beginnings of Luther’s Theology”, *in: The Reformation in Medieval Perspective,* Steven Ozment, ed. (Chicago: Quadrangle Books, 1971), pp. 119-141.

17

Heinrich Boehmer, *Luther in the Light of Recent Research* (Nova Iorque: The Christian Herald, 1916), p. 87.

18

James Atkinson, ed., *Luther: Early Theological Works* (Filadélfia: Westminster Press, 1962), pp. 269-270.

19

Gerrish, pp. 19-20.

20

WA TR 1, p. 439; LW 54, p. 71.

21

Gerrish, pp. 24-25.

22

CR 11, p. 100: “Estou muito consciente de que é com Deus que tenho de me relacionar [mihi esse negotium cum Deo]”. *Cf. Institutes* 1.17.2.

23

“Habere deum est colere deum.” A tradução é a de J. S. Whale, *The Protestan Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955), p. 17.

24

Essa é uma questão muito controvertida. Gustal Aulén interpretou Lutero como um expoente da “clássica” teoria da expiação: *Christus Victor* (Nova Iorque: Macmillan, 1969). Sigo aqui a tese de Ian Siggins, *Martin Luther’s Doctrine of Christ,* pp. 108-143, que sustenta que, embora os temas de todas as teorias históricas acerca da expiação estejam presentes em Lutero, ele não está ligado a nenhuma delas.

25

WA 40/1, p. 299; 31/2, p. 432.

26

A expressão “Velle deum esse deum” aparece na “Disputation against Scholastic Theology” *[.Debate sobre a Teologia Escolásticá],* de 1517. *Cf.* Atkinson, p. 267. Veja taqibém o clássico estudo de Philip S. Watson, *Let God Be God!*

27

21*Cf* esta surpreendente declaração de Lutero: “Eu já disse muitas vezes que quem deseja ser salvo deve agir como se nenhum outro ser humano, além dele, existisse na terra, e como se todo o consolo e promessa de Deus encontrados aqui e ali nas Escrituras dissessem respeito somente a ele e tivessem sido escritos apenas por causa dele”. WA 16, p. 433.

28

“Gordon Rupp, *The Righteousness of God,* pp. 108-110. *Cf.* WA 1, p. 558; 5, p. 208; 19, p. 209.

29

WA TR I, p. 146; WA 5, p. 163.

30

WA 30/1, p. 209.

31

3,WA 33, p. 283; LW 23, p. 179.

32

Cf. Ebeling, p. 32.

33

Quanto a Lutero como teólogo “dialético”, veja Ernst B. Koenker, “Man: *Simul Justus et Peccator*", *Accents in Luther’s Theology,* Heino O. Kadai, ed. (St. Louis: Concordia, 1967), pp. 98-123.

34

WA 25, p. 375; 50, p. 119.

35

WA 1, p. 225.

36

WA 54, pp. 179-187; LW 34, p. 328. Esta famosa passagem encontra-se no prefácio à edição de 1545 dos escritos de Lutero em latim.

37

WA 1, p. 525; LW 48, p. 66: “Os mandamentos de Deus tornam-se suaves quando lidos não apenas em livros, mas também nas feridas do mais doce Salvador”.

38

WA 58/1, p. 27.

39

Hans Kting, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Response* (Nova Iorque: Thomas Nelson and Sons, 1964), p. 67.

40

““Para uma abordagem mais completa do conceito de salvação defendido por Ireneu, veja John Lawson, *The Biblical Theology of St. Irenaeus* (Londres: Epworth Press, 1948), pp. 153-154, 202, e Richard A. Norris, Jr., *God and World in Early Christian Theology* (Nova Iorque: Seabury Press,

1965), pp. 71-98.

41

“... partir um pão, que é o remédio da imortalidade, o antídoto para que não morramos, mas vivamos para sempre em Jesus Cristo.” Efésios 20.2. Kirsopp Lake, ed. *The Apostolic Fathers* (Cambridge, Mass.: Harvard University PRess, 1912), I, p. 195.

42

WA 18, p. 719; LW 33, p. 191.

43

Watson, p. 84.

44

^Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (Filadélfia: Fortress Press, 1966), p. 166.

45

WA 4, p. 262: “Unde sicut lex figura fuit et preparatio populi ad Christum suscipiendum, ita nostra factio quantum in nobis est, disponit nos ad gratiam”.

46

“«WA 47, p. 26; 9, p. 29.

47

“Ex parte autem hominis nihil nisi indispositio, immo rebellio gratiae gratiam praecedit.” WA 1, p. 225; LW 31, p. 11. Essa é uma das teses de Lutero em sua “Disputation Against Scholastic Theology”.

48

WA 56, p. 300; LW 25, p. 288. Um bom resumo da erudição contemporânea acerca do relacionamento de Lutero com o misticismo encontra-se em Bengt

Hägglund, *The Background of Luther's Doctrine of Justification in Late Medieval Theology* (Filadélfia: Fortress Press, 1971), pp. 2-16. Veja também Heiko A. Oberman, *"Simul Gemitus et Raptus:* Luther and Mysticism", em Ozment, pp. 219-251.

49

WA 56, p. 300.

50

Hagglund, p. 13.

51

WA 36, p. 253.

52

WA 39, p. 210. *Cf.* também WA 39, p. 84: "O pecado radical, extrema e verdadeiramente mortal, é desconhecido dos homens em todo o imenso mundo. [...] Nenhum dentre todos os homens poderia pensar que era um pecado do mundo não crer em Cristo Jesus, o Crucificado".

53

Luthers Briefwechsel, Enders, ed. (Frankfurt, 1884), I, **p.** 100.

54

Citado em Gordon Rupp, "Patterns of Salvation in the First Age of the Reformation", *Archiv fur Reformationsgeschichte* 57 (1966), pp. 52-66.

55

[35]LW 25, pp. 153, 251-252; WA 56, pp. 173, 264-265.

56

Bizer, pp. 97-105

57

WA 56, p. 441; LW 25, p. 433. *Cf.* também WA 56, p. 275; LW 25, p. 263: “Ecclesia stabulum est et infirmaria egrotantium et sanandorum”: “a igreja é a hospedaria e a enfermaria para aqueles que estão doentes e necessitam ficar bem”.

58

Preserved Smith, ed. *Luther’s Correspondence and Other Contemporary Letters* (Filadélfia: The Lutheran Publication Society, 1913), I, p. 34.

59

“misericórdia” por “justiça”.

60

WA 17, p. 404. “Et hic statim implevit praecepta dei, ibi mera gratia per sanctitatem, wher het sich des stuck versehen unter dem unflat?”

61

Obviamente, Lutero não inventou tal expressão. A Bíblia alemã publicada em Nürnberg em 1483 traduziu Gálatas 2.16 como “gerechtfertigt [...] nur durch den Glauben”. Ademais, o termo *sola fide* estava consolidado na tradição católica, tendo sido usado por Orígenes, Hilário, Crisóstomo, Agostinho, Bernardo, Aquino e outros, mas sem as nuanças particulares de Lutero. *Cf.* Küng, pp. 249-250.

62

WA 7, p. 231: ‘Tides nisi sit sine ullis etiam minimis operibus, non iustificat, imo non est fides”.

63

WA 56, p. 269: “Peccatores in re, iusti autem in spe”.

64

MWA 39, p. 523.

65

“Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), m, p. 226.

66

“Ozment, p. 150.

67

Agostinho, *Confessions,* II, 7: “Gratiae tuae deputo et misericordiae tuae, quod peccata mea tamquam gladiem solvisti”.

68

Alexandre de Hales, *Summa Theologica* (Quaracchi, 1924) L. 320: “Deus se aequaliter habet ad omnes”. '

69

Agradeço ao Prof. George H. Williams essa apropriada expressão, baseada na descrição de Harnack acerca do gnosticismo como uma “aguda helenização do cristianismo”.

70

Werner Elert, *The Structure of Lutheranism,* trad, por Walter A. Hensen (St. Louis: Concordia Publishing House, 1962) I: 123.

71

WA 18, p. 786. As citações em inglês de *De servo arbítrio* foram tiradas de E. Gordon Rupp e Philip S. Watson, eds., *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* (Filadélfia: Westminster Press, 1969).

72

Rupp e Watson, p. 220.

73

16Ibid., p. 252.

74

Atkinson, p. 287.

75

Cf. Linwood Urban, "Was Luther a Thoroughgoing Determinist?" *Journal of Theological Studies* 22 (1971), pp. 113-139. A discussão mais útil acerca da questão inteira encontra-se em Harry J. McSorley, *Luther: Right or Wrong ? Cf.* também Robert Shofner, "Luther on 'The Bondage of the Will': An Analytical-Critical Essay", *in: Scottish Journal of Theology 26* (1973), pp. 24-39.

76

Rupp e Watson, p. 170.

77

Pauck, *Lectures on Romans,* p. 252.

78

*'Rupp e Watson, p. 140.

79

Pauck, p. 252.

80

Atkinson, p. 268.

81

Pauck, p. 271.

82

i5Ibid., p. 252.

83

KIbid., p. 253.

84

Rupp e Watson, p. 259: “Quando, portanto, a Razão louva a Deus por salvar os indignos, mas censura-o por condenar os indignos, ela torna-se culpada porque não louva a Deus como Deus, mas serve a seus próprios interesses”.

85

™*Ibid.,* p. 258.

86

S9Ibid., pp. 331-332.

87

^auck, p. 255.

88

T. G. Tappert, ed. *Luther: Letters of Spiritual Counsel* (Filadélfia: Westminster Press, 1955),

p. 116.

Cristo na Manjedoura: o Significado de *Sola Scriptura*

Sentado à mesa, Lutero relembrava o seguinte incidente ocorrido quando jovem:

Eu tinha 20 anos de idade e nunca havia visto uma Bíblia. Eu pensava que não havia nem evangelhos nem epístolas salvo aqueles escritos nos missais dominicais. Por fim, encontrei uma Bíblia na biblioteca e imediatamente a levei comigo para o mosteiro. Comecei a ler, reler e ler novamente, para grande espanto do Dr. Staupitz.[1]

A história da "descoberta da Bíblia" por Lutero foi recontada com grande requinte pelos primeiros biógrafos dele. Por exemplo, uma versão observa que a Bíblia estava acorrentada de forma a evitar seu exame. De fato, sabemos que, antes da i invenção das estantes de livros, as Bíblias e outras obras muitas vezes eram acorrentadas a mesas de leitura, para torná-las mais, e não menos, acessíveis. Essa prática continuou em Wittenberg muito depois do início da Reforma. Ainda assim, há um quê de verdade na história. Por ser um movimento, a Reforma girou em

torno de livros, não só *do Livro.* A invenção da imprensa, juntamente com a Bíblia Alemã de Lutero, em certo sentido, desacorrentaram as Escrituras, tornando-as disponíveis não apenas a estudiosos e monges, mas também a lavradores nos campos e a ordenhadoras com seus tarros. Não podemos avaliar o papel das Escrituras na teologia sem reconhecermos a enorme revolução nas sensibilidades que acompanhou a ampla distribuição da Bíblia na Europa. Algumas gerações depois, Thomas Hobbes expressou sua aversão à perspectiva de uma "teologia de todos":

Depois que a Bíblia foi traduzida [...] todos os homens, até todo garoto ou garota que pudesse ler inglês, pensavam que falavam com o Deus todo-poderoso e entendiam o que ele dizia, quando com certo número de capítulos por dia, haviam lido as Escrituras até o fim, uma ou duas vezes".[2]

Lutero também, antes de concluir isso, tinha razão em reclamar dos "espíritos facciosos" que gritavam "a Palavra de Deus, a Palavra de Deus", mas que, erroneamente, dividiam seu conteúdo.[3]

Já observamos a vocação de Lutero como *Doctor in Biblia* e seu destaque ao surgimento da fé pelo ouvir a Palavra. Devemos agora perguntar o que a Bíblia / significou para Lutero e como ele a interpretou com base em sua nova ^ compreensão da justificação pela fé somente.

A ruptura decisiva de Lutero com a Igreja de Roma não ocorreu na Dieta de Worms (1512), quando ele declarou que sua consciência estava cativa à Palavra de Deus, mas dois anos antes, no Debate de Leipzig (julho de 1519). Seu oponente era o infame e muito competente John Eck, cujo nome em alemão significa "canto"; daí a declaração de que, em Leipzig, Eck encurralou Lutero num canto. Lutero era o melhor estudioso da Bíblia, mas Eck era o melhor historiador da igreja. Eck acusou Lutero de advogar certas teses de João Hus, que havia sido condenado cem anos antes no Concilio de Constança, e pelas quais Hus foi queimado vivo. Embora Lutero protestasse não estar defendendo Hus, Eck continuou pressionando-o nesse sentido. Durante o intervalo do almoço, Lutero examinou os registros do Concilio de Constança e descobriu, para sua grande surpresa, que Eck estava certo! Ele estivera defendendo a mesma posição de Hus. Na sessão vespertina, Lutero espantou a assembléia inteira,

declarando com efeito: “Ja, ich bin ein Hussite!”. Agora Lutero estava verdadeiramente encurralado, porque Eck o havia forçado a se aliar com um herege condenado e a repudiar tanto a autoridade dos concílios gerais quanto a do papa. Para Lutero, os velhos pilares de autoridade haviam sido demolidos. Desde então, sua teologia toda foi erigida

sobre o fundamento da *sola scriptura.* Em seu tratado intitulado *O Cativeiro Babilônico da Igreja* (1520), Lutero expressou tal princípio negativamente: “O que for afirmado sem as Escrituras ou sem uma revelação comprovada pode ser considerado opinião, mas não precisamos crer nisso”.[4]

O princípio da *sola scriptura* destinava-se a salvaguardar a autoridade das Escrituras daquela dependência servil à igreja, que de fato tornou a Bíblia inferior à igreja. As Escrituras são a *norma normans* (norma determinadora), não a *norma normata* (norma determinada) para todas as decisões da fé e da vida. As Escrituras são “a pedra de toque apropriada”, a “pedra-da-lídia pela qual posso diferenciar o preto do branco e o mal do bem”.[5] A igreja, longe de ter prioridade sobre as Escrituras, é na verdade criação das Escrituras, nascida no ventre das Escrituras. “Pois quem gera seu próprio pai?”, Lutero perguntava. “Quem primeiro dá à luz seu próprio criador?”[6] Mesmo tendo a igreja aprovado os livros particulares incluídos no cânon (acerca dos quais Lutero tinha algumas reservas, como veremos), estava assim meramente dando testemunho da autenticidade das Escrituras, da mesma forma como João Batista havia apontado para Cristo.

Ao colocar a Bíblia acima de papas e concílios, Lutero estava eliminando a si mesmo da tradição da igreja? Não,

absolutamente. Ele de fato rejeitou a teoria de duas fontes da tradição, desenvolvida mais tarde no Concilio de Trento, isto é, que, ao lado da tradição incluída nas Escrituras, há *outra,* extrabíblica, oral, derivada das instruções de Jesus aos apóstolos após a Páscoa e transmitida às gerações que se sucederam pelo magistério da igreja. Ao mesmo tempo, Lutero não jogou fora simplesmente os 1 500 anos precedentes da história da igreja. Em seu tratado contra os anabatistas (1528), disse:

Não agimos tão fanaticamente quanto os *Schwãrmer.* Não rejeitamos tudo que esteja sob o domínio do papa. Porque assim deveríamos rejeitar também a igreja cristã. Muito do patrimônio cristão pode-se encontrar no papado e dele descende.[7]

Sola scriptura não era *nuda scriptura.* Nunca era simplesmente uma questão de Escritura *ou* tradição, Escritura Sagrada *ou* igreja sagrada. A suficiência das Escrituras funcionava no contexto em que a Bíblia era reconhecida como o Livro dado à igreja, a comunidade da fé, reunida e guiada pelo Espírito Santo.

Obtemos uma melhor compreensão do que Lutero queria dizer com isso quando observamos o modo como usou a tradição da igreja. Ele manteve o Credo dos

Apóstolos, juntamente com as formulações de Nicéia e de Calcedônia. Mesmo pessoalmente não gostando de termos como *homoousious* e *Trindade,* defendeu seu uso contra reformadores como Martin Bucer, que queria recorrer apenas a uma Tmguãgem estritamente biblica. Nàõ~ljueõs credos fossem suplementos das Escrituras ou uma autoridade paralela à Bíblia. Na verdade, protegiam a verdadeira intenção das Escrituras contra os desvios

heréticos. Lutero só não faria concessões à qualidade de pedra de toque das Escrituras. Todos os credos, os ditos dos pais da igreja, as decisões conciliares, deviam ser julgados pela “norma infalível da Palavra de Deus” — e nunca julgá-la:

Ora, se qualquer um dos santos pais pode mostrar que sua interpretação está baseada nas Escrituras, e se as Escrituras provarem que essa é a forma pela qual devem ser interpretadas, então a interpretação está certa. Se não é esse o caso, não devo acreditar nele."

Assim, Lutero provou a inerência mútua entre as Escrituras e a tradição, a Sagrada Escritura e a santa igreja, nunca hesitando em seu comprometimento à prioridade da primeira.

Muitas vezes, os historiadores referiram-se à doutrina da *sola scriptura* como o princípio *formal* da Reforma, em comparação ao princípio *material* da *sola fide*.[8] [9] Esse é um termo infeliz, porque obscurece o sentido primário da Bíblia para Lutero. Ele não divergia da tradição medieval em sua suprema consideração pela inspiração e pela validade da Bíblia. Para ele, a Bíblia era o “livro do Espírito Santo”, “o veículo do Espírito”; não apenas suas palavras, mas até suas frases são inspiradas; mesmo sendo escrita por homens, não é nem vem de homens, mas de Deus.[10] [11] As obras de Lutero estão repletas de afirmações sublimes como essas. Contudo, não revelam aos teólogos escolásticos (especialmente os nominalistas) nada de distintivo sobre a visão de Lutero acerca das Escrituras e, de fato, os oponentes contemporâneos de Lutero estavam em perfeito acordo com ele nessa

questão.[11] Por essa razão, Lutero não elevou as Escrituras a um artigo de fé, na Confissão de Augsburgo.

O que deu à doutrina de Lutero o caráter reformador único foi sua base cristocêntrica radical. Já em 1515, Lutero estava enfatizando a cristocentricidade das Escrituras: "Aquele que ler a Bíblia deve simplesmente prestar atenção para não errar, pois as Escrituras podem permitir que sejam estendidas e conduzidas, mas que ninguém as conduza de acordo com suas próprias inclinações; antes, que essa pessoa as leve para a fonte, isto é, a cruz de Cristo. Então, certamente acertará o alvo".[12] A grande fraqueza da exegese alegórica era precisamente que ela obscurecia o testemunho cristocêntrico do sentido evidente e literal das Escrituras. Em resposta, Lutero abandonou o tradicional esquema quádruplo de interpretação, a favor do que chamou de "sentido histórico-gramatical". Esse é o sentido próprio e correto, de acordo com Lutero, porque "enfatiza Cristo" *{Christum treibet).* Além disso, o sentido cristocêntrico foi claramente expresso pelo próprio Cristo: estude as Escrituras, "de forma que nelas você descubra a mim, a mim".[13]

Cristo é ao mesmo tempo o centro e o Senhor das Escrituras. Enquanto as Escrituras como um todo tratam de Cristo, nem tudo nas Escrituras fala de maneira igualmente clara sobre Cristo. Em conseqüência, Lutero distinguiu a letra e forma das Escrituras de seu conteúdo: "Nas palavras das Escrituras, você vai encontrar as faixas nas quais Cristo repousa. Simples e pequenas são as faixas, mas caro é o tesouro, Cristo, que repousa nelas".[14]

O desprezo de Lutero pela Epístola de Tiago é famoso e ilustra ainda mais sua fixação em Cristo como o centro

verdadeiro e apropriado das Escrituras.[15] Lutero, lendo Tiago pelos olhos de Paulo, considerou insuficiente a teologia da graça esboçada de Tiago. Era “realmente uma epístola insignificante”, porque “nada havia da natureza do evangelho nela”. “Fora com Tiago”, ele dizía. “Quase tenho vontade de jogar Tiago no forno, como o sacerdote em Kalenberg fez” (uma

referência a um pastor local que, em certa ocasião, usou as estátuas dos apóstolos como lenha). “É terminantemente contra Paulo e contra todo o resto das Escrituras ao atribuir a justificação às obras”.[16] Lutero, então, não lia a Bíblia univocamente. Ele encontrou, poderíamos dizer, um cânon dentro do cânon, pelo qual todo o texto das Sagradas Escrituras devia ser avaliado. Por outras palavras, enquanto ninguém pode julgar as Escrituras, as próprias Escrituras são sua crítica. “O que quer que não ensine Cristo não é apostólico, mesmo quando é Pedro ou Paulo quem ensina. Além disso, o que quer que pregue a Cristo deve ser apostólico, mesmo que sejam Judas, Anás, Pilatos e Herodes que o estejam fazendo.”[17] Com “ensinar Cristo” Lutero queria dizer, claro, muito mais do que apenas citar Cristo ou apresentá-lo como um exemplo válido. Tiago faz isso! Antes, o que Lutero tinha em mente era a clara proclamação de Cristo como o Salvador dos pecadores, o evangelho, as boas novas de que Deus redimiu a humanidade decaída por meio da cruz de Cristo. É isso que Paulo fez tão constantemente e, dessa maneira, Lutero achava que os livros de Paulo, especialmente Romanos, eram “o pão diário da alma”.[18] Mesmo assim, Lutero não extirpou simplesmente Tiago de sua Bíblia. Ele o colocou, juntamente com Hebreus, Judas e Apocalipse (Erasmo também tinha dúvidas sobre a canonicidade destes), no fim de sua Bíblia, numa espécie de limbo entre os livros

apócrifos, que ele rejeitava completamente, e “os verdadeiros e certos livros principais que proclamavam a Cristo mais claramente”.[19]

O resultado dessa discussão é óbvio: a visão que Lutero tinha da Bíblia possui vínculos muito mais próximos de sua doutrina da encarnação do que de qualquer teoria da inspiração. As Escrituras Sagradas são a Palavra de Deus revestida de palavras humanas, “enletradas”, Lutero dizia, “assim como Cristo, a eterna Palavra de Deus, é encarnado na roupagem de sua humanidade”.[20] [21] [22] Cristo sempre permanece o Senhor das Escrituras, que é um meio para a fé, mas não um fim da fé. Da mesma forma como “dentro daquele simples cesto de junco, coberto de argila, piche e coisas assim [...] repousa um belo garoto vivo, como Moisés,

assim também Cristo repousa na manjedoura, envolvido por faixas”.[21] Dessa maneira, o princípio formal da Reforma é determinado pelo princípio material: a justificação pela fé somente, baseada na graça e na obra de Cristo somente, é a chave para entender a revelação de Deus nas Escrituras somente.

Quando dizia que as Escrituras devem “enfatizar” ou “inculcar” (*trieben*) Cristo, Lutero não estava absolutamente pensado em nenhuma teoria formal da Bíblia, nem mesmo em uma teoria propriamente cristológica. Antes, tinha em mente aquela qualidade das Escrituras na qual o Deus vivo e verdadeiro sempre confronta o leitor em juízo e graça. “A Palavra de Deus é viva. Isso significa que torna vivos os que crêem nela. Portanto, temos de correr para ela antes que pereçamos e morramos”.[22] Lutero não sabia nada de um conhecimento da Bíblia puramente objetivo,

desinteressado ou erudito. Tal conhecimento, mesmo se possível, seria apenas a letra morta que mata. O Espírito vivifica! Devemos, portanto, “sentir” as palavras das Escrituras “no coração”. A experiência é necessária para entender a Palavra. Não é meramente para ser repetida ou conhecida, mas para ser vivida e sentida.[23]

Esse caráter vivente da Palavra é percebido na maneira como Lutero tornava contemporâneo o texto bíblico. Da mesma forma como Deus não está simplesmente “lá” *(da)* mas “lá para ti” *(dir da),* assim também as narrativas da Bíblia não são apenas atos históricos, passados e distantes, mas eventos vivos, aqui e agora. Lutero exigia participação imaginativa nos relatos bíblicos, como vemos em seu tratamento de Gideão: “Como era difícil que [Gideão] lutasse com o inimigo naquelas condições. Se eu tivesse estado lá, teria sujado as calças de medo”.[24] A distância entre o antigo povo de Deus e o cristão contemporâneo desmorona perante a eterna Palavra de Deus. Isso não significa diminuir a realidade histórica do evento bíblico — lembre-se da insistência de Lutero no sentido histórico-gramatical — mas sim confrontar cada leitor com a demanda existencial e a promessa das Escrituras, que exige uma resposta presente.

Em nenhum outro lugar Lutero executou melhor esse tipo de exegese confrontadora do que em seu tratamento dos Salmos. Aqui temos toda a série de emoções humanas, e a reação do cristão à mensagem de Deus fica explícita. Num sermão sobre a expressão “invoquei o Senhor” (SI 118.5), Lutero admoestou sua congregação:

Invocar é o que você precisa aprender. Você ouviu. Não fique aí apenas sentado ou virado de lado, levantando a cabeça e balançando-a, e roendo suas unhas, preocupado e

buscando uma saída, com nada em sua mente a não ser como *você* se sente mal, como *você* está ferido, que coitado você é. Levante-se, seu tratante preguiçoso! Ajoelhe-se! Levante suas mãos e seus olhos para o céu! Use um salmo ou o pai-nosso a fim de clamar sua angústia ao Senhor.[25]

Assim, as Escrituras Sagradas lembram-nos de que tudo na vida é vivido na presença de Deus. Elas são o testemunho inspirado da perfeita revelação de Deus em Jesus Cristo, e o manual diário do cristão em suas lutas e vitórias na fé.

"Ela Me É Querida, a Digna Donzela": Lutero e a Igreja

A última coisa na vida que Lutero queria fazer era começar uma nova igreja. Ele não era um inovador, mas um reformador. Ele nunca se considerou algo além de um membro verdadeiro e fiel da igreja una, santa, católica e apostólica. Na qualidade de doutor das Sagradas Escrituras e pastor de almas, Lutero protestou contra o abuso das indulgências (as *Noventa e Cinco Teses* de 1517) e foi lançado a um grande confronto com a Igreja Romana de sua época. No decorrer dessa batalha, ele pronunciou um *não* decisivo a todo o sistema papal. Denunciou o papa como anticristo, referiu-se à hierarquia romana como 'hi igreia-prostituta do diabo" e queimou o tratado inteiro da lei canônica, como também a bula papal que o havia excomungado.[26] Esses foram atos radicais. Provocaram um cisma na cristandade ocidental que ainda não foi sanado. Lutero, entretanto, não foi um mero iconoclasta. Ele se revoltou contra a igreja por causa da igreja, contra uma igreja corrupta pelo bem da "igreja

verdadeira e primitiva, um corpo e uma comunhão dos santos com a igreja cristã, santa e universal".[27]

Longe de ser defensor do individualismo austero — cada macaco no seu galho — Lutero enfatizou o caráter comunal do cristianismo. " A igreja cristã é tua mãe", dizia Lutero, "que te faz nascer e te guia pela Palavra".[28] Ele também chamou a igreja de "minha fortaleza, meu castelo, meu aposento". Ele disse, ecoando Cipriano, que fora da igreja não havia salvação. Lutero podia ser lírico ao louvar a igreja, como neste hino de 1535, que se parece muito com uma canção de amor secular:

Ela me é querida, a digna donzela,

E não a posso esquecer;

Dela o louvor, a honra e a virtude se comentam;

Então meu amor ainda mais cresce.

Eu busco o bem dela e, se eu quisesse endireitar os caminhos do mal,

Não me importo, ela vai me recompensar,

Com amor e verdade que não se esgotarão,

Que ela sempre me mostrará;

E fará tudo o que eu desejar.[29]

Mas que é exatamente a igreja? Certa vez, Lutero respondeu impacientemente a essa pergunta: "Ora, uma criança de sete anos sabe o que é a igreja, isto é, cristãos santos e ovelhas que ouvem a voz de seu Pastor".[30] Temos

nessa resposta um impulso básico da eclesiologia de Lutero: o caráter essencialmente espiritual e não-institucional da igreja. Lutero não gostava da palavra alemã *Kirche* (que, como *church,* em inglês, ou *curia,* em latim, deriva do grego *kuriakon.* a casa do Senhorj, porque veio a significar a construção ou a instituição. Ele preferia *Gemeine* [hoje *Gemeinde*], "comunidade", ou *Versammlung,* "assembléia". Para ele, a verdadeira igreja era o povo de Deus, a comunidade de cristãos ou, como diz o Credo dos Apóstolos, a comunhão dos santos. Com base nessa perspectiva, Lutero desenvolveu uma doutrina da igreja ricamente matizada. Devemos examinar com mais minúcia as três facetas dessa doutrina: 1) a prioridade do evangelho, 2) Palavra e sacramento e 3) o sacerdócio de todos os cristãos.[31]

A Prioridade do Evangelho

Outrora, Lutero havia sido, como ele mesmo afirmou, "um dos papistas mais entusiastas", pronto para juntar lenha a fim de queimar qualquer herege que difamasse a missa, o celibato ou o papa.[32] A desilusão de Lutero com o papado evoluiu de sua descoberta do evangelho, baseada em seu estudo da Bíblia. O mais

tardar em 1521, embora já tivesse identificado o papa e seu sacerdócio com "o reino do demônio e o governo do anticristo", ainda assim insistia em que ninguém deveria se opor ao papa deliberadamente. O papado era uma praga, uma punição, permitida pela "irada providência" de Deus; devia ser suportado com toda a paciência.[33] A medida que envelhecia, sua polêmica contra Roma tornava-se mais acirrada. Ele se referiu ao Papa Paulo m como "Vossa Diabolicíssima". O papa e seus associados não eram pelo menos membros da igreja? Sim, tanto quanto o cuspe, o

ranho, o pus, as fezes, a urina, o fedor, a cicatriz, a varíola, as úlceras e a sífilis são membros do corpo. Lutero nunca teve "papas na língua". Mas devemos lembrar que ele teve o mesmo tipo de invectiva lançada em seu rosto. Ao menos a partir de 1520, ele persistentemente se recusou a identificar a igreja verdadeira com a hierarquia papal.

Disso, então, você pode responder aos que gritam e cospem, que não têm nada em suas garras a não ser a "igreja!": diga-me, querido papa, que é a igreja? Resposta: o papa e seus cardeais. Oh, ouça isso, estúpido, onde é que está escrito na Palavra de Deus que o Pai Papa e o Irmão Cardeal são a verdadeira igreja? Será que foi só porque o belo papagaio disse à gralha negra?[34]

O protesto de Lutero contra a Igreja Romana não foi fundamentalmente moral, como o de Erasmo e de outros reformadores, mas sim teológico. A graça de Deus era a graça *de Deus.* Não podia ser comprada, vendida ou parcelada em indulgências. "Se o papa tem controle sobre as almas no purgatório, por que ele não abre os portões e as deixa sair?", ironizava Lutero. O papado, que era de origem humana e não divina, havia-se apropriado indevidamente de uma prerrogativa que pertencia apenas a Deus. A igreja tornara-se um fim em si mesma. A Palavra passara a ser cativa aos caprichos de simples humanos. Contra a concepção romana da igreja, Lutero insistia na prioridade do evangelho.

Lutero sustentava que o evangelho constituía igreja, não o contrário. "O verdadeiro tesouro da igreja é o santo evangelho da glória e da graça de Deus."[35] Como Agostinho, Wycliffe e Hus antes dele, Lutero falava sobre a igreja invisível cujos membros reuniam todo o grupo dos predestinados. A igreja estende-se tanto no tempo quanto

no espaço, e não está presa a nenhuma cidade, pessoa ou época. Seu fundamento é a eleição graciosa de Deus, revelada em Jesus Cristo e atestada pelas Escrituras Sagradas: “A igreja não constitui a Palavra de Deus, mas é constituída pela Palavra”.[36] Sua invisibilidade deriva do fato de que

a própria fé é invisível, “a convicção de fatos que não se vêem” (Hb 11.1). Se a fé fosse uma quantidade mensurável, poderíamos identificar a igreja por suas características exteriores. Por ser a fé, como dom absoluto de Deus, não definível em termos externos, a igreja também não é uma assembléia física, mas “uma assembléia de corações em uma única fé”.[37]

Além de “invisível”, Lutero também falou da igreja como “oculta”. Esse é um conceito mais complexo, que traz diversas conotações. Significa, em primeiro lugar, que a igreja, embora clara a Deus, está oculta do mundo. Numa metáfora audaciosa, Lutero disse que Deus não quer que o mundo saiba quando ele dorme com sua noiva.[38] Aos olhos da fé, a igreja é uma “donzela digna”, mas pelos padrões do mundo é uma pobre Cinderela cercada por muitos inimigos perigosos:

Se, então, alguém quer desenhar a igreja conforme a vê, vai retratá-la como uma moça pobre e deformada, sentada numa floresta perigosa em meio a leões, ursos, lobos e javalis famintos, e ainda serpentes mortais; em meio a homens furiosos que usam espadas, fogo e água corrente para matá-la e eliminá-la da face da terra.[39]

Como não pode haver nenhuma teologia da glória, também não pode haver nenhuma eclesiologia da glória. Entre as sete “posses sagradas” da igreja, Lutero incluiu a “cruz

sagrada”.[40] A igreja sempre existe em tensão com os poderes demoníacos deste *éon* presente e, como seu Senhor, deve estar sempre disposta a enfrentar todo infortúnio e perseguição.

O caráter oculto da igreja também se estende à sua santidade. Ao contrário dos anabatistas. Lutero nunca defendeu a idéia de uma igreja pura, composta apenas de s antosjdiscernívejs. Nesta era, a igreja é ün*Tcorpus permixfum,* contendo ãò mesmo tempo pecadores e santos, hipócritas e cristãos devotos, joio e trigo. A pureza da igreja não está sujeita a exame, nem depende das qualificações morais dos membros ou dos ministros. “Nossa santidade está nos céus, onde Cristo está; não no mundo, perante os olhos do homem, como um produto no mercado.”[41] Lutero estava certo de que a verdadeira igreia nunca havia deixado de existir, mesmo se às vezes seu número tivesse sido escasso — “apenas dois ou três, ou as

criancas!’.[42] Ele estabelecia a continuidade da igreja não numa sucessão de bispos, mas numa sucessão de cristãos verdadeiros *(successio fidelium),* voltando até Adão: “Sempre há um santo povo cristão na terra, em quem Cristo vive, trabalha e governa”.[43] Além disso, a igreja é subserviente ao evangelho: a Palavra de Deus não pode existir sem o povo de Deus, nem seu povo sem sua Palavra. Mesmo na apóstata Igreja de Roma, Lutero reconheceu que o evangelho não havia sido completamente obliterado. Pelo menos o batismo e as Escrituras permaneceram, e isso sustentou as crianças e “alguns idosos, mas apenas alguns”, que no fim de suas vidas voltaram-se mais uma vez para Cristo.[44]

A Palavra e o Sacramento

Pareceu a alguns que a ênfase de Lutero no caráter invisível e oculto da igreja poderia minar sua realidade tangível, histórica. Entretanto, Lutero não pretendia desintegrar a igreja num castelo nas nuvens, nem reduzi-la a uma associação frouxamente constituída de indivíduos de mesma opinião. O evangelho permanecia a única e infalível marca da igreja, mas o evangelho num sentido particular, conforme manifesto na Palavra corretamente pregada e nos sacramentos adequadamente administrados. Onde quer que essas duas "observações" estejam evidentes, a verdadeira igreja existe, mesmo que composta apenas de crianças

pequenas. ' ‘ ~ " ' “ '

' A pregação pública da Palavra de Deus é um meio de graça indispensável e sinal infalível da verdadeira igreja. Nas palavras do pregador, a viva voz do evangelho (viva *vox evangelií)* é ouvida. Para Lutero, a igreja não era uma "casa da escrita", mas uma "casa da fala":

É a maneira do Novo Testamento e do evangelho que este seja pregado e realizado

pela palavra da boca e de viva voz. O próprio Cristo não escreveu nada, nem

ordenou que nada fosse escrito, mas sim que se pregasse pela palavra falada.[45]

Lutero recuperou a doutrina paulina da proclamação: a fé vem pelo ouvir, o ouvir pela Palavra de Deus. Mas como ouvirão sem um pregador? (Rm 10.17). Lutero não inventou a pregação, mas a elevou a um novo *status* dentro do culto cristão. Ele considerou significativo que mesmo o

povo comum falava de ir à igreja para *ouvir* a missa, não para vê-la. O sermão era a melhor e mais necessária parte da

missa. Lutero investiu-o de uma qualidade quase sacramental, tornando-o o núcleo, da liturgia. “Ouvir a missa não é nada mais do que ouvir a Palavra de Deus e, desse modo, servir a Deus.”[46] O culto protestante centrava-se ao redor do púlpito e da Bíblia aberta, com o pregador encarando a congregação, não em volta de um altar com o sacerdote realizando um ritual semi-secreto. O ofício da pregação era tão importante que até os membros banidos da igreja não deviam ser excluídos de seus benefícios: “A Palavra de Deus deve permanecer livre, para ser ouvida por todos”.[47]

Aquele a quem é confiada a Palavra falada na comunidade de fé é assediado por muitas tentações. Muitos usam essa confiança sagrada para o auto-engrandecimento. Contudo, “Cristo não estabeleceu nem instituiu o ministério da proclamação para prover-nos de dinheiro, propriedades, popularidade, honra ou amizades”.[48] Alguns pregadores hesitam em proferir palavras duras de julgamento, com medo de ofender os “grandes” que se assentam em sua congregação. Tais pregadores são na realidade mercenários que “tagarelam no púlpito”, mas não proclamam a verdade, porque amam seus ventres e a esta vida temporal mais do que a Cristo. Talvez a tentação mais enfraquecedora que um pregador enfrente é a da vangloria. “Deus nos proteja dos pregadores que agradam a todos e desfrutam de um bom testemunho de todos”, disse Lutero.[49] Os pregadores devem tomar cuidado com os, aduladores que lisonjeiam sua vaidade, porque logo estarão dizendo para si mesmos: “Isso é o que você fez, esse é

seu trabalho, você é um homem de primeira, o verdadeiro mestre". E isso não tem valor nem para ser jogado aos cães! Os pregadores fiéis devem ensinar apenas a Palavra de Deus e buscar apenas sua honra e louvor. "Do mesmo modo, os ouvintes também devem dizer: 'Não creio em meu pastor, mas ele me fala de outro Senhor cujo nome é Cristo; é esse que ele me mostra'".[50]

Os escritos de Lutero estão repletos de conselhos para os pregadores aspirantes. As três marcas de um bom pregador são estas: ele se levanta, fala e sabe quando se calar![51] Deixem-no falar vigorosa e claramente, não como se tivesse algo tampando sua boca. A igreja é uma casa da fala, não uma casa da fala farinácea! Mais importante ainda, o pregador deve ter algo válido para dizer. Que o pregador seja um *bonus textualis* — bom no texto — bem versado nas Escrituras.[52] Lutero denunciava aqueles pregadores "preguiçosos e ruins", que pegavam todo seu

material de outros, de auxílios homiléticos e de livros de sermão, sem orar, ler nem buscar as Escrituras para si mesmos.[53] O sermão não devia ser expresso em jargões teológicos, mas na linguagem clara e viva do povo. "Não prego para os Doutores Pomerano, Jonas e Filipe", disse Lutero, "mas para meus pequenos Hans e Elizabeth".[54] Acima de tudo, a pregação deve ser verdadeira em seu próprio conteúdo, que é Cristo. Apenas assim pode cumprir sua tarefa como parte central de todo o culto divino.

Ao lado da Palavra corretamente pregada estão os sacramentos adequadamente administrados. NO *Cativeiro Babilônico da Igreja* (1520), Lutero atacou o sistema sacramental do catolicismo medieval, sustentando a autenticidade de apenas dois sacramentos: o batismo e a

santa comunhão. (Durante algum tempo, ele conservou a penitência, mas depois a rejeitou porque, mesmo instituída por Cristo, ela não tinha o sinal de acompanhamento necessário.) Esses dois atos possuem em comum as seguintes características: 1) ambos proclamam o perdão dos pecados, 2) não são i eficazes em sua celebração, mas na fé que se tem neles e 3) são extensões ou \ instâncias separadas da Palavra de Deus e, assim, comunicam à igreja as promessas ' infalíveis de Deus. Portanto, há a “mais estreita relação possível entre a Palavra [1] pregada e a Palavra promulgada nos sacramentos, isto é, as ‘palavras visíveis de $_{v}$Deus”\

Assim como o evangelho é anterior à igreja, os sacramentos são uma conseqüência da fé. Lutero atacou a doutrina “mecânica” dos sacramentos, ou seja, a idéia de que os sacramentos, em virtude de sua realização *(ex opere operato),* concediam graça a todos os que não estivessem em estado de pecado mortal. Não, os sacramentos são uma palavra dirigida por Deus. Têm de ser recebidos, cridos e apropriados pessoalmente. Lutero sustentava que a fé, mesmo à parte dos sacramentos, era suficiente para a salvação: “Você pode crer mesmo sem ser batizado, porque o batismo não é nada mais do que um sinal externo que nos faz lembrar da promessa divina”.[55] Lutero fez essa declaração em resposta ao sacramentalismo católico romano. Contudo, ele mantinha em alta consideração o caráter objetivo dos sacramentos. O batismo e a santa comunhão são garantias da promessa de Deus e, nesse sentido, completamente independentes da disposição do receptor. As jóias de ouro não perdem nada de sua pureza quando usadas por uma prostituta! Da mesma maneira, a eficácia dos sacramentos não depende

da santidade do ministro que os preside. A santidade dos sacramentos, como a da

igreja, reside em Cristo, não naquele que administra, de forma que, “mesmo que Judas, Caifás, Pilatos, o papa ou o próprio diabo batizassem verdadeiramente, ainda assim eles receberiam o batismo verdadeiro e santo”.[56]

Mas por que precisamos de sacramentos, afinal? Esta pergunta era constantemente levantada para Lutero pelos espiritualistas radicais, que insistiam tanto na “palavra interior” que abandonaram todas as evidências externas da graça de Deus. A melhor resposta de Lutero a essa questão vem de seu poderoso “Sermão da Preparação para a Morte” (1519), no qual ele declarou que um sacramento é

um sinal visível da intenção divina. Devemos apegar-nos a eles com uma fé sólida, como ao bom cajado que o patriarca Jacó usou ao atravessar o Jordão [Gn 32.10], ou como a uma lanterna pela qual devemos ser guiados, e caminhar cuidadosamente com os olhos abertos ao longo da escura passagem da morte, do pecado e do inferno. [...] Eles apontam para Cristo e sua imagem, capacitando-o a dizer, quando abordado pela imagem da morte, do pecado e do inferno, que “Deus prometeu e em seus sacramentos deu-me um sinal infalível de sua graça. [...] Esse sinal e essa promessa de minha salvação não podem mentir para mim, nem me decepcionar. Foi Deus quem prometeu isso, e ele não mente”.[57]

Para Lutero, os sacramentos eram, conforme Heinrich Bornkamm expressou, “altos postes indicadores ao longo de toda a estrada da vida”, lembranças na vida e na morte da infalível promessa de Deus e de sua graça sustentadora.[58]

Discutiremos a teologia eucarística de Lutero no contexto de seu debate com Zuínglio. Devemos observar agora as características distintivas de sua doutrina do batismo. Em seu *Pequeno Catecismo* Lutero perguntou: “Que dá ou rende o batismo?” Resposta: “Ele efetua o perdão dos pecados, o livramento da morte e do diabo, e dá a salvação eterna para todos os que crêem nisso”.[59] Ele então explica que a água em si não tem esse poder, mas a Palavra de Deus que está com a água e nela, e a fé que confia em tal palavra na água. O batismo é a representação litúrgica da doutrina da justificação somente pela fé, sustentada por Lutero. Realizado em nome do Deus Trino, o batismo é um ato divino. Deus é o Realizador no batismo; o ministro, simplesmente o agente de Deus^No batismo, Deus anuncia sua aceitação graciosa do pecador, porque os que recebem o batismo na fé são apenas aqueles que foram banhados e purificados no “belo sangue

carniesim de Cristo”.[60] --------

^Lutero, juntamente com todos os principais reformadores, defendia o batismo *(* de crianças, contra os anabatistas. Seus argumentos eram vários. Embora as “Escrituras não ordenam explicitamente o batismo de crianças, também não o proíbem. Como Deus poderia ter deixado a igreja ser enganada durante tanto tempo sobre um assunto tão vital? O batismo de crianças é análogo à circuncisão no Antigo Testamento; ambos são selos da promessa de Deus a seu povoKO problema mais complicado com o batismo infantil derivava da estreita correlação que Lutero fazia entre sacramento e fé. Como crianças sem compreensão podem crer? Lutero respondia a essa objeção com seu conceito singular da fé infantil. “É certo que as crianças são trazidas ao batismo pela fé e pela obra de outros;

mas, quando chegam ali e o pastor as batiza no lugar de Cristo, é Cristo quem as abençoa e lhes concede fé e o reino dos céus."[61] [62] A fé, por assim dizer, é imputada à criança no batismo, mesmo que ela não esteja consciente de tal fato. Isso é ainda mais uma confirmação da misericórdia gratuita de Deus, visto que a criança é impotente para operar seu próprio batismo. Ela só pode recebê-la como uma dádiva pura, *sola gratia.* Lutero rejeitava a idéia, amplamente aceita na Idade Média, de que os bebês não batizados iam para o limbo, o nível superior do inferno que, mesmo não sendo um lugar de tormentos severos, era seu lar eterno. Assim, em caso de aborto, a água não deveria ser aspergida no ventre da mãe. Em vez disso, a criança ameaçada deveria ser entregue a Deus em oração. 'Lutero acreditava na salvação das crianças não-nascidas e daquelas não-batizadas, apesar de relutar em pregar isso publicamente, temendo que o povo se tornasse negligente em trazer suas crianças à fonte batismal.*'[5]T*

Embora o batismo seja um evento único, seu efeito salvífico sustenta o cristão durante a vida inteira. Tanto nos "afogamos" quanto ganhamos nova vida no batismo, e a essa condição devemos retornar constantemente. A "vida cristã nada mais é do que um batismo diário, outrora iniciado e permanentemente vivido".[63] Há a mais estreita relação possível entre batismo e arrependimento. Recordamos a primeira das *Noventa .e Cinco Teses,* a saber, que toda a vida do cristão é de arrependimento e retorno' a Deus. Arrepender-se significa retornar ao poder de nosso batismo. Nesse sentido, Lutero declarou que "precisamos continuamente ser batizados mais e mais", até que na morte completemos realmente o sinal dó

batismo. Lutero encontrava grande consolo no fato de que todos — o papa, os bispos e os camponeses, sem distinção — eram batizados nus e morriam nus. O próprio Lutero faleceu na mesma cidade em que havia nascido e fora batizado. Certa vez, quando perturbado por dúvidas sobre a predestinação, Lutero exclamou: “Sou filho de Deus. Fui batizado. Deixe-me em paz, diabo”. [64]'\^io nascimento e na morte, e no escuro mistério da vida entre os dois, nosso batismo se põe como a garantia do grande amor e da graça de Deus. '*O Sacerdócio de Todos os Cristãos*

A maior contribuição de Lutero à eclesiologia protestante foi sua doutrina do sacerdócio de todos os cristãos. Contudo, nenhum outro elemento de seu ensino é tão mal compreendido. Para alguns, isso significa apenas que não há mais sacerdotes na igreja; é a secularização do clero. Dessa premissa, alguns grupos, notadamente os quaeres, defenderam a abolição do ministério como ordem distinta dentro da igreja. Mais comumente, as pessoas acreditam que o sacerdócio de todos os cristãos implica que cada cristão é seu próprio sacerdote e, assim, possui o “direito do julgamento privado” em assuntos de fé e doutrina. Ambos os casos constituem perversões da intenção original de Lutero. A essência de sua doutrina pode ser expressa numa única frase: todo cristão é sacerdote de alguém, e somos todos sacerdotes uns dos outros.

Lutero rompeu decisivamente com a divisão tradicional da igreja em duas classes, clero e laicato. Todo cristão é um sacerdote em virtude de seu batismo. Esse sacerdócio deriva diretamente de Cristo: “Somos sacerdotes como ele é Sacerdote, filhos como ele é Filho, reis como ele é Rei”.[65] Mais ainda, cada membro da *Gemeine* tem parte igual

nesse sacerdócio. Isso significa que os ofícios' sacerdotais são propriedade comum de todos os cristãos, não aprerrogativa espêciãT de uma casta seleta de homens santos7Lutero enumerou sete direitos que pertencem a toda a igreia: pregar a Palavra de Deus, batizar, celebrar a Santa Comunhão, carregar “as chaves”, orar pelos outros, fazer sacrifícios, julgar a dõutriM.[66] Lutero baseou sua afirmação de que todos os cristãos são sacerdotes no mesmo grau em dois textos do Novo Testamento: “Vós [...] sois [...] sacerdócio real” (1 Pe 2.9), e “nos constituiu reino, sacerdotes” (Ap 1.6).

O sacerdócio de todos os cristãos é tanto uma responsabilidade quanto um privilégio, um serviço tanto quanto uma posição. Deus fez-nos um corpo, um “bolo” (imagem favorita de Lutero). Nossa unidade e igualdade em Cristo é demonstrada por nosso amor mútuo e nosso cuidado uns pelos outros.“O fato de

que somos todos sacerdotes e reis significa que cada um de nós, cristãos, pode ir perante Deus e interceder pelo outro. Se eu notar que você não tem fé ou tem uma fé fraca, posso pedir a Deus que lhe dê uma fé sólida.”[67]

Tudo isso implica que ninguém pode ser um cristão sozinho. Assim como não podemos nascer de nós mesmos, ou batizar a nós mesmos, da mesma forma não podemos servir a Deus sozinhos. Aqui, abordamos outra grande definição da igreja apresentada por Lutero: *communio sanctorum,* uma comunidade de santos. Mas quem são os santos? Não são supercristãos que foram elevados à glória celeste, em cujos “méritos” podemos conseguir ajuda nos caminhos da vida. Todos os que crêem em Cristo são santos. Conforme Paul Althaus disse: “Lutero trouxe a comunidade dos santos do céu para a terra”.[68]

Quando desejar fazer alguma coisa pelos santos, volte sua atenção para os vivos, não para os mortos. O santo vivo é seu próximo, o nu, o faminto, o sedento, o pobre que tem esposa e filhos e sofre humilhações. Dirija sua ajuda a eles, comece seu trabalho aqui.[69]

Uma comunidade de intercessores, um sacerdócio de amigos que se ajudam, uma família em que as cargas são compartilhadas e suportadas mutuamente — essa é a *communio sanctorum.*

Como Lutero relacionava o sacerdócio de todos os cristãos ao ofício do ministério?

Enquanto todos os cristãos têm parte igual nos tesouros da igreja, incluindo-se os sacramentos, nem todos podem ser pastores, mestres ou conselheiros. Há um só "estado" *{Stand),* mas uma variedade de ofícios *{Amté)* e funções.

Lutero considerava o ministério da Palavra o mais alto ofício da igreja. O próprio título, "servo da Palavra divina" *{minister verbi divini),* conota um papel essencialmente funcional. Rigorosamente falando, Lutero ensinou que todo cristão é ministro e tem o direito de pregar. Esse direito pode ser livremente exercido se alguém estiver em meio a não-cristãos, entre os turcos ou encalhado numa ilha pagã. Entretanto, numa comunidade cristã, não se deve "chamar atenção sobre si mesmo", assumindo tal ofício por conta própria. Àntes, deve-se "deixar ser chamado e escolhido para pregar e ensinar no lugar de outros e sob o comando deles".[70] O chamado é feito pela congregação, e o ministro continua tendo de prestar contas a ela. Lutero chegou ao ponto de dizer: "O que lhe damos hoje,

podemos tirar dele amanhã”.[71] O rito da ordenação não confere nenhum caráter indelével à pessoa ordenada. É meramente a forma pública pela qual alguém é comissionado mediante a oração, as Escrituras e a imposição de mãos, a fim de servir à congregação. Argumentando curiosamente a partir da lei natural, Lutero excluía mulheres, crianças e pessoas incompetentes do ministério oficial da igreja, embora numa época de emergência ele pudesse chamá-los a exercer tal ofício, em virtude de sua parcela no sacerdócio de todos os cristãos.

As exigências da Reforma não se conformavam ao congregacionalismo inicial de Lutero. Se a igreja tivesse de ser reformada, as autoridades governantes tinham de desempenhar um papel. Lutero referiu-se ao príncipe como um *Notbischof,* um bispo de emergência. Ao ser instituída a visitação, o príncipe territorial assumiu um papel maior nos negócios da igreja. Por fim, uma rede de igrejas estatais emergiu na Alemanha. Essa medida recebeu uma sanção legal pela Paz de Augsburgo (1555), que reconheceu que a religião do príncipe determinaria a de seus súditos. Lutero viu tanto os perigos quanto os benefícios do sistema de igrejas estatais. Na doutrina dos dois reinos, ele procurou esclarecer as funções próprias da igreja e da autoridade secular.

“A Mão Esquerda de Deus”: Lutero e o Estado

Lutero, Zuínglio, Calvio e Cranmer foram todos reformadores *magisterial*. Esse termo, cunhado por George H. Williams, refere-se ao fato de que todos os principais reformadores fizeram seu trabalho reformador em aliança com o poder coercitivo do magistrado e sustentados por ele, seja um príncipe, seja o conselho da cidade, como no

caso da Inglaterra, o próprio monarca. (Henrique viii, um simples leigo, reivindicava ser o “chefe” da Igreja da Inglaterra.) Os reformadores radicais, com poucas exceções, renunciaram a esse *modus reformandi* e, assim, romperam mais decisivamente com o conceito tradicional de cristandade como uma sociedade abrangente e unitária, definida pela inter-relação entre as autoridades temporais e as espirituais. Menno Simons, por exemplo, representa a rejeição

anabaü£la_jj_reforma “oficial”. Contudo, os principais reformadores naò

rofnparti 1 havanrisTnestna^Tdéias a respeito da natureza, dos propósitos e dos limites do poder civil. Uma diferença fundamental entre as tradições luterana e reformada emerge nesse ponto.

Lutero desenvolveu sua teoria do estado em relação à sua doutrina dos dois reinos.

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 tomar-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 tomar-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.[72]

A idéia de dois poderes correlatos, mediante os quais Deus governa o mundo, remonta a Agostinho, que dividiu a

família humana em duas cidades: a Cidade de Deus, composta pelos eleitos, peregrinando em direção a seu destino celeste, e a Cidade da Terra, também chamada de Cidade do Diabo, cujos habitantes existem fora da esfera da graça. No *éon* presente, contudo, as duas cidades estão misturadas. O curso da história é assim determinado por sua coexistência e oposição.

Lutero elaborou sua própria doutrina dos dois reinos em oposição a duas contrateorias: a do catolicismo medieval e a dos anabatistas. A supremacia papal sobre os governantes seculares foi afirmada já em 494 pelo Papa Gelásio I, numa carta ao Imperador Anastácio: “Há, augusto imperador, duas maneiras pelas quais este mundo é basicamente governado, a autoridade sagrada dos sacerdotes e o poder real. Dessas, a responsabilidade dos sacerdotes é mais séria...”.[73] O que foi chamado de “inflação galopante das exigências papais” durante o milênio que separou Lutero de Gelásio i pode ser traçada nos ditos de Gregório vn, Inocêncio ill e Bonifácio vm. Na bula *Unam Sanctam* (1302), Bonifácio afirmava que, visto que tanto a autoridade temporal quanto a espiritual residiam na igreja, o papa tinha o direito de depor governos seculares quando contrariassem sua vontade. Opondo-se a tal tradição, Lutero proclamou a independência do reino secular do controie clerical. A distinção entre os dois é crucial: “O próprio diabo nunca cessa de tramar e maquinar os dois reinos juntos”.[74] A causa fundamental dos abusos na igreja era que o papa recusava-se a “abrir mão” do senhorio temporal. O papa não

deveria ter exercido nenhuma autoridade sobre o imperador ou sobre outros governantes seculares. Ele não era vigário do Cristo glorificado, mas, sim, do Cristo

crucificado; sua função não era reger nações, mas, sim, pregar o evangelho.[75]

Se os católicos confundiam os dois reinos na direção de uma teocracia papal, os anabatistas separavam muito precisamente os reinos em nome do separatismo religioso. Considerando literalmente a injunção de Cristo à não-resistência (Mt 5.39), os anabatistas recusavam-se a participar dos poderes coercitivos do Estado. Em ^oposição~ãõs~fêformãdõres pacifistas, Lutero insistia na origem divina do Esta3õ71íõsnnímtes~dFseu poder é~na base para a participação do cristão em sua atividade coercitiva.

Baseando suas crenças em Romanos 13 e em 1 Pedro 2.13, 14, Lutero afirmava que o Estado era ordenado por Deus fundamentalmente para reprimir os malfeitores e preservar a paz e a ordem no mundo. Se o mundo inteiro fosse composto de cristãos, não haveria necessidade de príncipes, reis, espadas ou leis. Entretanto, visto que "entre milhares mal há um único cristão verdadeiro", o Estado é necessário para evitar que o mundo seja reduzido ao caos.[76] Os governantes temporais seriam "carcereiros e executores de Deus".[77] Dessa perspectiva, a doutrina dos dois reinos representa não tanto um dualismo ético, o reino de Satanás *versus* o reino de Deus, quanto um meio duplo pelo qual a soberania de Deus é efetuada dentro da história. Lutero usou metáforas diferentes para descrever essas duas formas do governo de Deus. O reino de Cristo, a igreja, é "a mão direita de Deus"; o reino do mundo, o Estado, é "a mão esquerda de Deus".[78] Além disso, o governante secular é uma "máscara de Deus" *(larva Dei),* mediante o qual Deus, disfarçado, por assim dizer, governa o mundo. Aliás, Lutero dizia que não eram os homens, mas

Deus, quem enforcava, torturava, decapitava, matava e lutava! A partir dessas imagens, podemos obter duas conclusões importantes a respeito do Estado: 1) a origem do Estado não se encontra numa vontade autônoma de poder, nem no consenso dos governados, mas na vontade ordenada de Deus, 2) igreja e Estado, os reinos das mãos direita e esquerda, coexistem numa tensão necessária. A distinção entre eles não deve ser obscurecida, mas também não tem de ser tão precisamente traçada, a ponto de um não reforçar o outro.

Os cristãos, portanto, encontram-se numa posição ambígua: percebem que são cidadãos dos dois reinos. Lutero instava os cristãos a aceitarem as responsabilidades cívicas (desde que não violassem as ordenanças de Cristo) pelo

bem do próximo. Esse mandato estendia-se até mesmo àqueles ofícios da espada manifestamente violentos: “Se você vir que há falta de carrascos, policiais, juizes, senhores e príncipes e se achar qualificado, deve oferecer seus serviços e buscar o cargo...”.[79] Em *Se os Soldados Também Podem Ser Salvos* (1526), Lutero aplicou a mesma injunção à vocação militar. Entretanto, esse não era um conselho para a obediência servil. Caso o soldado soubesse que seu senhor estava errado em ir para a guerra, ele poderia conscientemente se abster de lutar. Se, tendo entrado na batalha, ele descobrisse que a causa era injusta, deveria “fugir do campo de batalha [...] e salvar sua alma”.[80] Sempre que as ordens dos dois reinos se chocarem, o cristão deve dizer com Pedro: “Antes importa obedecer a Deus do que < aos homens” (At 5.29). Ao mesmo tempo, Lutero era extremamente relutante em apoiar uma rebelião ou resistência ativa, mesmo contra tiranos, pois os dois reinos haviam sido estabelecidos no

ofício por Deus, e seriam depostos por ele quando tivessem servido a seus propósitos.

No luteranismo posterior, a igreja tendeu a transformar-se num departamento do Estado; conseqüentemente, sua voz profética dentro da sociedade ficou bastante emudecida. Embora aprovasse o papel de custódia que o príncipe tinha no estabelecimento da igreja territorial, Lutero sustentava vigorosamente a independência do reino espiritual. Numa carta de 1543 enviada ao conselho da cidade de Cruezburgo, que tentou expulsar o pastor local, Lutero admoestou os magistrados:

Vocês não são senhores sobre o ofício pastoral nem sobre os párocos. Vocês não instituíram o ofício, mas somente o Filho de Deus o fez. Vocês nem contribuíram em nada para isso. Vocês têm tanto direito a ele quanto o diabo tem direito ao Reino dos Céus. Conseqüentemente, vocês não devem govemá-lo, dar ordens a ele ou impedi-lo de repreendê-los. Pois quando os pastores os repreendem, não é uma censura de homens, mas de Deus. E Deus deseja que a repreensão seja manifesta, não suprimida. Mantenham-se em seu próprio ofício e deixem a lei de Deus com ele, a fim de que ele não ache necessário instruí-los.[81]

O reino da mão esquerda não devia intrometer-se nos negócios da igreja. Sua função específica era fornecer justiça, ordem e tranqüilidade à sociedade. No reino da mão direita, Deus "governa em pessoa" *(i.e.*, não oculto atrás de uma máscara, mas por meio de seus ministros, da Palavra e dos sacramentos).

Não devemos confundir a distinção de Lutero entre os dois reinos com a separação moderna entre igreja e Estado. Para Lutero, os dois reinos pressupunham

e reforçavam um ao outro: o pastor instava seu rebanho a obedecer à autoridade temporal, enquanto o príncipe protegia a igreja da violência da massa. (Daí as palavras terríveis de Lutero contra as "hordas de camponeses assaltantes e assassinos", os quais ele *admoestou os príncipes* a "apunhalar, golpear e *matar*" aos olhos públicos.)[82] Mesmo permitindo que um cristão atuasse como magistrado, Lutero não tinha nenhuma doutrina acerca de uma magistratura cristã. O Estado foi ordenado por Deus como concessão ao pecado humano. Não era o agente do propósito redentor de Deus para a humanidade. A escatologia apocalíptica de Lutero evitava que ele acolhesse muitas esperanças na melhoria das condições do mundo. "Pois o mundo é algo doente [...] como um hospital [...] ou é como uma estola de pele, onde nem o couro nem os pelos são úteis".[83] Na melhor das hipóteses, o Estado poderia apenas consertar a velha ordem, restringir a disseminação da anarquia, até que o julgamento final de Deus fosse desencadeado. Contudo, essa tarefa, a obra da mão esquerda de Deus, era extremamente importante, pois permitia que o evangelho fizesse seu trabalho adequado, mesmo em meio a uma sociedade pecaminosa.

Últimas Palavras e Legado

No princípio de janeiro de 1546, com 62 anos, Lutero retornou à cidade onde nasceu, Eisleben, para resolver uma disputa política (na verdade, uma briga de família) entre os príncipes de Mansfeld. A viagem de Wittenberg para Eisleben era de 130 km. Lutero, com a saúde extremamente debilitada, foi acompanhado por seus três filhos, Hans, Martinho e Paulo, e também por um amigo de confiança, Justus Jonas. Dois dias após a partida, ainda a

caminho, Lutero escreveu para Kate, que estava em casa, falando dos riscos da viagem. Aparentemente, o tempo quente havia descongelado o rio, impedindo que se viajasse diretamente para Eisleben.

Querida Kate, chegamos a Halle hoje, às oito, mas não continuamos para Eisleben, porque um grande anabatista [o rio Saale] enfrentou-nos com ondas e pedaços de gelo. Ele inundou a terra e ameaçou rebatizar-nos. [...] Temos refrigério e conforto com a boa cerveja de Torgau e o vinho do Reno, esperando para ver se o Saale se acalmará. [...] O diabo está ressentido conosco, e ele está nas águas — assim, é melhor ser cauteloso do que se arrepender depois.[84]

Finalmente o rio baixou e a viagem pôde continuar. Em 14 de fevereiro, Lutero teve sucesso em efetuar uma reconciliação entre os príncipes feudais. Três dias depois, o acordo foi assinado e Lutero preparou-se para voltar para Kate e Wittenberg. De súbito, ficou doente e desfaleceu de estafa. Aparentemente, sabia que o fim estava próximo, como as pessoas à porta da morte muitas vezes sabem. Ele comentou que os bebês morrem aos milhares, "mas quando eu, Dr. Martinus, morro aos 63, não creio que haja mais do que 60 ou cem no mundo todo morrendo comigo. [...] Tudo bem, nós, os velhos, devemos viver tanto para ver o diabo na retaguarda".[85]

Depois da refeição da noite, Lutero subiu as escadas e deitou-se para orar. A dor aumentava. Seus amigos esfregavam-no com toalhas quentes. Ele teve uma série de ataques, e os médicos foram chamados. Depois de algumas horas de sono, por volta de 1 hora Lutero acordou com dores. Ele repetiu em latim o quinto versículo do salmo 31: *"In manus tuas commendo spiritum meum, redimisti*

me, domine Deus veritatis”. “Nas tuas mãos entrego o meu espírito; tu me remiste, Senhor, Deus da verdade”. Jonas perguntou-lhe: “Reverendo padre, você morrerá firmemente em Cristo e na doutrina que você pregou?”. Lutero respondeu alto o suficiente para todos no quarto ouvirem: “Ja”. Ao amanhecer, estava morto.

O corpo de Lutero foi posto num caixão de estanho e retornou a Wittenberg, onde o colocaram para descansar na catedral em cuja porta Lutero havia afixado as *Noventa e Cinco Teses,* aproximadamente trinta anos antes. Melanchthon proferiu a mensagem no funeral, estabelecendo o reformador morto no contexto mais amplo possível da história da igreja, até mesmo da história da salvação. Os patriarcas, juizes, reis e profetas do Antigo Testamento haviam sucedido a João Batista, o próprio Cristo e os apóstolos. O Dr. Martinus também deveria ser incluído “nessa bela ordem e sucessão de indivíduos supremos na Terra”.[86] De fato, afirmou Melanchthon, o puro evangelho cristão fora mais claramente pregado por cinco homens: Isaías, João Batista, Paulo, Agostinho e o Dr. Lutero. Assim começou o que podemos chamar de a^versão protestante da canonização de Lutero.

Em poucos anos, foi cunhada na Saxônia uma medalha trazendo a seguinte inscrição: *“Mart. Luther. Elias ultimi saeculi*". “Martinho Lutero: o Elias da Última Era.”[87] Muitos acreditavam que Lutero era o precursor moderno do Messias, que a vida e a carreira de Lutero assinalavam nada menos do que a proximidade do fim do mundo!

Apesar dessas afirmações extremamente laudatórias, que foram acompanhadas, claro, por ataques igualmente difamatórios por parte dos detratores católicos, nada resume a vida e o legado de Lutero tão bem quanto as

últimas palavras que dizem ter escrito antes de sua morte, em Eisleben. Certa vez Walt Whitman perguntou: “Por que as pessoas insistem tão ternamente nas últimas palavras da partida?”. Ele então respondeu: “Essas últimas palavras [...] têm valor sem medida para confirmar e endossar a variada seqüência, os fatos, as teorias e a fé de toda a vida precedente”.[88] Depois de sua morte, os amigos de Lutero encontraram as seguintes palavras rabiscadas num pedaço de papel deixado sobre a mesa ao lado de sua cama:

Ninguém pode entender Virgílio em suas *Bucólicas* e *Geórgicas* sem primeiro ter sido pastor ou fazendeiro durante cinco anos. Ninguém entende Cícero em suas cartas, a menos que tenha se engajado em negócios públicos de alguma importância por vinte anos. Ninguém suponha que provou das Escrituras Sagradas o suficiente até ter governado as igrejas com os profetas ao longo de cem anos. Portanto, há algo de maravilhoso, primeiro, em João Batista; segundo, em Cristo; terceiro, nos apóstolos. “Não coloques tuas mãos sobre essa divina Eneida, mas ajoelha-te diante dela e adora cada traço.” Somos mendigos. Essa é a verdade.[89] [90]

Metade em alemão, metade em latim: *“Wir sein Pettier, Hoc est Verum”.* “Somos mendigos, essa é a verdade.”

Todo o enfoque de Lutero sobre a vida cristã está resumido nessas últimas palavras. A postura do ser humano *vis-à-vis* Deus é de total receptividade. Não temos pernas próprias para nos firmar. Nenhum “terreno da alma” místico pode servir de base para nossa união com o divino. Não podemos conseguir mérito algum que nos garanta uma permanência diante de Deus. Somos mendigos — carentes, vulneráveis, totalmente privados de recursos com os quais

pudéssemos nos salvar. Para Lutero, as boas novas do evangelho eram que, em Jesus Cristo,

Deus tornou-se um mendigo também. Deus identificou-se conosco em nossa carência. Como o bom samaritano, que se expôs aos perigos da estrada para cuidar do homem que estava morrendo na vala, Deus "veio até onde estávamos".

Falamos das ***Anfechtungen*** de Lutero, de sua luta com o diabo, dos ataques espirituais que o perseguiram durante toda a sua vida. Em tais momentos, Lutero sentiu a graça de Deus mais sustentadora. "Não cheguei à minha teologia por acaso, mas tive de meditar cada vez mais profundamente. Meus julgamentos trouxeram-me a ela, pois não aprendemos nada exceto pela experiência."[90] Lutero também escreveu: "Quem nunca sofreu não pode entender o quéQé a esperança ".[91]

novamente".[92]

Lutero realmente havia dito isso tudo muito antes, em sua explicação da quarta das ***Noventa e Cinco Teses***: "Se a vida inteira de uma pessoa é de arrependimento e uma cruz de Cristo [...] então é evidente que a cruz continua até a morte e, desse

Certa vez, Lutero afirmou que sua percepção do caráter gracioso de^Dçus-xfàiP a ele enquanto estava *"auff diser cloaca"*, literalmente, "no banheipf^/Mbsnio tendo alguns estudiosos interpretado esse dito em termos do agqcló s«fomento de Lutero pela constipação, sabemos que a expressão *in c/o^Cèx^* apta metáfora comum nos escritos espirituais medievais. Referia^, a(uipXestado de total impotência e dependência de Deus. Onde mais nm ^omramd«/ão vulneráveis, mais facilmente embaraçados e,

na mente de Lut^Q; wajs'-ãbertos aos ataques do diabo, do que quando estamos — *in cloacàÁ* Comudo, é precisamente numa situação de tal vulnerabilidade — quando Çstah|ciWeauzidos à humildade, quando como mendigos podemos apenas noádáriç&r^ajiíisericórdia do outro — que o anseio pela graça é respondido, com a segurança''da inevitável proximidade de Deus. Lutero provou repetidamenté^a\ verdade dessa afirmação em sua própria experiência: quando, feçhado'çkr-Wartburg, o diabo era tão real que podia ouvi-lo jogando castanhas no ^dça^poite; quando ele foi perseguido pelo demônio da autodúvida e ei^enfouX^gunta: "será que você é o único lúcido?"; quando seu corpo foi ata^^pôXdòenças e dores; quando a igreja foi afligida pela guerra e pela peste^xt^tibraieiite, pela heresia e pelo cisma em seu interior. Um dos piores momentos"dèxsjja'vida aconteceu quando sua amada filha Madalena, que mal tinha J4\ano,j\Wmade, foi atingida pela peste. Com o coração despedaçado, Lutero se ao lado da cama dela e suplicou a Deus que a livrasse do sofrimento, aándo ela morreu e os carpinteiros estavam pregando a tampa de seu caixão, Lutero gritou: "Fora com os martelos! No dia do juízo, ela se levantará

modo, até a entrada no reino".[93] O legado de Lutero, diferentemente do de Francisco, não se encontra na santidade de sua vida. Suas máculas foram muitas; seus vícios, às vezes, mais visíveis do que suas virtudes. Seu legado também independe, por fim, de suas vastas realizações como reformador e teólogo. O verdadeiro legado de Lutero é sua percepção espiritual do caráter gracioso de Deus em Jesus Cristo, o Deus que nos ama e nos sustenta até a morte e de novo até a vida. "Que mais foi Lutero", perguntou Karl Barth, "além de um professor

da igreja cristã que não se pode celebrar de outra maneira senão ouvindo-o?”[94]

Bibliografia Selecionada

Além do conjunto de 54 volumes de *Luther’s Works,* 4 livros da série Library of Christian Classics são dedicados aos escritos de Lutero. Uma útil antologia dos textos de Lutero foi editada por John Dillenberger, *Martin Luther: Selections from His Writings* (Nova Iorque: Doubleday, 1961). Além disso, os escritos da Reforma do ano de 1520 foram publicados em volume separado: *Martin Luther: Three Treatises* (Filadélfia: Fortress Press, 1960). A seguir, uma amostra selecionada da imensa variedade de literatura secundária.

Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther.* Traduzido por Robert Schultz. Filadélfia: Fortress Press, 1966. Panorama abrangente da teologia de Lutero organizado em ordem sistemática. Um volume suplementar sobre *The Ethics of Martin Luther* foi publicado pela mesma editora em 1972.

Bainton, Roland H. *Here I Stand: A Life of Martin Luther.* Nashville: Abingdon Press, 1950. A mais popular biografia de Lutero no século xx. Leitura eminentemente agradável e belamente ilustrada com xilogravuras contemporâneas.

Ebeling, Gerhard. *Luther: An Introduction to His Thought.* Filadélfia: Fortress Press, 1970.

Sumário perspicaz escrito por um mestre nos estudos de Lutero.

Edwards, Mark U., Jr. *Luther and the False Brethren.* Stanford: University Press, 1975.

Estudo cuidadoso das relações de Lutero com o *Schwãrmer.*

Gerrish, Brian A. *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther.* Nova Iorque: Oxford University Press, 1962. Estudo excelente acerca do uso e dos limites da razão na teologia de Lutero.

Gritsch, Eric W. *Martin — God's Court Jester: Luther in Retrospect.* Filadélfia: Fortress Press, 1983. Uma das melhores críticas da vida e do pensamento de Lutero, publicada durante o qüingentésimo aniversário de seu nascimento.

Haile, H. G. *Luther: An Experiment in Biography.* Nova Iorque: Doubleday, 1980. Relato fascinante acerca de Lutero quando mais velho. Faz bom uso da correspondência e de *Table Talk*.

Hendrix, Scott H. *Luther and the Papacy.* Filadélfia: Fortress Press, 1981. Acompanha a ruptura em desenvolvimento entre Lutero e a Igreja Romana com meticuloso cuidado.

Loeschen, JohnR. *Wrestling with Luther.* St. Louis: Concordia, 1976. Especialmente bom quanto às polaridades e aos paradoxos no pensamento de Lutero.

McSorley, Harry J. *Luther: Right or Wrong?* Nova Iorque: Newman Press, 1969. Pesquisa ecumênica do debate Lutero-Erasmo acerca do livre-arbitrio.

Preus, James Samuel. *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther.* Cambridge: Harvard University Press, 1969. Estudo das primeiras palestras de Lutero sobre os salmos à luz da hermenêutica medieval.

Rupp, Gordon. *Luther's Progress to the Diet of Worms.* Nova Iorque: Harper and Row, 1964. Narrativa breve mas brilhante sobre o desenvolvimento de Lutero até 1521.

Rupp, Gordon. *The Righteousness of God.* Londres: Hodderand Stoughton, 1953. Um dos melhores livros sobre Lutero no período pós-guerra.

Siggins, Ian D. K. *Martin Luther's Doctrine of Christ.* New Haven: Yale University Press, 1970. Estudo completamente documentado sobre a cristologia de Lutero.

Steinmetz, David C. *Luther in Context.* Bloomington: Indiana University Press, 1986. Coleção de ensaios sobre a teologia de Lutero, vários dos quais centrados em sua obra exegética.

Watson, Philip S. *Let God Be God!* Filadélfia: Fortress Press, 1970. Pela primeira vez publicado em 1947, continua a ser um ponto de referência na interpretação da revolução copémica" de Lutero.

Wicks, Jared. *Man Yearning for Grace.* Washington: Corpus Books, 1968. Um dos melhores produtos da pesquisa ecumênica católica sobre Lutero na tradição da "escola de Lortz".

_. *Luther and His Spiritual Legacy.* Wilmington: Michael Glazier, 1983.

1

“Schweibert, p. 121. *Cf.* WA TR 3, p. 599.

2

Thomas Hobbes, *Works,* William Molesworth, ed. (Londres: s. e., 1839-1845), VI, p. 190.

3

[w]LW 35, pp. 170-171; WA 16, p. 388.

4

LW 36, p. 29; WA 6, p. 509: “Nam quod sine scripturis asseritur aut revelatione probata, opinari licet, credi non est necesse”.

5

[%]LW 24, pp. 177, 174; WA 45, p. 622.

6

LW 36, p. 107; WA 6, p. 561.

7

LW 40, p. 231; WA 26, p. 147: “Wir bekennen aber, das unter dem Papstum viel Christliches gutes, ia alies Christlich gut sei, und auch deselbs herkomen sei an uns”.

8

"LW 30, p. 166; WA 14, p. 31. Quanto à defesa que Lutero fez aos credos antigos, veja Elert, pp. 185-236.

9

Cf. J. A. Dorner, *History of Protestant Theology* (Nova Iorque: AMS Press, 1970; ed. original: 1871), I, p. 220.

10

WA 48, p. 43; LW 30, p. 321; LW 35, p. 153. Quanto à doutrina de Lutero acerca das Escrituras, veja Jaroslav Pelikan, *Luther the Expositor* (St. Louis: Concordia, 1959); Watson, pp. 149-189; A. Skevington Wood, *Captive to the Word* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969); Jack Rogers e Donald McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible* (Nova Iorque: Harper and Row,

11

1979), pp. 73-88.

12

[m]*Cf* a seguinte declaração de Guilherme de Occam: “Qui dicit aliquam partem novi vel veteris testamenti aliquod falsum asserere aut no esse recipiendum a Catholicis est haereticus et pertinax reputandus”, *Dialogue,* 229. Citado em B. A. Gerrish, “Biblical Authority and the Continental Reformation”, *in: Scottish Journal of Theology* 10 (1957), pp. 337-360.

[m]*Ibid.*

13

WA 51, p. 2: “Ich wil euch aber ein wunderliche glos und deutung der heiligen Schrifft geben, die ihr noch nicht wisset, das ihr die Schrifft recht lesen und nicht irren moget, nemlich die: Sehet ihr nur zu, das ihr die augen leutert und recht auff thut und also inn der Schrifft studivet, das ihr Mich, Mich drinnen findet”.

14

LW 35, p. 236; WA DB 8, p. 12.

15

!06LW 35, p. 317, p. 280, p. 398; WA TR 1, p. 194, citado em H. G. Haile, *Luther: An Experiment in Biography,* p. 332. Quanto às opiniões críticas de Lutero acerca das Escrituras, veja Reinhold Seeberg, *The History of Doctrines* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1977), II: 299-301.

16

LW 35, pp. 362, 396; WA DB 7, p. 385; LW 34, p. 317. *Cf.* Althaus, p. 81, 31n. Quanto a uma discussão mais completa acerca das idéias de Lutero sobre Tiago, veja Timothy George, '"A Right Strawy Epistle': Reformation Perspectives onJames", *in: Review and Expositor* 83 (1986), pp. 369-382.

17

LW 35, p. 396; WA DB 7, p. 385.

18

LW 35, p. 365; WA DB 7, p. 3.

19

LW 35, p. 394; WA DB 7, p. 345.

20

lnWA 48, p. 31: "Die heilige Schrifft ist Gottes wort, geschrieben und (das ich so rede)

21

gebuchstabet und in buchstaben gebildet, Gleich wie Christus ist das ewige Gottes wort, in die menscheit verhullet, Und gleich wie Christus in der Welt

gehalten und gehandelt ist, so gehets dem

22

schriffitlichen Gottes wort auch“.

23

"2WA 10/1, p. 15.

n3Atkinson, p. 94.

"4B. A. Gerrish desenvolve essa questão em *The Old Protestantism and the New* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 53-58. *Cf.* WA TR 1, p. 340: “Non solum scriptura [...] sed etiam experientia [...] Habeo rem et experientiam cum Scriptura”.

24

WA TR 1, p. 136: “Wenn ich da wer gewest, het ich fur furcht in die hosen geschissen”. LW 54, pp. 46-47. Esta citação do *Table Talk* vem no contexto da rejeição que Lutero fez da alegorização em favor de uma interpretação literal e histórica da Bíblia.

25

U6WA 31, p. 1. Citado em Haile, p. 65.

26

LW 41, p. 219; WA 51, p. 523. Quanto aos passos que levaram a esse rompimento decisivo, veja o estudo conclusivo de Scott H. Hendrix, *Luther and the Papacy* (Filadélfia: Fortress Press, 1981).

27

LW 41, p. 119; WA 51, p. 487.

28

LW 51, p. 166. *Cf.* LW 26, p. 441.

29

LW 53, p. 293. Esse hino baseia-se no texto de Apocalipse 12.1, 2, que descreve uma mulher a sofrer com as dores do parto. Lutero interpretou-o como a igreja sob o ataque de Satanás. A terceira estrofe do hino termina assim: “Sobre a terra, todos enlouquecidos pelo assassinato/ A mãe agora sozinha está/ Mas Deus irá protegê-la vigilante/ E o Pai justo será”.

30

T. G. Tappert, ed. *The Book of Concord* (Filadélfia: Fortress Press, 1949), p. 315.

31

Entre os muitos estudos acerca da eclesiologia de Lutero, veja em especial os seguintes: Karl Holl, “Die Entstehung von Luthers KirchenbegrifT, *in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1948), I, pp. 288-325; Wilhelm Pauck, *The Heritage of the Reformation* (Londres: Oxford University Press, 1950), pp. 29-59; Elert, pp. 255-402; Scott H. Hendrix, *Ecclesia in via: Ecclesiological Developments in the Medieval Psalms Exegesis and the Dictata super Psalterium of Martin Luther* (Leiden: E. J. Brill, 1974).

32

,23LW 34, p. 328; WA 54, pp. 179-180.

33

LW 39, pp. 210, 101; WA 7, p. 676; 6, p. 321.

34

LW 51, p. 311; WA 47, p. 778.

35

WA 1, p. 236: “Verus thesaurus ecclesie est sacrosanctum evangelium glorie et gratie dei”. Esta é a sexagésima segunda das *Noventa e Cinco Teses.* LW 31, p. 31.

36

WA 8, p. 491; LW 36, p. 145.

37

LW 39, p. 65; WA 6, p. 293: “Also das der Christenheit wesen, leben und natur sei nit leiplich vorsamlung, sondern ein vorsamlung der hertzen in einem glauben”.

38

WA 17/2, p. 501: “Denn Got wil die welt nichtt lassen wissen, wenn er bei seiner braut schlafft”.

39

WA 40/3, p. 315: “Itaque si, ut videt earn, ita pingere eam velit, pinget deformem et pauperculam puellam, sedentem in infesto nemore, in medio famelicorum leonum, ursorum, luporum, porcorum, denique serpentum venenatorum; item in medio furiosorum hominum, admoventium ferrum, ignem, aquam ad occidendam eam et tollendam de terra”.

40

[m]LW 41, p. 164; WA 50, p. 642.

41

LW 35, p. 411; WA DB 7, p. 420.

42

LW 41, p. 147; WA 50, p. 627.

43

LW 41, p. 144; WA 50, p. 625. -

44

LW 41, p. 210; WA 51, p. 506.

45

WA 10/1, p. 48. Quanto a Lutero como pregador, veja Wood, pp. 85-94, e a introdução de John Doberstein ao volume 51 de *Luther's Works.*

46

LW 51, p. 262; WA 36, p. 354.

47

LW 39, p. 22; WA 6, p. 75.

48

LW 21, p. 9; WA 32, p. 304.

49

WA 28, p. 530.

50

14,LW 51, p. 388; WA 51, p. 191.

51

WA 32, p. 302; LW 21, p. 7.

52

i«WA TR 4, p. 356: “Nam qui est solidus in fundamentis et bonus textualis, ille non facile impingit”. ’

53

WA 53, p. 218.

54

WA TR3, p. 310: “Ich wil Doctorem Pommeranum, Ionam, Philippum in meiner predigt nicht wissen, den sie wissens vorkin dass den ich. Ich predige ihnen auch nicht, sondern meinem Henslein und Elslein”.

55

WA 10/3, p. 142: “Es kan auch ainer glauben, wenn er gleich nit getaufftt ist, dann der tauff ist nit meer dann ain eüsserlich zaichen”. Essa idéia foi especificamente condenada no Concilio de Trento.

56

LW 41, p. 218; WA 51, p. 251.

57

LW 42, pp. 108-109; WA 2, p. 693.

58

Heinrich Bornkamm, *Luther’s World of Thought,* trad, por Martin H. Bertram (St. Louis: Concordia Publishing House, 1958), p. 97.

59

,50WA 30/1, p. 285.

60

,51LW 51, pp. 325-326; WA 49, p. 131.

61

WA 17/2, p. 83.

62

,53WA 53, pp. 203-207. *Cf.* Jaroslav Pelikan, “Luther’s Defense of Infant Baptism”, *in: Luther for an Ecumenical Age,* Carl S. Meyer, ed. (St. Louis: Concordia, 1967), pp. 200-218. Quanto a Lutero *versus* anabatistas, veja John S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists* (The Hague: Nijhoff, 1964).

63

WA 30/1, p. 220: “Ein Christlich leben nichts anders ist denn ein tegliche Tauffe, ein mal angefangen und immer darin gegangen”.

64

Tappert, *Letters,* p. 134.

65

LW 40, p. 20; WA 12, p. 179.

66

LW 40, pp. 21-32; WA 12, p. 180.

67

WA 10/3, pp. 308-309. *Cf.* a discussão em Althaus, pp. 297-303.

68

Althaus, p. 298.

69

WA 10/3, p. 407.

70

LW 39, p. 310; WA 11, p. 412.

71

WA 15, p. 721: “Item debent ministerium suum agere, sed non perpetuo: possumus ei hodie commendare, eras iterum adimere”. *Cf.* Elert, p. 347.

72

LW 46, p. 99; WA 19, p. 629. Os escritos básicos de Lutero acerca do estado são: *To the Christian Nobility of the German Nation* (1520), *Temporal Authority: To What Extent It Should be Obeyed* (1523) e *Whether Soldiers, Too, Can be Saved* (1526). Quanto à doutrina dos dois reinos, veja: Rupp, *Righteousness,* pp. 286-309; Paul Althaus, *The Ethics of Luther* (Filadélfia: Fortress Press, 1972); F. Edward Cranz, *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959); Marc Lienhard, “La ‘doctrine’ lutherienne des deux regnes et sa fonction critique”, *in: Istina* 17 (1972), pp. 157-172; John R. Stephenson, “The Two Governments and the Two Kingdoms in Luther’s Thought”, *in: Scottish Journal of Theology* 34 (1981), pp. 321-337.

73

Papa Gelásio I, numa carta ao Imperador Anastácio, citado em Brian Tierney, ed., *The Crisis of Church and State* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall,

1964), p. 13.

74

WA 51, p. 239; LW 13, p. 194.

75

Martinho Lutero, *Three Treatises* (Filadélfia: Fortress Press, 1970), pp. 53-56.

76

LW 45, p. 91; WA 11, p. 251.

77

WA 11, p. 267; LW 45, p. 113.

78

WA 1, p. 692; 36, p. 385. *Cf.* LW 46, p. 96.

79

LW 45, p. 95; WA 11, pp. 254-255.

80

WA BR 10, p. 36; LW 46, p. 130. *Cf.* Stephenson, p. 332.

81

Tappert, *Letters,* p. 343.

82

LW 46, pp. 49-55.

83

WA 51, p. 214; LW 13, p. 164. David C. Steinmetz, *Luther in Context,* p. 114, apresenta o seguinte resumo dos objetivos da teoria política de Lutero: “Os objetivos de Lutero, acredito, são claros. Lutero queria demonstrar que: 1) a ética cristã, embora não toda a moralidade humana, baseia-se na justificação pela fé somente; 2) todos os cristãos têm responsabilidade cívica e social a cumprir, e alguns podem executar esse dever assumindo um cargo público no Estado; 3) o Sermão do Monte não é meramente uma ética monástica ou uma ética para o Reino futuro de Deus, mas se aplica à vida de cada cristão, mesmo se suas exigências morais não forem aplicáveis a todas as decisões que os cristãos devem tomar como pessoas públicas; 4) o Estado foi estabelecido por Deus para alcançar fins divinamente pretendidos, que a igreja não pode e não deve tentar atingir e 5) Deus, que rege a igreja por meio do evangelho, governa este mundo desordenado mediante os instrumentos disponíveis ao Estado — a saber, a razão humana, a sabedoria, a lei natural e a aplicação da coerção violenta”.

84

WA BR 11, p. 269; LW 50, pp. 286-287. Segui a tradução em Haile, p. 342.

85

Ibid., p. 350; WA 54, pp. 988-989.

86

Haile, p. 355. Os detalhes da morte de Lutero são relatados por completo em Schwiebert, pp. 745-752.

87

Rupp, *Righteousness,* p. 14.

88

n9Walt Whitman, Leaves *of Grass* (Franklin Center, Penn.: The Franklin Library, 1979). p. 521.

89

LW 54, p. 476; WA TR 5, pp. 317-318. Quanto às últimas palavras de Lutero, veja: Heiko A. Oberman, “Wir sein Pettier. Hoc est Verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation”, *in: Zeitschriftfúr Kirchengeschichte* 78 (1967), pp. 232-252; Eric W. Gritsch, *Martin — God's Court Jester: Luther in Retrospect,* pp. 71-89; Timothy George, “Luther’s Last

90

Words: ‘Wir Sein Pettier, Hoc Est Verum’”, *in: Pulpit Digest* 63 (set.-out., 1983), pp. 29-34.

91

,81WA TR 1, p. 146. I8ÍWA TR 4, pp. 490-491.

92

WA TR 5, pp. 193-194.

93

LW 31, p. 89; WA 1, p. 534.

94

Karl Barth, “Lutherfeier”, *in: Theologische Existenz heute* 4 (1933), p. 11.

ALGO CORAJOSO PARA DEUS Ulrich Zuínglio

Essa religião vai conquistar aquilo que pode tomar clara à compreensão popular certa grandeza eterna encarnada na passagem do fato temporal. *Alfred North Whitehead*[1]

O Caminho da Reforma

Durante o inverno de 1510, Martinho Lutero fez uma viagem a Roma. Ele atravessou a Suíça oriental, cruzando os Alpes no Paço Septimer. Longe de impressionar-se favoravelmente com o terreno acidentado, considerou os Alpes Suíços imensas verrugas na face da terra, um vestígio da maldição deixada pelo dilúvio. Antes do dilúvio, ele supunha, não havia montanhas salientes, apenas doces "campos numa planície adorável", uma descrição da paisagem saxônica![2] Enquanto Lutero estava-se arrastando pelas neves alpinas, no cantão vizinho de Glarus, Ulrich Zuínglio desempenhava suas tarefas como sacerdote paroquial. Ele e Lutero emergiriam como os dois protagonistas líderes no início do movimento protestante. Aliados em potencial em suas lutas contra Roma, desentenderam-se na compreensão da ceia do Senhor, deixando a Reforma permanentemente dividida.

Zuínglio nasceu em l.° de janeiro de 1484, na vila de Toggenburg, em Wildhaus, no alto dos Alpes. Seu primeiro biógrafo, Micônio, era de opinião que, crescendo nas montanhas — tão perto dos céus —, o jovem Ulrich ficou mais harmonizado com as coisas de Deus.[3] Seus escritos estão repletos de alusões a esses primeiros anos nos Alpes: as montanhas proclamam "o poder invencível de Deus" e a

“vastidão de sua grandeza”; até mesmo os hábitos dos ratos alpinos



exemplificam a providência divina; os “verdes pastos” de Salmos 23.2 foram traduzidos como “um belo prado alpino”.[4] Embora as profundas diferenças entre Lutero e Zuínglio não possam ser reduzidas às suas respectivas opiniões sobre os Alpes, o caráter deles de fato reflete um contexto histórico e político único.

O desenvolvimento inicial de Zuínglio foi moldado por dois fatores que continuaram a influenciar seu pensamento por toda a sua carreira: o patriotismo suíço e o humanismo erasmiano. Num de seus primeiros escritos como reformador, Zuínglio descreveu a si mesmo como “um suíço

professando Cristo entre os suíços”.[5] Mesmo legalmente ainda fazendo parte do Império Romano, por volta do século XVI a Confederação Helvética havia adquirido certa independência. Sua principal exportação consistia em soldados. Os mercenários suíços eram famosos por sua habilidade na luta, sendo freqüentemente contratados pelos soberanos rivais da Europa, especialmente o papa, o imperador e o rei da França. Muitas dessas batalhas aconteceram nas planícies da Itália setentrional, onde até hoje se diz que as mães às vezes ameaçam seus filhos com o bicho-papão, gritando: “Os suíços estão chegando!”.[6]

Como capelão das tropas de Glarus, Zuínglio acompanhava os soldados em suas campanhas. Ele aprendeu diretamente os horrores do comércio mercenário. Em 1515, Zuínglio estava presente em Marignano, quando os suíços sofreram uma derrota esmagadora nas mãos dos franceses e diz-se que dez mil homens morreram. Mais tarde, ele lamentou: “Se nossos filhos pudessem crescer e não ser mortos. [...] Assassinato, assassinato! O que aconteceu à Confederação para que seus filhos e filhas devessem ser vendidos assim? Desespero, desespero! Desgraça, desgraça! Pecado, pecado! [...] Ó Deus, concede-nos a paz”.[7]

Em 1522, Zuínglio dirigiu ao cantão de Schwyz uma advertência solene contra a conexão mercenária. Ele mostrou que as alianças estrangeiras colocariam os

cantões uns contra os outros, ameaçando a independência deles. Além disso, as belas roupas e os fartos alimentos que o dinheiro estrangeiro fornecia eram influências corruptoras nos suíços. A Suíça pode não produzir “canela, malvasia, laranjas, seda e tais luxos femininos, mas produz manteiga, leite, cavalos, ovelhas, gado, roupas feitas em casa, vinho e cereais em abundância”.[8]

Mesmo detestando a guerra, Zuínglio não era absolutamente um pacifista radical. Ele acreditava que os homens jovens devessem passar pelo treinamento militar, a fim de proteger seu país natal e "aqueles a quem Deus aprova".[9] O próprio Zuínglio morreu no campo de batalha, empunhando um machado de duas cabeças. Jacques Courvoisier observou que Zuínglio foi um dos primeiros a defender uma política de neutralidade armada para a Suíça, o que se tem mantido até hoje.[10] O ideal de Zuínglio para a Suíça era de um "Israel" alpino reformado, cujos cantões corresponderiam às 12 tribos do antigo povo de Deus. No fim, a própria reforma zuingliana dividiu o país, resultando na primeira guerra de religião protestante-católica e na morte do reformador de Zurique.

Zuínglio foi ao mesmo tempo pastor e patriota, teólogo e político. Como o "mercenário de Cristo" (*Christus, des reiser ich bin),* ele aplicou a mensagem protestante diretamente às condições sócio-políticas de seu tempo. Em contraste com a ênfase de Lutero no paradoxo dos dois reinos, Zuínglio insistiu em que "o reino de Cristo é também externo".[11] O despertar religioso implicava reforma política: "A Palavra de Deus vai torná-los companheiros piedosos e tementes a Deus. Assim, vocês vão preservar a Pátria".[12] O ativismo de Zuínglio, sua prontidão em unir as tarefas da igreja com as do Estado, sua sensatez e sua flexibilidade política são marcas distintivas da tradição reformada, cujas origens podem ser remontadas às cidades da Suíça e da Alemanha meridional.

Para o desenvolvimento intelectual de Zuínglio, foi igualmente decisivo seu treinamento completo nas disciplinas humanistas. Identificamos o modernismo como movimento de eruditos que almejava reformar a sociedade

aplicando as percepções da antigüidade clássica à vida contemporânea. *Adfontes* — às fontes — era o mote dos estudiosos que examinavam atentamente os textos gregos e latinos, publicavam novas edições dos clássicos antigos e buscavam uma renovação moral-religiosa por meio de um programa definido de educação e ação política. Importante entre os humanistas foi Desidério Erasmo, que, aproximadamente entre

1514 e 1519, exerceu sobre Zuínglio uma influência crítica. Já bem versado no humanismo ou, como diríamos, nas humanidades, a partir de seus estudos universitários em Viena e em Basiléia, Zuínglio ficou profundamente impressionado com a fusão de piedade e conhecimento que descobriu em Erasmo. De fato, um poema de Erasmo, “Lamento de Jesus à Humanidade”, no qual Cristo declara ser o condutor da salvação, o único conforto e tesouro da alma, levou Zuínglio a abandonar sua crença na intercessão dos santos.[13] Mais importante ainda foi a edição de 1516 do Novo Testamento grego feita por Erasmo. Tanto em Glarus quanto em Einsiedeln, onde manteve um cargo de pregação del516al518, imergiu no texto das Sagradas Escrituras. Seu amigo e sucessor em Zurique, Heinrich Bullinger, relatou que Zuínglio memorizou em grego todas as epístolas paulinas, tendo copiado cada uma delas palavra por palavra.[14] Esse minucioso trabalho preliminar mais tarde daria frutos na poderosa pregação expositiva e na exegese bíblica de Zuínglio. Apesar de seu posterior rompimento com Erasmo, a teologia madura de Zuínglio reflete sua exposição anterior ao humanismo. Sua ênfase na espiritualidade de Deus, sua repugnância pelas aparências na religião, sua abertura à filosofia e à razão, seu desprezo pelo

misterioso e pelo sacramental, tudo isso demonstra afinidade com o universo de pensamento erasmiano.

A evolução de Zuínglio do humanismo para o protestantismo é assunto de debate entre os historiadores da Reforma. Ele mesmo estabeleceu a transição principal em 1516, quando, "dirigido pela Palavra e pelo Espírito de Deus, vi a necessidade de deixar de lado todos esses [ensinamentos humanos] e aprender a doutrina de Deus diretamente de sua própria Palavra".[15] Outro evento decisivo foi o chamado para atuar como "sacerdote do povo" na famosa Grande Catedral de Zurique. Sobre o portal dessa igreja, hoje se pode ler a seguinte inscrição: "A reforma de Ulrich Zuínglio começou aqui, em l.° de janeiro de 1519". Nessa data, o novo pastor chocou sua congregação anunciando sua intenção de dispensar o lecionário tradicional. Em vez de sermões "enlatados", Zuínglio pregaria direto do Evangelho de Mateus, começando com a genealogia, no primeiro capítulo. Mateus

foi seguido de Atos, depois, da Epístola a Timóteo, depois Gálatas, 1 e 2 Pedro, e assim por diante, até que, não depois de 1525, havia percorrido o Novo Testamento, daí voltando-se ao Antigo.[16] Essa, sem dúvida, foi uma mudança importante, que preparou os cidadãos de Zurique para uma completa aceitação da Reforma, diversos anos depois. Zuínglio não rompeu decisivamente com a Igreja de Roma até algum tempo depois de sua mudança para Zurique. Durante esse período, ficou a par, juntamente com o restante da Europa, de Lutero e do que estava acontecendo na Alemanha. Ele admirou a postura corajosa de Lutero contra Eck, em Leipzig e referiu-se a Lutero como um "Elias". Instava sua congregação a comprar e ler os livros de Lutero, que jorravam das prensas de Zurique e

de Basiléia. Mais tarde, recusou-se a ser chamado "luterano", negando toda dependência ao reformador de Wittenberg: "Não aprendi minha doutrina com Lutero, mas na própria Palavra de Deus".[17] Muitos eruditos modernos concordam com a reivindicação de independência feita por Zuínglio; suas percepções da Reforma eram freqüentemente paralelas às de Lutero, mas não derivavam delas.[18]

Em 1519, uma epidemia devastou Zurique. Mais de 2 000 de seus 7 000 habitantes morreram. O irmão de Zuínglio pereceu na epidemia, e o próprio Zuínglio chegou perto da morte. A partir dessa experiência, Zuínglio escreveu uma "Canção da Epidemia", que alguns biógrafos citaram como prova de profunda percepção teológica.

Ajuda-me, Senhor,

Força e rocha minha; Eis que, na porta,

Ouço da morte a batida. Ergue teu braço,

Cravado por mim antes, Que venceu a morte,

E livrou-me.

E, ao recobrar-se da doença:

Meu Deus! Meu Senhor!

Por Tua mão curado, Sobre a terra

Uma vez mais estou.

Que o pecado não mais Reine sobre mim;

Minha boca cantará Apenas de ti.[19]

Lutero havia-se voltado para o mosteiro após um encontro de perto com a morte. Zuínglio emergiu de sua terrível doença purificado e decidido, com uma nova compreensão de sua total dependência de Deus. Sua descoberta da doutrina paulina da justificação, que ele tinha em comum com Lutero, não veio "como um relâmpago", conforme um biógrafo expressou.[20] Sua teologia desenvolveu-se lentamente, em muitas horas de estudo e de púlpito. A partir do princípio da década de 20, Zuínglio não pôde mais manter sua posição de sacerdote na Igreja Romana. Dois eventos marcam sua ruptura com Roma e sua adesão pública à causa protestante. No fim de 1520, renunciou à pensão papal que havia recebido durante muito tempo. Dois anos depois, em 10 de outubro de 1522, renunciou a seu cargo como "sacerdote do povo" de Zurique, depois do que o conselho da cidade imediatamente o contratou como pregador para a cidade inteira. Agora, Zuínglio estava em condições de pressionar uma reforma oficial em Zurique.

Os príncipes da Alemanha setentrional garantiram a Reforma Luterana, identificando-a com seus interesses dinásticos e territoriais. Na Alemanha meridional e na Suíça, a Reforma coincidiu com uma mentalidade urbana crescente. Bernd Moeller mostrou que, das 85 cidades imperiais livres dentro do Sacro Império Romano, mais de 50 tornaram-se protestantes durante o século xvi.[21] Em Estrasburgo, Basiléia, Berna, Lausanne, Genebra, Ulm, bem como em Zurique, a Reforma reforçou a solidariedade política e social, aumentou o senso de uniformidade cívica e completou a revolução das classes médias dominadas pelas guildas contra oponentes tanto externos (bispos) quanto internos (patrícios). Em Zurique, o povo estava entre os

primeiros e mais ardentes correligionários de Zuínglio. Em 1524, Zuínglio observou: “O homem comum abraça o evangelho, embora seus superiores não queiram nada disso”.[22] A luta sobre a questão do jejum, em Lent, que primeiro colocou Zuínglio em desavença com as autoridades eclesiásticas, também era em parte um problema de conflito de classes. Zuínglio considerou-a uma contenda entre os “trabalhadores” e os “desocupados”. Estes

tinham condições de abster-se das comidas proibidas, já que eram capazes de “encher-se de alimentos ainda mais fartos”.[23] Os pobres trabalhadores, por outro lado, tinham de ter suas salsichas, a fim de suportar o trabalho árduo.

Zurique ficava sob a jurisdição do bispo de Constança, o qual observava a estridente pregação de Zuínglio com alarme crescente. Havia em sua mente o medo do cisma quando ele admoestou os cidadãos de Zurique a manter “a unidade da igreja, sem a qual não pode haver evangelho; Cristo é um, e a igreja é uma”. A essa admoestação, Zuínglio replicou com seu *Apologeticus Archeteles* (“minha primeira e última defesa”). Em certas partes, parecia quase irreverente. Ele é acusado de não ouvir os bispos? “Nada mais fácil, já que eles nada dizem.” Quanto à acusação de haver abandonado a Santa Mãe, Zuínglio conclamou seus próprios oponentes “a deixarem os asnos e se juntarem aos bois, substituírem os bodes pelas ovelhas”.[24] Isso era demais para Erasmo, que disparou uma réplica sucinta para seu antigo discípulo, aconselhando-o a não traduzir o tratado para o alemão até que tivesse consultado “amigos mais instruídos” *(i.e.*, Erasmo!).[25] A essa altura, entretanto, a sorte estava

lançada. Zuínglio encerrou o assunto em seu último desafio ao bispo:

Se você deseja sustentar que não ensinei a doutrina do evangelho verdadeiramente, tente-o não por ameaças ou bajulações, nem por armadilhas ou recursos secretos, mas pelo combate aberto das Sagradas Escrituras e por um encontro público, seguindo as Escrituras como seu guia e mestre, e não as invenções humanas.[26]

Na manhã de uma quinta-feira, 29 de janeiro de 1523, cerca de 600 pessoas, dentre as quais os 200 membros do conselho da cidade e todo o clero do cantão, encheram o tribunal da cidade de Zurique para o que tornou-se conhecido como a Primeira Disputa de Zurique. Eles haviam sido convocados pela câmara a pedido de Zuínglio. Essa assembléia especial reuniu-se para uma "discussão pública em língua alemã".[27] Quando aconteceu, a disputa nem chegou a materializar-se. Ninguém presente ousou acusar Zuínglio de heresia, e a delegação do bispo, liderada pelo ex-amigo de Zuínglio, Johannes Faber, recusou-se a debater os *Sessenta e Sete Artigos* que Zuínglio havia preparado para a ocasião. Eles negaram

que uma cidade como Zurique fosse foro adequado para resolver questões teológicas importantes . -Tais assuntos seriam mais apropriados num concilio geral ou, pelo menos, numa universidade onde doutores letrados poderiam discuti-los imparcialmente e em bom latim, não em alemão suíço! A essa tática evasiva, Zuínglio respondeu: "Digo que aqui neste lugar está sem dúvida uma assembléia cristã; não há nenhuma razão pela qual não possamos discutir esses assuntos, falar e decidir a verdade".[28] Essa foi uma reivindicação notável. Zuínglio considerou essa assembléia não meramente uma sessão

especial do conselho da cidade, mas um sínodo evangélico em igualdade de condições com um concilio geral da igreja universal, totalmente competente para pronunciar-se com autoridade sobre assuntos de fé e adoração. O fato de as autoridades governantes de Zurique, a qual nem mesmo possuía universidade, nem era a sede de um bispo, sentirem-se à vontade para apropriar-se indevidamente dessa prerrogativa levou Faber a acusar Zuínglio e sua corte de estarem “planejando revirar e perturbar todas as coisas”.[29]

Na sessão vespertina, os homens do conselho apresentaram seu veredicto: o Mestre Zuínglio podia “continuar e manter-se como antes, proclamando o santo Evangelho e as corretas divinas Escrituras com o Espírito de Deus, de acordo com suas capacidades”.[30] A ação do conselho foi comparada à asserção feita posteriormente por Henrique vm de ter autoridade suprema em assuntos religiosos. Evidentemente, Zurique tornou-se “o primeiro estado protestante por iniciativa *magisterial*".[31] E, mais, a supremacia cívica da reforma zuingliana repousou no ; princípio anterior da *sola scriptura*.

Esse princípio havia sido formalmente reconhecido pelo conselho já em 1520, quando decretou 'que toda á pregação no cantão de Zurique deveria estar em conformidade com a Bíblia. A retenção de Zuínglio como funcionário público depois de sua renúncia ao cargo de “sacerdote do povo, em 1522, foi outro passo em direção a uma “bibliocracia”. Zuínglio e seus colegas entraram na disputa carregando seus fólios do Novo Testamento grego, do Antigo Testamento hebraico e da Vulgata latina. Ao longo do debate recorreu repetidamente às Escrituras. Ele exigiu saber o capítulo e o versículo da doutrina de

Faber sobre a intercessão dos santos. Ele instou a cada pastor que comprasse e lesse sua própria cópia do Novo Testamento grego. Se fosse pobre demais para custeá-lo, declarou Zuínglio, algum cidadão piedoso compraria para ele ou então lhe emprestaria o dinheiro. Os cidadãos de Zurique sentiam-se competentes para julgar os assuntos espirituais porque por quatro anos tiveram o puro evangelho pregado entre eles. Os bispos e sacerdotes, os "coronéis" *(grossen Hanseri),* como Zuínglio os chamava, tentam

afastar as Escrituras do povo comum, alegando que apenas eles tinham direito de expô-las, como se os outros cristãos não tivessem nada a ver com o Espírito de Deus ou com sua Palavra. Perto do final do debate, Zuínglio lançou um último desafio a Faber: "Se você conseguir provar que um de meus artigos é falso mediante o evangelho, eu lhe darei um queijo de coelho. Então, ouçamos. Estou esperando". Faber, manifestamente desconhecedor das sutis diferenças entre os excelentes queijos suíços, replicou: "Um queijo de coelho, que é isso? Não preciso de queijo algum". Tendo, assim, obtido uma vitória notável sobre seus oponentes, Zuínglio exclamou: "Deus seja louvado e agradecido, cuja palavra reinará nos céus e sobre a terra".[32]

A Primeira Disputa de Zurique constituiu um momento decisivo na evolução da reforma zuingliana. Zuínglio foi publicamente desagravado da acusação de heresia, e seus *Sessenta e Sete Artigos,* que formaram a primeira confissão de fé reformada, foram aceitos em princípio como base para reformas futuras. Todavia, muito ainda precisava ser feito para que a igreja em Zurique pudesse ser considerada completamente reformada. Em outubro de

1523, uma Segunda Disputa foi realizada, esta lidando com a questão das imagens e da missa. Com a iniciativa de Leão Jud, co-reformador com Zuínglio, a liturgia batismal já havia sido traduzida para o alemão. Zuínglio agora atacava a missa como "um empreendimento blasfemo, uma verdadeira obra do anticristo. Cristo, nosso Redentor, deu-nos isso apenas como alimento e memorial de seu sofrimento e de sua aliança".[33] Na conclusão dessa disputa, Zuínglio foi levado a dizer:

Não tenham medo, meus amigos! Deus está do nosso lado, e protegerá os que são seus. Vocês de fato realizaram algo grandioso e encontrarão oposição por causa da pura Palavra de Deus, sobre a qual apenas alguns se importam de pensar. Vão em frente, em nome de Deus![34]

Apesar da reação entusiasmada à pregação de Zuínglio, o conselho da cidade não ordenou uma reforma imediata. As "imagens e ídolos" permaneceram nas igrejas até junho de 1524, e a missa foi abolida somente durante a Semana Santa de 1525. Duas razões causaram essa demora. Um.novo grupo, formado na maior parte de jovens e ardentes correligionários de Zuínglio, exigia que as reformas

fossem realizadas independentemente das diretivas do conselho. Desse grupo saíram ~os primeiros anabatistas. Zuínglio e o conselho da cidade opuseram-se a esse clamor por uma reforma "sem esperar por ninguém", temendo que uma ação precipitada causasse inquietação pública e que as consciências fracas pudessem sentir-se ofendidas. Além disso, o conselho estava preocupado com o isolamento de Zurique dos demais cantões suíços, muitos dos quais, contrários às novas doutrinas de Zuínglio. A Confederação estava-se dividindo em linhas religiosas. Só com muita

cautela é que Zurique decidiu-se pelo caminho que conduziria ao campo de batalha de Kappel.

À medida que o processo da reforma se desenrolava, Zuínglio via a si mesmo cada vez mais como um profeta para seu povo. Como os profetas do Antigo Testamento, o "pastor" ou "atalaia" (as palavras preferidas de Zuínglio para sacerdote) precisava vigiar zelosamente o rebanho contra os ataques do Maligno, estando pronto para morrer na luta pela causa de Cristo. "O destemor é vossa armadura! Deveis vigiar e estar prontos para a batalha; porque Deus manda seus profetas para todos os lugares, a fim de alertar o mundo pecaminoso".[35] Zuínglio continuou a guiar a Reforma de Zurique até sua morte prematura, em 1531. A fundação de uma escola teológica, um tribunal de moralidades (originariamente uma corte para resolver disputas matrimoniais), a tradução da Bíblia para o dialeto alemão da Suíça, a expansão da Reforma a outros cantões, especialmente Berna e Basiléia, tudo isso ajudou a consolidar os esforços reformadores de Zuínglio. Durante os últimos anos de sua vida, os escritos de Zuínglio tornaram-se mais explicitamente teológicos, à medida que ele lutava por definir sua postura distinta de Reforma contra os apologistas católicos romanos, como Faber e Jonh Eck, os anabatistas radicais, que abertamente romperam com ele em 1525. e Lutero, que o considerava com suspeita e desconfiança cada vez maiores.

Zuínglio como Teólogo

O papel de Zuínglio na história do pensamento cristão nunca foi claramente avaliado. Alegando que sua contribuição à história da teologia "não exigiria mais que

um breve relato", um historiador moderno da teologia dedica apenas três páginas ao reformador de Zurique.[36] As razões dessa desatenção são óbvias. Zuínglio compôs todos os seus escritos reformados apressadamente, em menos de uma década. Foi ofuscado durante sua vida pelo grande Lutero e sucedido pelo mais eficaz Calvino, que impeliu um estudioso a conferir-lhe o título de "terceiro homem" da Reforma. Zuínglio nunca escreveu nada comparável às *Institutos*. A

Ibid., p. 56.

"Bengt Hàgglund, *History of Theology* (St. Louis: Concordia, 1968), p. 255.

maioria de seus sermões foi entregue improvisadamente; apenas alguns foram revisados mais tarde para a publicação. Da mesma maneira, suas conversas informais perderam-se para a posteridade, por falta de admiradores devotados que anotassem cada palavra sua.

Qual, então, é o escopo da teologia de Zuínglio? Sua formação humanista e sua inclinação ao racionalismo levaram alguns estudiosos a vê-lo como precursor da teologia liberal moderna. Paul Tillich relacionou a teologia de Zuínglio com o ideal burguês da saúde: "Se você está psicologicamente saudável, então você pode ter fé, e vice-versa".[35] Pesquisas mais recentes acentuaram o foco cristológico e o tom espiritualista de seu pensamento.[36]

Tentaremos esboçar o perfil da teologia de Zuínglio sob o aspecto de cinco tópicos básicos de seu pensamento. Embora freqüentemente contrastemos as idéias de Zuínglio com as de Lutero, isso não deve obscurecer a concordância essencial entre os dois reformadores. Os motes de Lutero,

sola gratia, sola fide e *sola scriptura* ecoam não menos fortemente em Zuínglio, ainda que tendo uma ênfase diferente. Suas doutrinas da predestinação, embora não idênticas, permanecem junto com as de Calvino contra a avaliação majsqxi&iliva do livre-arbítrio, tanto na teologia da Contra-Reforma quanto na anabatista. Zuínglio, não menos que Lutero e Calvino, proclamava a salvação apenas mediante Cristo: “Cristo é o único caminho para a salvação, para todos os que já existiram, existem e existirão”.[37] [38] Da mesma forma, a igreja é vista como o grupo daqueles que verdadeiramente pertencem a Deus pela fé: “Todos os que permanecem no cabeça são membros e filhos de Deus, e tal é a igreja ou a comunhão dos santos, a noiva de Cristo, *Ecclesia catholica*”É somente contra essa base comum de concordância que os padrões distintos da teologia de Zuínglio podem ser percebidos.

Diferentemente de Lutero, Zuínglio nunca obteve doutorado em teologia.

Durante a Primeira Disputa de Zurique, Faber estava exasperado porque o “Mestre” Ulrich ousava pronunciar-se em assuntos que deveriam ser deixados aos bispos e doutores letrados. Contudo, Zuínglio era bem versado na tradição escolástica, especialmente na *via antiqua,* que havia estudado na Universidade de Basiléia. Mais tarde, alegou que um de seus professores, Thomas Wyttenbach, tivera uma influência decisiva em sua rejeição das indulgências.[39] Dos mestres escolásticos, quem mais o impressionou foi Tomás de Aquino, cujas idéias sobre a eleição ele aceitou durante algum tempo.[40] Lutero, entretanto, estava ainda mais profundamente imerso na teologia escolástica e numa tradição diferente — a

via moderna. Até certo ponto, suas teologias distintas refletem essas bases intelectuais diferentes.

O Criador em Vez das Criaturas

Em julho de 1523, Zuínglio publicou um grande comentário acerca dos *Sessenta e Sete Artigos,* que havia preparado para a Primeira Disputa de Zurique, seis meses antes. Aqui, ele recordava o impacto de um belo poema de Erasmo, no qual Jesus lamenta que nem tudo o que é bom é buscado nele, mesmo sendo ele a fonte de todo bem. Zuínglio confessou: "É sempre assim. *Por que, de fato, procuramos ajuda nas criaturas*?",[41]

O ponto de partida fundamental da teologia de Zuínglio é a distinção absoluta entre o Criador e todas as criaturas. A doutrina de que Deus criou o universo a partir do nada *(ex nihilo)* havia sido um lugar-comum na teologia cristã desde a igreja primitiva. Zuínglio, entretanto, sentia que essa ênfase havia sido abafada e mesmo negada na prática. Em 1524, ele escreveu a seu amigo Toggenburgers:

Não foi uma grande cegueira o fato de que o Deus todo-poderoso, que nos criou, tantas vezes nos fez saber que é nosso Pai e fmalmente até deu seu Filho por nós; que ele mesmo continua ali e nos chama de pobres pecadores, dizendo: "Vinde a mim, todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei"; e nós nos voltamos para a criatura, e pensamos que Deus é tão severo e cruel que não nos atrevemos a ir a ele.[42]

O grande pecado da humanidade, então, era a *idolatria,* definida como atribuir a uma criatura aquilo que é apenas de Deus.[43] Para Zuínglio, a Reforma era essencialmente

uma saída da idolatria para o culto ao Deus único e verdadeiro.

O perigo da idolatria era um tema ressoante na pregação de Zuínglio. “Chamo de profundeza da impiedade, quando deixamos Deus pelas coisas criadas, quando aceitamos o humano pelo divino”. E mais: “Chamo meu rebanho para o mais longe possível, tanto quanto eu possa, de depositar esperança em qualquer ser criado, levando-o ao Deus único e verdadeiro e a Jesus, seu Unigênito”.[44]

Duas considerações estão por trás da exortação decidida de Zuínglio. Primeiro, o *caráter derivado da existência humana.* Totalmente à parte da questão da queda, os seres humanos subsistem, na medida em que somos criaturas, apenas sob o critério e pela boa vontade de Deus. Agostinho havia dito que, se Deus desviasse Seus olhos de nós por um momento que fosse, todos desapareceríamos no nada. Zuínglio, ávido leitor de Agostinho, faz ecoar o mesmo pensamento. Como pode qualquer pessoa atribuir algo a si mesma, Zuínglio perguntava, se “tudo o que ela é vem de Deus”?[45] Muito do que Zuínglio escreveu nessa linha pode ser entendido como um comentário de Salmos 100.3: “Foi Deus quem nos fez, e não nós”.

Zuínglio também estava consciente de outro conceito: a *lealdade absoluta devida a Deus.* Aqui, claro, seu texto era o primeiro mandamento: “Eu sou o Senhor teu Deus. [...] Não terás outros deuses diante de mim” (Êx 20.2, 3). Perguntar “Quem é o teu Deus?” é perguntar “Em quem você deposita sua confiança?”. “Se você coloca sua confiança em um dos santos, você fez dele um deus, para todos os efeitos e propósitos; porque ‘Deus’ é o bem no qual depositamos nossa confiança para obter o bem de que precisamos.”[46] Mas o Deus único e verdadeiro não aceita

uma confiança indiferente. Não podemos, por assim dizer, apostar dos dois lados, confiando em Deus e em alguma outra coisa também. Não pode ser que uma pessoa deposite sua confiança em Deus e diga, mesmo assim: “Confio tanto nas criaturas quanto nos santos”. Zuínglio comparou essa atitude com a da criança para a qual se pergunta quem na família ela ama mais. Ela diz: “Eu amo meu pai”. Mas depois a mãe entra na sala e diz: “Eu gostaria de ser a mais querida”. E a criança responde: “Mas você é a mais querida, também”. No fim das contas, a criança dirá a mesma coisa até para a empregada! Deus, entretanto, não tolera que a firmeza e a confiança sejam colocadas em outra pessoa

que não nele mesmo.[47]

A Providência em Vez do Acaso

Zuínglio, como Lutero antes dele, afirmou a soberania de Deus na criação e na salvação. De fato, suas doutrinas da providência e da predestinação foram quando muito ainda mais claramente delineadas do que as do reformador de Wittenberg.

Usando a linguagem da teologia escolástica, Zuínglio referiu-se a Deus como a primeira causa e o bem supremo *(summum bonum*). Conforme vimos, Deus é o Criador, a fonte de tudo o que existe. Entretanto, a criatividade sem limites de Deus não trabalha ao acaso. Deus não é a vida e o movimento de todas as coisas de tal modo que “cegamente” coloque a respiração ou a ação nelas. O poder criador de Deus é intencional, teleológico, isto é, dirigido a um fim específico. Deus, então, não é apenas um vasto reservatório de energia ilimitada, mas o

centro pessoal de toda a realidade, cujo poder não está separado de sua sabedoria, conhecimento e presciência.

A providência de Deus não está relacionada apenas com os grandes eventos da história, mas também com as minúcias da vida diária.

Não podemos deixar de admitir que nada, nem mesmo a menor das coisas, acontece sem que seja ordenada por Deus. Pois quem se importa tanto e é tão curioso assim para saber quantos fios de cabelo tem na cabeça? Ninguém. Deus, entretanto, sabe quantos. De fato, nada é tão pequeno em nós, ou em qualquer outra criatura, que não seja comandado pela providência de Deus, que tudo sabe e tudo pode.[48]

Além disso, a providência de Deus governa não apenas os aspectos bons e agradáveis da vida, mas também as partes mais sombrias e problemáticas. “Nem mesmo o mosquito teria sua picada precisa e seu zumbido musical sem a sabedoria de Deus.” Zuínglio *não* afirmava que os *cristãos* podiam compreender ou racionalizar as obras providenciais de Deus. Perguntar por que Deus criou a pulga, a mosca, o marimbondo ou a vespa seria mostrar “uma curiosidade feminina vã e inútil”.[49] Antes, as pessoas deviam contemplar com reverência o que Deus lhes / houvesse revelado, e não desejar descaradamente tocar o que ele mantivera escondido.

A declaração mais detalhada de Zuínglio sobre a providência vem de um sermão pregado no Colóquio de Marburgo, em outubro de 1529, e posteriormente reelaborado num tratado filosófico, *Deprovidentia Dei.* Aqui, ele reuniu na maior

harmonia possível as questões da providência divina e da salvação humana. Mesmo antes, Zuínglio já havia escrito que “todo esse problema de predestinação, livre-arbítrio e mérito encontra-se na questão da providência”.[50] Ademais, afirmou que a providência é, por assim dizer, a “mãe da predestinação”, visto que com os eleitos Deus transforma tudo em bem, até seus atos maus, mas isso não acontece com os que são rejeitados.[51]

Pedro Lombardo e Tomás de Aquino também haviam tratado da predestinação no contexto da providência, como parte da doutrina geral de Deus. Zuínglio não se desviou da tradição escolástica nesse ponto, conforme Calvino o fez mais tarde.[52] Vista assim, a predestinação é um exemplo especial (muito especial!) de providência divina.

Zuínglio, como Lutero, entendia a predestinação como uma defesa contra a justificação pelas obras. Visto que não são as pessoas que elegem Deus, mas Deus as escolhe e seleciona, os cristãos não podem exigir nenhum crédito por sua própria salvação. A epitome da arrogância humana é negar a gratuidade da graça de Deus. Zuínglio usou um exemplo tosco para enfatizar esse ponto. “Veja quão elegantemente ficamos aqui e exibimos a aparência de um caipira. Ele sempre quis ser um cavaleiro, mas nunca teve um cavalo, até que no fim tornou-se tão infeliz e doente que o levaram para o hospital numa carroça de esterco”.[53] De acordo com Zuínglio, “a eleição” só deveria ser atribuída àqueles que Deus destinou para a salvação. Os réprobos não foram “eleitos” para a perdição, embora, de fato, Deus mesmo assim os “rejeite, expulse e repudie”. Zuínglio realmente ensinava uma doutrina de dupla predestinação, pois tanto a “eleição quanto a rejeição são obras do livre-arbítrio de Deus”.[54] [55]

Outro aspecto da doutrina da eleição de Zuínglio merece atenção especial: seu postulado sobre a salvação dos chamados “pagãos piedosos”. Zuínglio sustentava que, mesmo entre aqueles que nunca tinham ouvido o evangelho, os que viveram fora dos limites cronológicos ou geográficos da história da salvação, havia alguns

escolhidos por Deus. Eles seriam futuros amigos no céu; não apenas os valorosos do Antigo Testamento, mas “Hércules também, e Teseu, Sócrates, Aristides, Antígono, Numa, Camilo, os Catões e os Cipiões”, de fato todo coração piedoso e toda alma crente desde o início do mundo.[55]

Tal ensino exasperou imensamente a Lutero, que via isso como uma presunção na graça de Deus e uma capitulação ao tipo de humanismo racionalista a que ele se opusera em Erasmo. (Certa vez, Erasmo havia escrito: “S. Sócrates, ore por mim”.) A doutrina de Zuínglio também foi muito além daquela de Calvino, que sentia que um dos sinais mais prováveis da reprovação era a falta de oportunidade de ouvir o evangelho.[56]

Para Zuínglio, entretanto, a suposta salvação de tais “pagãos” não estava baseada na revelação universal de Deus na natureza, muito menos nas próprias obras meritórias deles. Em vez disso, dependia da livre decisão de Deus para escolher quem ele deseja. Era verdade que alguns desses eleitos fora da esfera visível do cristianismo poderiam nunca ter abraçado a fé nesta vida.
Contudo, mesmo isso era uma consideração insignificante, visto que a fé segue (e não precede) a eleição, assim como a flor surge de um botão. “Pois, apesar de esses pagãos não conhecerem a religião em seu sentido exato e no que se referia aos sacramentos, ainda assim, no que diz respeito

ao que interessa, digo que eram mais santos e mais religiosos do que todos os pequenos dominicanos e franciscanos que já viveram.”[57]

A extensão que Zuínglio fez do espectro da salvação aos pagãos eleitos não deve ser colocada contra seu compromisso evangélico básico. Ninguém pregou *solus Christus* mais vigorosamente do que ele, conforme o segundo e o terceiro dos *Sessenta e Sete Artigos* demonstram:

O resumo do evangelho é que nosso Senhor Cristo, o verdadeiro Filho de Deus, tomou conhecida a nós a vontade de seu Pai celestial, redimiu-nos da morte e reconciliou-nos com Deus por sua inocência.

Portanto, Cristo é o único caminho para a salvação de todos os que existiram,

…~ 60

existem ou existirão.

De acordo com João 14.6, que ele freqüentemente citava, Zuínglio insistia em que ninguém poderia chegar ao Pai a não ser por meio de Cristo, que é “o caminho, e a verdade, e a vida”. Ele se recusava, contudo, a limitar o escopo da atividade redentora de Cristo ao âmbito da igreja visível. Esse era seu próprio modo de dizer: “Deixem Deus ser Deus”.

Como pastor, Zuínglio reconheceu o perigo inerente em sua severa doutrina da providência. Alguns talvez tendessem a entregar-se a seus desejos e exclamar: “Se sou eleito, alcançarei a felicidade independentemente do modo como

viver”. Tais pessoas, Zuínglio respondia, demonstravam que não eram eleitas, ou então que não tinham ainda adquirido a fé e o conhecimento de Deus.[58] [59] Para o verdadeiro cristão, no entanto, a percepção adequada da providência de Deus era uma proteção contra as incertezas e os golpes da vida. Tanto em nossas vidas pessoais quanto no grande palco da história, temos muita segurança em saber que “por mais que clamemos e independentemente do que planejemos, os desígnios de Deus permanecem imutáveis ”.[60]

Aí *Escrituras Sagradas em Vez da Tradição Humana*

A Bíblia teve seu lugar no centro da reforma zuingliana. Isso é percebido claramente em quatro momentos fundamentais no processo da Reforma.

O primeiro momento foi a decisiva “conversão” do próprio Zuínglio ao princípio bíblico. Num sermão sobre “a clareza e a certeza da Palavra de Deus”, pregado diante de uma assembléia de freiras em 1522, Zuínglio relembra essa importante mudança em sua peregrinação teológica.

Quando mais jovem, dediquei-me demais ao ensinamento humano, como outros de minha época, e, quando há sete ou oito anos passei a devotar-me inteiramente às Escrituras, era sempre impedido de fazê-lo pela filosofia e pela teologia. Finalmente, porém, cheguei ao ponto em que, guiado pela Palavra e pelo Espírito de Deus, vi a necessidade de colocar de lado todas essas coisas e aprender a doutrina de Deus diretamente de sua própria Palavra. Então comecei a pedir luz a Deus, e as Escrituras tomaram-se muito mais claras para mim.[63]

Sem dúvida, essa devoção às Escrituras foi motivada em parte pela forte afinidade de Zuínglio com Erasmo. Sem dúvida, também, o "deixar de lado" as autoridades humanas foi um processo gradual para Zuínglio. Como Erasmo, Zuínglio preferia os pais da igreja aos teólogos escolásticos ("sofistas", ele os chamava). Mesmo

tendo continuado a ser um ardente erudito patrístico, muito influenciado pelos pais da igreja, especialmente Agostinho, ele veio a distinguir com precisão a autoridade deles daquela devida às Escrituras Sagradas. Por exemplo, quando pregava em Einsiedeln, ele ainda estava fascinado por Jerônimo *(cujos trabalhos* Erasmo também havia editado em 1516); contudo, mesmo então ele ressaltou a um de seus colegas que "haverá um dia em que nem Jerônimo nem qualquer outro vai significar muito entre os cristãos, exceto as Escrituras somente".[61] Mais tarde, ele reivindicou apoio para o princípio da *sola scriptura* no próprio Agostinho: "Veja, aqui você tem as Escrituras como mestre, professor e guia, não os pais, não a igreja mal interpretada de certas pessoas".[62]

O segundo momento foi o novo padrão radical de pregação iniciado por Zuínglio ao chegar ao púlpito da Grande Catedral de Zurique, no romper do ano de 1519. Ele abandonou o lecionário tradicional a favor de uma exposição das Escrituras capítulo por capítulo. Heinrich Bullinger observou que Zuínglio recusava-se a "cortar em pequenos pedaços o evangelho do Senhor".[63] Embora não possamos reconstruir agora o conteúdo desses primeiros sermões, Zuínglio relembra que pregou "sem nenhum acréscimo humano e sem nenhuma hesitação ou vacilação por causa dos contra-argumentos".[64] Ele estava não apenas

pregando *da* Bíblia, mas também permitindo que a Bíblia falasse diretamente a ele e à sua congregação. Aos poucos, a Grande Catedral começou a encher-se com os que estavam ávidos por ouvir a Palavra de Deus. Zuínglio confessou surpresa ante o número dos que vieram "correndo" para suas exposições. A proclamação das Sagradas Escrituras foi só ela a mais importante provocadora da reforma na cidade de Zurique. Zuínglio estava certo de que, em poucos anos, toda a Suíça abraçaria o evangelho, seguida por Alemanha, França, Itália e Espanha. Porque "a Palavra de Deus facilmente soprará todo pó para longe". Para os que se opunham à sua pregação, Zuínglio avisava: "Não se coloquem em desavença com a Palavra de Deus. Porque, em verdade, ela permanecerá tão certamente quanto o Reno segue seu curso. Talvez alguém possa represá-la durante algum tempo, mas é impossível pará-la".[65]

O terceiro momento foi a aceitação do princípio bíblico pelas autoridades da cidade. A audaz pregação de Zuínglio suscitou forte oposição em Zurique, especialmente por parte das ordens monásticas. Contudo, já em 1520, o conselho da cidade publicou um mandato permitindo a liberdade de pregar as "divinas e

verdadeiras Escrituras do Antigo e do Novo Testamento". Seguiu-se uma ordem, em 1521, requerendo que a pregação fosse "das Escrituras Sagradas, com a exclusão de Scotus, Tomás e similares".[66] Essas ordens cívicas foram confirmadas na Primeira Disputa de Zurique, em janeiro de 1523, quando as Escrituras foram novamente reconhecidas como os "juizes infalíveis" no debate entre Zuínglio e seus oponentes romanos.

Que Zuínglio entendia exatamente por “Palavra de Deus”? A Palavra de Deus é idêntica às Escrituras Sagradas? Embora ele certamente afirmasse que a Palavra englobava as Escrituras e expressava-se singularmente nelas, em outro sentido, esse era um termo muito mais genérico. Por exemplo, a palavra criadora de Deus gerou o mundo e tudo o que há nele antes que houvesse sido passada à escrita. Do mesmo modo, a palavra poderosa proferida à virgem Maria gerou em seu ventre o menino Jesus. Assim, “o curso inteiro da natureza deve ser alterado para que a Palavra de Deus possa permanecer e ser cumprida”.[67] A Palavra viva de Deus, obviamente, era o próprio Cristo. Zuínglio também se referiu ao evangelho como a Palavra de Deus e definiu o evangelho como “não apenas o que Mateus, Marcos, Lucas e João escreveram, mas tudo o que Deus já revelou aos homens”.[68] Assim como a capacidade salvadora de Deus não estava confinada aos limites históricos da igreja visível, da mesma forma sua Palavra não estava restrita à sua expressão escrita. Na opinião de Zuínglio, isso de maneira alguma diminuía a autoridade das Escrituras, mas sim as sustentava, pois indicava a fonte principal da Bíblia, o próprio Deus.

Mas como alguém chega a reconhecer a Palavra de Deus nas Escrituras Sagradas? Zuínglio respondeu que havia uma única forma de receber essa percepção — do próprio Deus. O mesmo Espírito que inspirou os profetas e apóstolos a escrever a Bíblia deve estar presente para confirmar e persuadir-nos de sua verdade. Em outras palavras, as Escrituras são autolegitimadoras. O Espírito Santo ilumina o texto da Bíblia de maneira tal que sabemos e confessamos ser ela a Palavra de Deus. Nesse sentido, Zuínglio pôde falar da “clareza preveniente” *(für Kummende klarheif)* das Escrituras Sagradas. Por essa

razão, também, Zuínglio pôde dispensar os canais oficiais da interpretação aprovada — o papa, os concílios, os estudiosos e os pais da igreja. “A Palavra de Deus pode ser entendida por um homem sem nenhum guia humano.”[69]

Assim, Zuínglio uniu duas afirmações que seriam ainda mais intimamente associadas por Calvino: a supremacia das Escrituras Sagradas sobre a tradição humana e a iluminação interior de cada cristão pelo Espírito Santo. Portanto,

Zuínglio pôde dizer: “Entendo a Escritura somente na maneira em que ela interpreta a si mesma pelo Espírito Santo. Isso não requer nenhuma opinião humana”.[70] Tal não significa, entretanto, que Zuínglio rejeitava a contragosto as decisões dos pais ou dos primeiros concílios. De fato, ele aceitava sem hesitação os quatro primeiros concílios gerais (Nicéia, 321; Constantinopla, 381; Éfeso, 431; Calcedônia, 451) junto com os credos dos apóstolos, de Nicéia e Atanasiano. Seu ponto de vista — em nada diferente daquele de Lutero, aqui — era de que todos esses concílios e documentos tinham de ser submetidos à pedra de toque das Escrituras. Se eles apresentavam Cristo, eram genuínos, “do Espírito de Deus”. Nesse caso, entretanto, não havia necessidade de reivindicar serem “pais”, “concílios”, “costumes” e “tradição”; eles meramente refletiam a verdade contida nas Escrituras divinamente inspiradas e reveladas pelo Espírito Santo.

Finalmente, houve o avanço do estudo bíblico na instituição da “Profecia”. Começando em julho de 1525, às 7 horas no verão (às 8, no inverno), todos os dias exceto sextas-feiras e domingos, todos os ministros e estudantes de teologia de Zurique reuniam-se no coro da Grande Catedral para dedicar-se a uma hora de aprofundada exegese e

interpretação das Escrituras. Zuínglio abria o encontro com esta oração:

Deus todo-poderoso, eterno e misericordioso, cuja Palavra é lâmpada para nossos pés e luz em nosso caminho, abre e ilumina nossas mentes para que possamos entender tua Palavra pura e perfeitamente e para que nossas vidas possam estar de acordo com aquilo que tivermos entendido corretamente; que em nada desagrademos tua majestade, por Jesus Cristo, nosso Senhor. Amém.[71]

Então o texto do dia era lido em latim, grego e hebraico, seguido pelos comentários textuais ou exegéticos apropriados. Zuínglio ou outro dos ministros apresentava em alemão um sermão sobre a passagem. O sermão era ouvido por muitos dos leigos que paravam na catedral a caminho do trabalho.

O nome *Profecia* foi tirado de 1 Coríntios 14, onde Paulo refere-se ao dom de profetizar ou proclamar a Palavra de Deus para a edificação da igreja. A influência da Profecia em Zurique foi enorme. Era uma espécie de seminário teológico onde ministros, missionários, pregadores e professores recebiam uma instrução básica completa acerca das Escrituras. Por sua vez, isso se tornou um modelo para as academias e para os seminários reformados através da Europa, e exerceu certa influência na fundação da Universidade de Harvard, na Nova Inglaterra, em 1636.

Ademais, numerosos comentários bíblicos, dentre os quais vários feitos pelo próprio Zuínglio, como também a famosa Bíblia de Zurique, emergiram das sessões da Profecia.

A Religião Verdadeira em Vez da Religiosidade Cerimonial

Durante a Primeira Disputa de Zurique, aconteceu um diálogo interessante entre Zuínglio e Johannes Faber, vigário do bispo de Constança, que falou pelo lado romano.

ZUÍNGLIO: Sabemos, pelo Antigo e pelo Novo Testamento de Deus, que nosso

único consolador, redentor, salvador e mediador com Deus é Jesus Cristo, somente em quem e por meio de quem podemos obter graça, ajuda e salvação, e de nenhum outro ser no céu ou na terra.

FABER: Parece-me que os queridos santos e a Virgem Maria não devem ser

desprezados, visto que há poucos que não tenham sentido a intercessão da Virgem e dos santos. Não me importa o que todos dizem ou em que acreditam. Coloquei uma escada em direção ao

ceu.

Faber estava-se referindo à história bíblica da visão que Jacó teve de uma escada da terra para o céu, com anjos indo e vindo. A mesma imagem é encontrada numa canção popular de escola dominical: “Estamos subindo a escada de Jacó. [...] Cada degrau vai mais alto, mais alto”. A escada de Faber não estava cheia de anjos apenas, mas também havia Maria e os santos, sem falar das imagens e relíquias, rosários e vestimentas. Esses eram os degraus da escada para o céu, “escoras” divinamente sancionadas que auxiliavam os cristãos em sua jornada deste mundo para o

vindouro. A ênfase de Zuínglio na imediação da graça de Deus, disponível somente por meio de Cristo e comunicada diretamente pelo Espírito Santo, removeu as escoras de muito da religião medieval. A escada para o céu foi bruscamente tombada; agora, o cristão tinha acesso direto, pela fé somente, à verdadeira presença do próprio Deus (*cf.* Hb 4.16).

Zuínglio não tinha a mínima intenção de denegrir nem os santos nem Maria, cuja virgindade perpétua ele defendia tão vigorosamente quanto qualquer teólogo romano. Sua questão era que o povo estava se apegando a essas "escoras" & confiando nelas para a salvação, em vez de no Deus único e verdadeiro. Em certo texto, Zuínglio inventou uma fala e colocou-a nos lábios de Maria:

Ó gente ignorante. Seja qual for a honra que eu tenha, ela não é minha. Deus, em sua graça, enriqueceu-me assim, de forma que sou uma criada e uma mãe de toda a raça humana. Não sou nem uma deusa nem a fonte da bondade; somente Deus é essa fonte. [...] Eu sou apenas uma testemunha de meu filho, para que vocês possam ver quão certamente a salvação está nele.[72]

Zuínglio foi bem mais radical do que Lutero na tentativa de podar da vida da igreja aqueles ritos cerimoniais e aparatos religiosos que formavam o esteio da religiosidade medieval. As orações sem sentido, os jejuns prescritos, os capuzes brancos e as cabeças cuidadosamente raspadas dos monges, os dias santos, o incenso, o acender das velas, a aspersão de água benta, as orações das freiras, a fala dos padres, as vigílias, as missas e as matinas — todo esse "monte de lixo cerimonial" nada significava, a não ser "bobagem". Depender deles em absoluto para a salvação seria como "colocar blocos de gelo uns sobre os outros".[73]

As autoridades católicas ficaram chocadas com o rigor com o qual Zuínglio buscou suas reformas. Johann Eck, em carta ao Imperador Carlos v, em 1530, descreveu o estado dilapidado das igrejas de Zurique: “Os altares são destruídos e postos abaixo, as imagens dos santos e as pinturas são queimadas, ou quebradas, ou desfiguradas. [...] Eles não têm mais igrejas, e sim estábulos”.[74] Em 1527, o órgão da Grande Catedral foi desmantelado e removido, apesar de Zuínglio ser um músico competente que dominava vários instrumentos. (Em 1874, um órgão foi restituído a essa igreja.) Ainda hoje, a Grande Catedral, com suas paredes caiadas e seu interior simples, encontra-se num brutal contraste com os interiores tão profusamente adornados como os da Catedral de Notre Dame, em Paris.

Por que Zuínglio opunha-se tão severamente às imagens e a outras formas de religiosidade cerimonial? Podemos mostrar pelo menos três razões. Em primeiro lugar, o princípio da autoridade bíblica relativizava todas as práticas extrabíblicas. Isso está claramente expresso na segunda das Dez Teses de Berna (1528): “A Igreja de Cristo não faz leis nem mandamentos à parte da Palavra de Deus; portanto, todas as tradições humanas não nos podem sujeitar, a não ser que estejam embasadas ou prescritas na Palavra de Deus”.[75] Em geral, a tradição luterana manteve voluntariamente em sua adoração aquelas práticas e aqueles costumes não proibidos de forma direta pelas Escrituras. A tradição reformada, seguindo Zuínglio, tendeu a eliminar o que não é expressamente ordenado nas Escrituras. No século XIX, Alexander Campbell resumiu esse princípio numa fórmula sucinta: no que a Bíblia fala, falamos; no que a Bíblia cala, nos calamos.

Em segundo, o treinamento de Zuínglio na *via antiqua* tornou-o ultra-sensível ao perigo de manter as imagens na adoração. A *via antiqua* estabelecia uma relação ontológica real entre uma imagem e aquilo que a imagem retratava. Para Zuínglio, as imagens tinham um poder real, se bem que um tipo destrutivo e demoníaco de poder. Ele observava, por exemplo, que as imagens de mulheres santas eram esculpidas tão atrativamente, de maneira tão refinada e colorida, que eram capazes de atiçar a luxúria nos homens! Da mesma forma, algumas das imagens de santos eram tão profusamente adornadas que as mulheres eram "movidas por grande devoção" apenas fitando-as. Assim, tornam-se "ídolos" que deviam ser removidos dos lugares de culto público, para que não tirassem o lugar da adoração ao Deus único e verdadeiro. Lutero, que foi treinado na *via moderna,* era menos sensível a essa questão, já que como nominalista estabelecia apenas uma relação mental, não uma conexão real, ou direta, entre uma imagem e aquilo que era retratado.[76]

Finalmente, Zuínglio era contra a religiosidade cerimonial porque a via como substituto da religião verdadeira, que ele definiu como "apegar-se a Deus, com uma inabalável confiança nele como único bem, como o único que tem a sabedoria e o poder para socorrer-nos em nossos problemas e desviar todos os males, ou voltá-los à sua própria glória e ao benefício de seu povo, e com dependência filial nele como pai — isso é religiosidade, é religião".[77] Por essa razão, Zuínglio acreditava que nada deveria ser adicionado ao que Deus havia revelado em sua Palavra, nem nada do que lá fora incluído poderia ser tirado.

Zuínglio não insistia em que toda a "miscelânea de ordenanças humanas" fosse eliminada imediatamente ou em massa. Ele estava disposto a tolerar coisas como o sinal da cruz na oração ou as vestimentas sacerdotais até que a Palavra tivesse tempo para produzir seu efeito. Ele realmente instou para que as Escrituras fossem lidas e pregadas em alemão: "Aquele que transige nesse ponto comete pecado, porque essa é a palavra da vida".[78] Apenas com o tempo as imagens foram retiradas das igrejas; a missa não foi abolida até 1525. Contudo, uma vez que a reforma começara, não havia como voltar atrás. Era difícil "purificar" o templo de excrescências tão queridas, mas era necessário para que a pura Palavra de Deus prevalecesse. "Se você deixa os ninhos das cegonhas onde estão", prevenia Zuínglio, "elas certamente voltarão a eles".[79]

O Reino Externo em Vez da Moralidade Particularizada

A reforma de Lutero nasceu de sua torturante busca por um Deus clemente, tentando responder à pergunta: como posso ser salvo? Desde o início, Zuínglio estava mais interessado nas implicações sociais e políticas da Reforma. A questão central de Zuínglio era: como meu povo pode ser salvo? Lutero gostava de citar a frase de Jesus de que seu reino não era deste mundo. Para ele, isso significava que o reino de Cristo, conforme manifesto na igreja visível, não deveria preocupar-se com "aparências" *(i.e.*, com política, economia, relações exteriores, *etc.).* Esse era assunto próprio do outro reino, da mão esquerda de Deus. Zuínglio não distinguia entre as mãos esquerda e direita de Deus. Numa carta a Ambrósio Blaurer, o reformador de Constança, ele insistiu em que "o reino de Cristo é também completamente externo".[80]

A distinção de Lutero entre os dois domínios baseava-se em seu extremo contraste entre lei e evangelho. Embora concordasse prontamente com Lutero quanto ao fato de que somos justificados pela fé somente, à parte de qualquer ato meritório que tenhamos praticado, Zuínglio não sentia a necessidade de separar a lei e o evangelho em pólos opostos. Tudo o que Deus revelou é um mandamento, uma proibição ou uma promessa. Todas essas formas de revelação, até mesmo os mandamentos e as proibições, edificam o cristão. Quando Deus manda não cobiçar ou não cometer adultério, ele pretende que isso ensine e conforte o cristão. Em contraste, mesmo as promessas de Deus são completa loucura para o incrédulo. Então:

Chamo de “evangelho” tudo o que Deus abre aos seres humanos e exige deles. Porque sempre que Deus mostra sua vontade ao povo, isso deleita aqueles que amam a Deus e, assim, é para eles certas e boas novas. Por essa razão chamo de “evangelho”, preferindo tal termo à palavra “lei”, porque esse nome é mais adequado à compreensão dos cristãos, e não dos incrédulos; e, ao mesmo tempo, superamos a tensão entre lei e evangelho. Além disso, sei muito bem que Cristo é o todo e a perfeição; ele é a segura manifestação da salvação, porque ele é salvação.[81]

Para os luteranos, esse obscurecimento da distinção entre lei e evangelho parecia abrir a porta para um novo legalismo, uma espécie de justificação evangélica pelas obras enxertada na mensagem pura do *sola fide.* Para Zuínglio e os que o seguiam, implicava um conceito intensamente *ativista* da vida cristã. “Cristo não deixará que

seu povo seja indolente”, Zuínglio escreveu a Gerold Meyer, seu enteado. “Aqueles que entenderam

corretamente o mistério do evangelho vão-se esforçar por viver retamente."[82] Os reformadores da Alemanha meridional e da Suíça — Zuínglio em Zurique, Bucer em Estrasburgo, Ecolampádio em Basiléia e, mais tarde, Calvino em Genebra — estavam muito ocupados em determinar a interdependência precisa entre a igreja e as estruturas da sociedade profana. Em Zurique, talvez mais do que em qualquer outra das cidades reformadas, a igreja e a comunidade civil eram um corpo indivisível, governado por agentes espirituais que aceitavam o princípio da autoridade bíblica como a base de seu governo combinado. Por exemplo, em 1525, o conselho da cidade de Zurique estabeleceu a chamada "corte matrimonial", que era presidida tanto por teólogos quanto por membros do conselho da cidade. Essa corte tentou impor um código moral rigoroso sobre todos os habitantes de Zurique, antecipando em alguns aspectos o consistório na Genebra de Calvino. Zuínglio não via problema algum nesse tipo de cooperação entre igreja e Estado. Numa famosa afirmação escrita pouco antes de sua morte, ele declarou que "o homem cristão nada mais é do que um cidadão fiel e bom, e a cidade cristã nada mais é do que a igreja cristã".[83]

Enquanto Zuínglio defendia a compatibilidade entre evangelho e lei como manifestação conjunta da vontade de Deus, ele realmente sofreu consideravelmente para distinguir entre a justiça humana e a divina. Isso foi expresso no sermão "Justiça Divina e Humana e como Se Relacionam", pregado no dia de S. João Batista, em 1523. Zuínglio afirmou que a justiça "pura, genuína, incorruptível" de Deus foi revelada nos preceitos do Sermão da Montanha. Os cristãos devem perdoar conforme desejam que Deus perdoe. Não apenas não devem matar, mas também não devem ficar irados; evitar não apenas o

adultério, mas também a luxúria. Deus exige tal pureza e inocência. Contudo, visto que os cristãos eram incapazes de viver em tal padrão de justiça, Deus realizou isso por eles, por seu Filho Jesus Cristo.

Zuínglio disse que restava, entretanto, um padrão de justiça humana, “pobre e débil” em comparação com a justiça de Deus, ainda que instituída por Deus devido à desobediência. Na fronteira entre a justiça divina e a humana estava o magistrado, nomeado por Deus para manter a ordem, reprimir a idolatria e amparar a pregação da Palavra. O magistrado, tal como o ministro, era servo do

Senhor. Deveriam trabalhar na mais íntima harmonia possível para assegurar a promoção do reino de Deus. Para Zuínglio, não apenas a igreja, mas “o mundo todo” havia-se tornado tão corrupto, perverso e desavergonhado que “devia ser absolutamente reformado”. Seu trabalho reformador buscava renovar as estruturas corporativas da sociedade e da política, que ele chamava de “o estado atual de coisas”, tanto quanto aliviar as ansiedades pessoais das consciências individuais.[84]

Mesmo tendo Zuínglio razoável confiança na capacidade dos .magistrados para a reforma da igreja, estabeleceu pelo menos dois controles contra o abuso em potencial da autoridade magisterial. Um era a possibilidade de depor um magistrado tirano. Embora Zuínglio aconselhasse vigorosamente contra a resistência ou a rebelião popular (como Lutero, ficou chocado com o comportamento sedicioso dos camponeses que empunhavam armas contra seus senhores, mas abominou a réplica vingativa de Lutero contra os camponeses), ainda assim admitia que governantes persistentêmente maus pudessem ser expulsos pela vontade de todo o povo. Falando das

atrocidades do Rei Manassés, Zuínglio afirmou: “Se os judeus não tivessem permitido que a licenciosidade de seu rei ,. ficasse impune, Deus não os teria punido [com o cativeiro babilônico]”.[85]

O magistrado foi controlado também pelas admoestações fiéis do sacerdote, que Zuínglio preferia chamar de pastor, atalaia ou profeta.

Deus colocou entre seu povo oficiais — os pastores — que devem vigiar o tempo todo. Deus não quer que ninguém exerça o poder tão desqualificadamente que não se possam apontar a ele seus erros. [...] Se as autoridades ajudarem, então o vício pode ser expelido com maior paz, mas, se não ajudarem, o pastor tem de arriscar a pele e esperar apenas a ajuda e a libertação de Deus.[86]

Zuínglio sabia do que estava falando. Ele fora forçado a deixar seu pastorado em Glarus devido à sua declarada posição contra o comércio mercenário. Ele “arriscou a pele” várias vezes em Zurique, também; só em 1525 pôde contar com uma sólida maioria de partidários no conselho. Nesse ano, o mesmo em que a Profecia foi estabelecida, os sermões, as palestras e os comentários de Zuínglio voltaram-se cada vez mais para o Antigo Testamento. Não foi por coincidência que ele assumiu o papel de profeta na cidade de Zurique. “Se o pastor lesse os profetas, não encontraria nada além de uma batalha eterna contra os poderosos e contra os vícios deste mundo”.[87] A própria vocação “profética” de Zuínglio lançou-o diretamente na intrincada política de Zurique, na Confederação Helvética e no império. No

final, essa preocupação, tanto quanto qualquer outra, provocou sua trágica morte no campo de batalha, em 1531.

Podemos facilmente ler Zuínglio como um tipo de Maquiavel protestante, um estadista religioso decidido a dirigir o destino político de seu povo. Sem dúvida, há mais do que um grão de verdade nessa caricatura. Ela omite, entretanto, o motivo real por trás da atividade política de Zuínglio, que girava em torno de seu ideal de comunidade e, especialmente, de sua atenção pelos membros pobres e marginalizados. Parte da polêmica contra as imagens ressaltava o fato de que tanto amor cristão estava sendo dispensado a objetos inanimados, embora tantas das verdadeiras "imagens de Deus", isto é, os cristãos, na terra, definhavam necessitados. Zuínglio afirmou que, "pelo amor da glória de Deus, alguém deveria vestir as imagens viventes de Deus, os cristãos pobres, e não ídolos de madeira e pedra".[88] Durante vários séculos, os cidadãos ricos haviam encomendado missas pelos mortos, as quais supostamente apressariam sua jornada pelo purgatório. Quando a missa foi abolida em território zuingliano, essas encomendas foram convertidas num tipo de fundo de caridade para os pobres, cujas necessidades, Zuínglio acreditava, eram mais urgentes do que as daqueles que já haviam partido. *p* Zuínglio também foi um crítico perspicaz dos abusos econômicos do capitalismo emergente. "Se uma pobre mãe de um bebê de colo precisa comprar algum remédio, vai ter problemas; porque ela tem de pagar aos monopólios duas vezes mais do que vale o medicamento".[89]

O envolvimento de Zuínglio em atividades econômicas e políticas dirigia-se a uma reforma da comunidade inteira, de toda a vida social. A igreja e o Estado encontravam-se relacionados como corpo e alma, distintos mas necessariamente conjuminados e interdependentes. Mais do que qualquer outro reformador, Zuínglio reagiu contra a

supremacia clerical da igreja medieval. O erro do anticristo romano fora colocar-se acima de príncipes e reis. Para Zuínglio, a Bíblia ensinava (Ex 4.16) que os sacerdotes deviam estar sujeitos aos magistrados. A mensagem de Zuínglio exigia um nivelamento do sagrado e do secular, e uma visão da reforma que abarcava tanto ministros'quanto magistrados como co-servidores da Palavra de Deus. “O fato de que o reino de Deus é também externo” significava que nenhuma dimensão da existência humana poderia ser excluída das reivindicações e das promessas do evangelho.

1

‘Alfred North Whitehead, *Adventure of Ideas* (Nova Iorque: Mentor Books, 1955), p. 40.

2

LW 1, pp. 98-99; WA 42, p. 75. Quanto à viagem de Lutero a Roma, veja Heinrich Boehmer, *Martin Luther: Road to Reformation* (Cleveland: Meridian, 1957), pp. 58-81.

3

Samuel M. Jackson, ed., *The Latin Works of Huldreich Zwingli* (Nova Iorque: Knickerbocker Press, 1912), I, **p.** 2. A biografia de Zuínglio por Micônio foi escrita em 1532, o ano seguinte à morte do reformador.

4

Ibid., II, pp. 149-150; Oskar Farner, *HuldrychZwingli: Seine Jugend, SchulzeitandStudenjahre* (Zurique: Zwingli-Verlag, 1943), p. 99. O estudo em quatro volumes de Farner permanece sendo a biografia padrão, embora deva-se consultar também Walther Kõhler, *Huldrych Zwingli* (Leipzig: Koehler e Amelang, 1943), e especialmente G. R. Potter, *Zwingli*. Uma abordagem mais

popular é Jean Rilliet, *Zwingli: Third Man of the Reformation* (Filadélfia: Westminster Press, 1964). Ulrich Gàbler proporcionou uma útil introdução à pesquisa de Zuínglio em *Huldrych Zwingli: His Life and Work,* trad, por Ruth C. L. Gritsch.

5

Jackson, ed., I, p. 217; Z 1, p. 270: “Principio igitur, quid opus erat me Helvetium et apud Helvetios Christum profitentem huius tumultus insimulare?”.

6

Gottfried W. Locher, *Zwingli’s Thought: New Perspectives* (Leiden: E. J. Brill, 1981), p. 34.

7

[1]*Ibid*.\ Z 13, p. 816. Heinrich Bullinger apresentou o seguinte relato das atividades de Zuínglio no campo de batalha, o que sugere que talvez ele tenha realmente participado das lutas: “No acampamento, ele pregava diligentemente, e nas batalhas, era corajoso e saía-se bem, com conselhos, palavras e atos. Assim, ele obteve favor, glória e uma boa reputação em meio a seus conterrâneos”. J. J. Hottinger e H. H. Vogeli, eds., *Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte* (Frauenfeld, 18381840), I, p. 8.

8

Z 3, p. 106.

9

“Of the Education of Youth”, *in: Zwingli and Bullinger,* G. W. Bromiley, ed., p. 113.

10

Jacques Courvoisier, *Zwingli: A Reformed Theologian,* p. 15.

11

"Z 1, p. 394, p. 454: “Sed nos hue solum properamus, ut probemus Christi regnum etiam esse externum. [...] Vult ergo Christus, etiam in externis modum teneri, eumque imperat; non est igitur eius regnum non etiam externum”.

12

Z 3, p. 113: “Denn das wirt üch fromm, gotzvõrchtig liit ziehen. Damit werdend ir iiwer vatterland behalten”.

13

Z 2, p. 217: “Ich hab vor 8. oder 9. jaren ein trostlich gedicht gelesen des hochgelerten Erasmi von Roterdam, an den heren Jesum geschriben, darinn sich Jesus klagt, das man nit alles guts by im sucht, so er doch ein brunn sye alles guten, ein heilmacher, trost und schatz der seel, mit vil gar schonen worten”.

14

Bullinger, I, p. 8. Alguns eruditos têm duvidado da validade do relato de Bullinger, mas veja Locher, p. 239, que ressalta que Zuínglio estava simplesmente seguindo o conselho de Erasmo. Um manuscrito preservado nos arquivos da cidade de Zurique contém trechos do Novo Testamento grego copiados com a caligrafia de Zuínglio. *Cf.* Philip Schaff, *History of the Christian Church* (Nova Iorque: Charles Scribner’s Sons, 1910), VIII, p. 31, 2n.

15

Bromiley, pp. 90-91; Z 1, p. 379: “Do kam ich zum letsten dahin, das ich gedacht — doch mit geschrifft und wort gottes ingfurt —, du must das alles lassen Iiggen und die meinung gottes luter uss sinem eignen ein valtigen wort lernen”.

16

Zuínglio nunca pregou sobre Apocalipse, de cuja canonicidade ele duvidava. *Cf.* Potter, p. 61.

17

Z 2, p. 149. Essa passagem encontra-se em *Auslegung und Grunde der Schlussreden*, de Zuínglio. Essa primeira tradução completa em inglês do tratado está em E. J. Furcha e H. W. Pipkin, eds. e trads., *Huldrych Zwingli: Writings,* I, p. 119.

18

A mais completa investigação dessa polêmica questão é Arthur Rich, *Die Anfãnge der Theologie Huldrych Zwinglis* (Zurique: Zwingli-Verlag, 1949).

19

Schaff, VIII, pp. 44-45; *cf.* também Jackson, ed., I,-pp. 56-57; Z 1. pp. 67-69.

20

“Farner, p. 38.

21

Bernd Moeller, *Imperial Cities and the Reformation,* Erik Midelfort e Mark U. Edwards, trads. (Filadélfia: Fortress Press, 1972), pp. 41-42. *Cf* também Steven E. Ozment, *The Reformation in the Cities* (New Haven: Yale University Press, 1975) e Basil Hall, “The Reformation City”, *in: Bulletin of the John Rylands Library* 54 (1971-1972), pp. 103-148.

22

Z 3, p. 446: “Der gmein mann hangt dem evangelio an, obglych ire obren nit daran wellend”.

23

Z 1, p. 106; Jackson, I, pp. 86-87.

24

Jackson, pp. 213, 217, 247.

25

Z 7, p. 582. Erasmo escreveu essa carta depois de ler apenas algumas páginas do tratado de Zuínglio — “no meio da noite” *(ad multam noctem).*

26

“Jackson, I, **p.** 288; Z 1, p. 324: “Quamobrem dico edico vobis, ut si evangelicam doctrinam non recte nos docuisse velitis adserere, id non minus, non blandiciis, non insidiis, non cuniculis, sed sacrarum literarum aperto Marte publicoque congressu, quo scripturarum sequamini ducem ac magistram, non humana commenta”.

27

Samuel M. Jackson, ed., *Ulrich Zwingli: Selected Works,* p. 25.

28

^{n}*Ibid.,* pp. 54, 55.

29

^{19}*Ibid.,* p. 26.

30

^{x}*Ibid.,* p. 93.

31

Moeller, p. 54, ln.

32

Jackson, ed.(*Selected Works,* pp. 55, 94, 107-108. Heiko A. Oberman tentou estabelecer a Primeira Disputa de Zurique no contexto mais amplo das tradições cívicas de Zurique. Veja seu *Masters of the Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 187-239. Quanto a uma opinião contrária sobre o significado da Disputa, veja Bernd Moeller, “Die Ursprünge der reformierten Kirche”, *in: Theologische Literaturzeitung* 100 (1975), pp. 642-653.

33

Z 2, p. 733.

34

0skar Farner, *Zwingli the Reformer,* trad, por D. G. Sear (Nova Iorque: Archon Books, 1952), p. 58.

35

Paul Tillich, *History of Christian Thought,* p. 257.

36

Veja, por exemplo, Christof Gestrich, *Zwingli als Theologe: Glaube und Geist beim Ziircher Reformator* (Zurique: Zwingli-Verlag, 1967); Gottfried W. Locher, *Die Theologie Huldrych Zwinglis imLichte seiner Christologie* (Zurique: Zwingli-Verlag, 1952). Tenho uma dívida em particular com a interpretação de Zuínglio feita por Locher. Grande parte de sua pesquisa inovadora encontra-se agora disponível em inglês numa excelente coleção de ensaios, *Zwingli's Thought.* Quanto a uma avaliação dos estudos de Zuínglio, veja nessa obra: “How the Image of Zwingli Has Changed in Recent Resarch”, pp. 42-71. Entre

as interpretações católicas romanas, o artigo de J. V. M.
Pollet permaneceinsuperado: “Zwinglianisme”, *in:Dictionnairede Théologiecatholique*(Paris, 1951), XV, cols. 3745-3928. *Cf.* também os artigos emE. J. Furcha, ed. *Huldrych Zwingli, 1484-1531: ALegacy of Radical Reform* (Montreal: McGill University Faculty of Religious Studies, 1985).

37

Esse é o terceiro dos *67Artigos:* “Dannenher der enig weg zur sãligkeit Christus ist aller, die ie warend, sind und werdend”. Z 1, p. 458.

38

O oitavo dos *67 Artigos,* Z 1, p. 459: “Uss dem volgt: Zu eim, das alie, so in dem houpt lãbend, glider und kinder gottes sind, und das ist die kilch oder gemeinsame der heyligen, ein hussfrouw Christi: Ecclesia catholica”. Jackson, ed., *Selected Works,* p. 111.

39

Z 2, p. 146; Furcha e Pipkin, eds., I, p. 117.

40

Jackson, *Latin Works,* II, p. 184: “Outrora, quando eu estava envolvido com o escolasticismo, a opinião [de Tomás] me satisfazia, mas, quando abandonei isso e aderi à pureza dos oráculos divinos, desagradou-me imensamente”. Quanto ao treinamento de Zuínglio na *via antiqua,* veja Farner, *Huldrych Zwingli,* pp. 205-234.

41

Furcha e Pipkin, eds., I, p. 171; Z 2, p. 217: “Nun ist es ie also. Warumb suchend wir denn hilff by der creator? ”

42

8, pp. 207-208. *Cf.* Locher, *Zwingli's Thought,* pp. 106-161.

43

Furcha e Pipkin, eds., I, p. 315; Z 1, p. 464: "Welicher sõlchs der creatur zugibt, zücht got sin eer ab unnd gibt sy dem, der mitt gott. 1st ein ware abgõttery".

44

"^Jackson, ed., *Latin Works,* I, p. 278, 239; Z 1, pp. 286, 317.

45

Furcha e Pipkin, eds., I, p. 148; Z 2, p. 184: "Denn wie kan der mensch im selbs et was zuschryben, so er alies, das er ist, von got ist?"

46

Z 2, p. 219; Furcha e Pipkin, eds., I, p. 172.

47

Furcha e Pipkin, eds., I, pp. 154-155; Z 2, pp. 192-193.

48

Furcha e Pipkin, eds., I, p. 145; Z 2, p. 179.

49

Jackson, ed., *Latin Works,* III, pp. 66-67; Z 3, p. 647.

50

Jackson, ed*Latin Works,* III, p. 70; Z3, p. 650: "Nam exprovidentiae loco praedestinationis, liberi arbitrii meritque universum negotium pendet".

51

Z 3, p. 842; Jackson, ed., *Latin Works,* Ili, p. 271. *Cf.* Locher, *Zwingli's Thought,* p. 125,

16n.

52

Zuínglio alega ter sido um seguidor da doutrina da predestinação apresentada por Tomás de Aquino, a qual ele mais tarde abandonou em favor de uma abordagem mais "agostiniana". Se Zuínglio entendeu corretamente a doutrina desenvolvida de Tomás acerca da eleição, conforme apresentada na *Summa Theologica,* é discutível. Veja James M. Stayer, "Zwingli and the 'Viri Multi et Excellentes': The Christian Renaissance's Repudiation of *Neoterici* and the Beginnings of Reformed Protestantism", *in: Prophet, Pastor, Protestant: The Work ofHuldrych Zwingli after Five Hundred Years,* E. J. Furcha e H. W. Pipkin, eds. (Pittsburg: Pickwick Press, 1984), pp. 137-154.

53

Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* I, p. 148; Z 2, p. 184.

54

Jackson, ed., *Latin Works,* II, p. 188. John Eck caracterizou Zuínglio como um "cabeça-dura,

55

um tolo, um estúpido que nega o livre-arbítrio". *Ibid.,* p. 72.

56

*51**Ibid.,* p. 272: "Em suma, desde os princípios até o fim do mundo, jamais existiu um homem bom e nunca haverá um coração santo ou uma alma fiel que não estará nos céus com Deus".

i%Institutas 3.24.12.

57

Jackson, ed. *Latin Works,* II, p. 201. *Cf.* o estudo de Rudolf Pfister, *Die Seligkeit Erwãhlter Heiden bei Zwingli* (Zurique: Evangelischer Verlag, 1952).

“Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* I, pp. 14, 17; Z 1, p. 458: “Summa des evangelions ist, das unser herr Christus Jhesus, warer gottes sun, uns den willen sines himmilischen vatters kundt gethon unnd mit siner unschuld vom tod erlõst and gott versunt hat. [...] Dannenher der einig weeg zur sãligkeit Christus ist aller, die ie warend, sind und werdend”.

58

61Jackson, ed., *Latin Works,* II, p. 228.

59

Ibid., p. 231.

60

“Bromiley, ed., pp. 90-91.

61

“Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* I, p. 116; Z 2, p. 145.

62

“Jackson, ed., *Latin Works,* I, pp. 264-265; Z 1, p. 307.

63

“Bullinger, I, p. 12.

64

Furchá e Pipkin, eds., *Writings,* I, p. 116; Z 2, p. 145.

65

“Z 3, p. 448: “Tund umb gots willen sinem wort gheinem drang an; dann warlich es wirt ais gewüss sinen gang haben ais der Ryn; den mag man ein zyt wol schwellen, aber nit gstellen”.

66

Bromiley, ed., pp. 24, 26. *Cf.* Bullinger, I, pp. 32, 38.

67

Bromiley, ed., p. 70.

68

[n]*Ibid.,* p. 86; Z 1, p. 374.

69

Bromiley, ed., pp. 75, 78; Z 1, pp. 362, 365.

70

Z 1, p. 559: “Ich verston die geschrifft nit anders, dann wie sy sich selbst durch den geist gottes usslagt; bdarff keins menschlichen urteils”.

71

FritzSchmidt-Clausing, “Das Prophezeigebet”, *Zwingliana* 12(1964), pp. 10-34. Tradução em inglês de Locher, *Zwingli’s Thought,* p. 28.

72

Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* I, pp. 156-157; Z 2, pp. 195-196.

73

^Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* I, pp. 70-71, 73; Z 2, pp. 86, 90.

74

Jackson, ed., *Latin Works,* II, p. 66.

75

John H. Leith, ed., *Creeds of the Churches* (Atlanta: John Knox Press, 1982), pp. 129-130.

76

®°Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* I, p. 172; Z 2, p. 218.

77

8'Jackson, ed., *Latin Works,* 111, p. 1.

78

n*Ibid.,* pp. 348-349.

79

“Potter, p. 314.

80

Hans-Ulrich Delius *et al.,* eds., *Reformatorenbriefe* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973), p. 270: “Christus will also auch für die áusserlichen Dinge massgeblich sein and dariiber gebieten. Sein Reich ist also durchaus auch áusserlich”. *Cf.* Z 9, p. 454.

81

Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* I, p. 64; Z 2, p. 79.

82

Bromiley, ed., p. 108; Z 2, p. 542: “Quisquis igitur evangelii mysterium capit, recte vivere conatur”. Quanto às idéias de Zuínglio sobre o estado, veja Robert C. Walton, *Zwingli’s Theocracy* (Toronto: University of Toronto Press, 1967), eW. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli,* pp. 282-310. Ozment, p. 216, 71n, declarou que Lutero e Zuínglio eram basicamente semelhantes quanto a seus pontos de vista sobre a igreja e o estado.

83

Z 14, p. 424. *Cf.* a proveitosa discussão de Robert C. Walton, “Zwingli: Founding Father of the Reformed Churches”, *in: Leaders of the Reformation,* Richard L. De Molen, ed. (Selinsgrove, Penn.: Susquehanna University Press, 1984), pp. 69-98.

84

Jackson, ed., *Latin Works,* III, p. 49.

85

Z 2, p. 344; Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* I, p. 279.

86

“Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* II, p. 102; Z 3, p. 36.

87

Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* II, p. 101; Z 3, p. 35.

88

Z 3, p. 130. Veja Locher, *Zwingli's Thought,* p. 20, 6ln.

89

Locher, *Zwingli's Thought,* p. 40.

O Batismo como Evento Eclesiástico

Pelo menos a partir da Segunda Disputa de Zurique, alguns dos discípulos mais ardorosos de Zuínglio haviam-se desiludido com a lentidão das reformas na cidade. Naquela ocasião, o conselho declarou que a doutrina romana da missa era infundada, mas decidiu adiar sua reforma imediata. Zuínglio concordou com essa decisão, acreditando que o povo de Zurique tinha de ser mais plenamente preparado para uma mudança tão abrangente. Os dissidentes não podiam aceitar tais medidas contemporizadoras. Um de seus representantes, Çonrad Grehel escreveu que, na Segunda Disputa, os teólogos mais importantes de Zurique haviam atingido a Palavra de Deus "na cabeça, calcando-a e reduzindo-a à escravidão".[1]

Logo, a atenção dos,dissidentes voltou-se para o outro sacramento que também não havia sido reformado em Zurique, o batismo. Grebel, entre outros, recusou-se a submeter seu filho ao batismo, pois não encontrava no Novo Testamento justificativa para tal rito. A ruptura decisiva com o ordenança oficial do batismo ocorreu em 21 de janeiro de 1525, na_casa.de Felix Mantz. outro dos seguidores descontentes de Zuínglio. Naquela noite, após um período de oração, George Blaurock, um futuro evangelista anabatista, pediu a Grebel que o batizasse.

E quando ele se ajoelhou com aquele pedido e desejo, Conrad o batizou. [...] Depois disso, os outros igualmente quiseram que George os batizasse, o que ele fez, de acordo com os pedidos. Assim, juntos, entregaram-se ao nome de Jesus, no supremo temor de Deus.[2]

Tal foi o princípio humilde mas descaradamente ilegal do movimento anabatista em Zurique. Quase da noite para o díã, surgiu um conventículo anabatista na vila de Zollikon, a apenas 6 km de Zurique, próximo a um lago. Seguiram-se outros distúrbios batismais em Zurique e ao redor da cidade: o batismo era negado a crianças recém-nascidas, os sermões dos pastores oficiais, interrompidos pelos pregadores anabatistas, as fontes—batismais. derrubadas e destruídas e as congregações separatistas de cristãos rebatizados reuniam-se em desafio à lei. Em junho de 1525, alguns dos camponeses de Zollikon entraram na cidade de Zurique e marcharam pelas ruas gritando: “Ai, ai, ai de ti, Zurique!”. Eles apelidaram Zuínglio de “o velho dragão” e, no espírito do profeta Jonas, deram à cidade 40 dias para arrepender-se! O conselho considerou tais distúrbios um desafio direto à sua autoridade. Ele lidava com a crise banindo os ofensores obstinados e decretando morte por afogamento como pena pelo rebatismo. Em 5 de janeiro de

1527, Feliz Mantz tornou-se o primeiro anabatista a ser afogado em Zurique. Enquanto Zuínglio e os outros pastores observavam, Mantz foi forçado a imergirl nas águas geladas do rio Limmat. As últimas palavras que se ouviu dele foram: *J* “Em tuas mãos, ó Senhor, entrego meu espírito”.[3] *J*

A doutrina do batismo de Zuínglio foi elaborada contra duas frentes: a destituição do batismo infantil pelos anabatistas e o objetivismo sacramental tanto da prática católico romana quanto da luterana. Suas primeiras afirmações sobre o batismo convergem quase exclusivamente para a última questão. Ele negou ^ vigorosamente que o batismo tivesse a capacidade de

remover a culpa do pecado original. Para Zuínglio, o pecado original era uma imperfeição que, apesar de seus efeitos devastadores sobre a raça humana, "não é em si mesmo pecaminoso para quem o tem. Esse defeito não pode condenar uma pessoa — não importa o que os teólogos digam — até que ela aja a paftiFda imperfeição contra a lei de Deus, e / alguém só pode fazer isso se conhecer a lei".[4] O .batismo não podia ser a causai instrumental da regeneração, já que esta fora consumada de uma vez por todas na morte sacrificial de Cristo na cruz. O que supostamente era realizado pelo aspergir de um pouco de água em milhares de pias batismais, ao longo de toda a cristandade, de fato já havia sido alcançado pelo sacrifício de Cristo no Calvário.

Não se podia crer ao mesmo tempo em Cristo e na água benta.

Ele obteve tão completamente todas as coisas do Pai, por meio de sua morte, que o que quer que peçamos em seu nome está garantido. Assim, nenhuma coisa criada deve ser adorada ou colocada num patamar como se tivesse algum poder para limpar nossas consciências ou para a salvação de nossas almas. [...] De outra forma, a morte de Cristo seria supérflua.[5]

Na teologia medieval, as crianças que morressem sem o benefício do batismo eram consignadas ao limbo. Havia pouco sofrimento no limbo mas, diferentemente do purgatório, não havia nenhuma esperança de saída. O limbo era, por assim dizer, um compartimento do inferno com ar-condicionado. Em Zurique, desenvolvera-se o costume de sepultar as crianças não-batizadas em certo lugar no meio do cemitério, entre o terreno profano e o sagrado — uma representação vivida do limbobZuínglio

opôs-se firmemente a essa prática, instando a que todas as crianças que morressem na primeira infância tivessem um enterro completo e cristão. Ele acreditava que os filhos de pais cristãos estavam salvos, batizados ou não, visto que a aliança da graça estendia-se tanto a eles quanto a seus pais. //

Zuínglio enfatizava a imediação da graça, comunicada diretamente pelo Espírito, o que o tornou cauteloso quanto aos ornamentos litúrgicos tradicionalmente associados com a cerimônia batismal.\Em 1523, Leão Jud, um dos colaboradores de Zuínglio, redigiu uma ordem de batismo na língua do povo para ser usada em Zurique. Entretanto, conservou muitas das cerimônias do antigo rito latino, até mesmo o sinal duplo da cruz, o sopro sob os olhos, o sal na boca e a saliva nos ouvidos e no nariz e a unção com óleo previamente consagrado por um bispo. A partir de 1525, Zuínglio rejeitou tais práticas como "forma de magia", "acréscimos humanos" sem valor.$_{v}$"Como", ele perguntava, "poderiam a água, o fogo, o óleo, o leite, o sal e tais coisas primitivas abrir caminho até a mente?" Em maio de 1525, Zuínglio apresentou sua própria ordem de batismo drasticamente revisada, na qual, como dizia o título, "todos os acréscimos sem nenhum fundamento na Palavra de Deus foram abolidos".[6] ^

Para Zuínglio, o batismo com o Espírito, não o batismo nas águas, era o meio pelo qual os indivíduos eram trazidos à órbita da salvação divina. O Espírito não estava preso a sinais externos: "Deus batiza com seu Espírito como, a quem e/ quando deseja". Essa ênfase podia muito bem ter levado à abolição total do batismo externo, conforme aconteceu com certo reformadores radicais, como K£Spèr~Schwênckfeld. Se isso não aconteceu, foi

devido à forte percepção de "Zuínglio acerca da natureza corporativa da igreja visível. Examinaremos agora os aspectos positivos da teologia do batismo defendida por Zuínglio.

Iniciação e Identificação

Zuínglio definiu sacramento como uma cerimônia de iniciação ou um voto pelo qual uma pessoa tornava-se publicamente responsável por cumprir as obrigações de certo cargo ou ordem. O batismo nas águas, para ele, era essencialmente uma ação *humana* realizada em resposta ao ato e à palavra anteriores de Deus. Por iniciação, não queria dizer simplesmente um “princípio”, mas uma indução a uma nova maneira de viver. Zuínglio tirou da experiência própria duas metáforas para descrever a *consignado publica* do batismo nas águas. Como antigo noviço do mosteiro dominicano de Berna, ele conhecia bem o rito monástico de iniciação. Ele comparou o batismo ao ato de vestir um hábito de monge: significava um processo vitalício de aprendizado das regras e dos estatutos da ordem, de conformidade a um padrão específico de comportamento. Como veterano capelão de campo de batalha das tropas mercenárias suíças, ele comparou o batismo à cruz branca costurada no uniforme de um confederado. A cada ano, na primeira quarta-feira de abril vestidos

com seu traje de cruzados, os soldados reuniam-se em Nãfels para celebrar uma vitória militar de seus antepassados e declarar sua identidade suíça. Assim também, o batismo marcava uma pessoa como membro da *militia Christi,* um soldado do evangelho, lutando sob a direção de Cristo, o Capitão.[7]

Nem o hábito nem a cruz branca doavam virtude ou caráter especial a quem os usasse. .Eram emblemas públicos que identificavam o indivíduo com determinada causa. Züínglio acreditava que o batismo não existia basicamente por causa de quem o recebia; era, sim, uma garantia para aqueles que o testemunhavam. Seu propósito era informar a igreja inteira, e não a pessoa em si, acerca da fé que havia sido interiormente operada pelo batismo do Espírito Santo. Do mesmo modo, o batismo nas águas de fato garantia a quem o recebesse uma mortificação da carne durante toda a vida. Era um testemunho de que alguém estava agora incluído entre os que se arrependem. Era a "entrad^ e o selo visíveis (*sichtbarlich*) em Cristo" dos crentes.[8] Ademais, a conexão entre batismo e arrependimento é apenas de pouca importância na teologia batismal de Züínglio. Ele nunca a desenvolveu tão * clara ou minuciosamente quanto Lutero.X

O Vínculo da Aliança

A descrição feita por Züínglio do batismo nas águas como voto público implicava que qabia apenas a adultos que conscientemente pudessem assumir tal compromisso.KDe fato, é exatamente nisso que ele parece ter acreditado nos primeiros anos de sua carreira reformadora em Zurique. Mais tarde, admitiu ter-se^ "enganado" ao acreditar que as crianças não deviam ser batizadas até chegarem à idade da razão. E ele não foi o único a sustentar essa opinião. Nos anos anteriores à crise anabatista, que lançou a questão para um nível totalmente diverso'^Zuinglio compartilhou essas dúvidas com vários líderes reformadores, dentre os quais Erasmo, Farei e Ecolampádio. Züínglio nunca chegou ao ponto de advogar a abolição do batismo infantil como obra do diabo, como

fizeram alguns de seus discípulos “verdes”, sem experiência.[9]

-^A partir do final de 1524, Züínglio publicou uma série de escritos em que se desfazia das antigas dúvidas sobre o batismo infantil e defendia a prática mediante

um novo argumento:^o vínculo da aliança entre o povo de Israel na antiga dispensação e a igreja visível na nova. Podemos identificar brevemente Jrês tendências principais no argumento de Zuínglio, cada uma das quais, com desenvolvimento posterior de Büllinger e Calvino, tornou-se um artigo padrão na doutrina reformada do batismo de recém-nascidos.

Em primeiro lugar, a analogia entre circuncisão e batismo infantil: “o batismo é a circuncisão dos cristãos”, *“baptismus sit Chtistianorum circumcisio”* ,[10] Essa comparação, claro, foi muito usada nos períodos patrístico e medieval; Lutero também se referiu a ela. Ninguém, contudo, a desenvolvera tão minuciosamente quanto Zuínglio. Os sangrentos ritos do Antigo Testamento, a circuncisão e a Páscoa foram substituídos por dois sacramentos “mais suaves”, o batismo e a ceia.

O batismo é mais ameno em outro aspecto também — estende-se a meninas e não apenas a meninos, embora mesmo na antiga dispensação as meninas recebessem a figura do batismo na travessia do mar Vermelho. Já vimos que Zuínglio relacionava a eleição ao batismo infantil: a salvação é assegurada a todos os filhos de pais cristãos que morressem na primeira infância. Ele chegou ao ponto de dizer que, se Esaú tivesse morrido quando ainda bebê, teria sido eleito! Visto que as crianças cristãs pertencem tão

obviamente a Deus, como podemos negar-lhes o sinal dessa posse? A circuncisão não era apenas um sinal da fé de Abraão, mas também de todo o conteúdo da aliança que Deus fizera com ele e sua descendência. O batismo nas águas era o sinal externo e coletivo do novo Israel, a igreja.

Em segundo, o batismo cristão derivava não da ordem batismal de Mateus 28, [s] mas do batismo de João Batista. Jesus submeteu-se tanto à circuncisão quanto ao batismo de João (embora, claro, não precisasse de nenhum deles), unindo assim os ritos das duas dispensações e mostrando que tinham valor igual. O catolicismo medieval, os anabatistas e Lutero concordavam — ainda que por razões muito diferentes — em fazer uma distinção clara entre o batismo de Jesus e o de João. Zuínglio também havia acreditado anteriormente que os dois batismos eram bastante diversos. Seu novo entendimento baseava-se na convicção de que as Escrituras revelam não duas alianças nas quais Deus age diferentemente para a salvação, mas sim *uma única aliança em duas dispensações.* Os batismos da igreja e de João eram precisamente os mesmos, porque o evangelho que ele pregava era exatamente aquele que os cristãos proclamavam: “Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!” (Jo 1.29).

Em terceiro, se o Novo Testamento não ordena o batismo infantil *expressis verbis,* pode ser inferido a partir de várias passagens. Como indicações prováveis de que a igreja do Novo Testamento praticava o batismo infantil, Zuínglio citou o abraço dado por Cristo às criancinhas (Lc 18.15-17), os batismos de famílias em

Atos e nas epístolas e o fato de que em nenhuma passagem Cristo ordenou que as crianças *não* fossem batizadas. Em

certos pontos, parece que ele está patinando sobre finíssimo gelo exegético, como em sua suposição de que João batizava crianças no Jordão, ou em sua alegação de que os discípulos de João que buscaram um novo batismo (At 19) receberam apenas um batismo de “instrução”, não de água. Há muito tempo, em seu estudo acerca da doutrina batismal de Zuínglio,

. Usteri observou que, sempre que Zuínglio tinha em mente o batismo de adultos,

- ele citava copiosamente o Novo Testamento, mas, no momento em que começou a defender o batismo infantil, caía no argumento da circuncisão. Só no contexto da unidade da aliança, ele podia assegurar a objetividade do batismo infantil.

O Batismo e a Fé

Vimos que, para Zuínglio, a fé era dom do Espírito Santo, não tendo relação intrínseca com o batismo nas águas. Contudo, no Novo Testamento o batismo nas águas é invariavelmente associado à fé; todas as doutrinas de batismo infantil têm de enfrentar a relação entre os dois.XLutero brincou com a idéia de que a fé dos padrinhos bastava para a criança, mas abandonou essa visão de fé vicária *ifides viçaria*) por uma doutrina completa da fé infantil. “Uma criança torna-se crente se Cristo, no batismo, fala a ela por meio da boca de quem batiza, pois é sua Palavra, seu mandamento, e sua Palavra não pode existir sem frutos”.[11] O fato de que os processos intelectuais da criança estão em latência não é obstáculo ao recebimento da fé; aliás, era mais fácil que um bebê recebesse a fé, já que provavelmente a razão devassa não se intrometeria! X

Zuínglio não pensava assim, absolutamente, sobre a fé infantil. “O batismo não pode confirmar a fé nos bebês, porque eles não estão capacitados a crer.”[12] Na liturgia batismal de Zuínglio apresentada em 1525, a fé é mencionada apenas uma vez, na chamada “oração da torrente”, onde o ministro dá nome ao batizando e ora a Deus para acender “a luz da fé no coração dele, por meio do que ele pode ser incorporado no teu Filho”. Quando e como o Espírito escolhia conceder fé à pessoa que estava batizando-se não era importante para o rito em si.

Zuínglio, entretanto, realmente dava grande valor à fé pessoal dos pais que *l* ofereciam os filhos ao batismo. Todo o conceito da aliança como manifestação visível do propósito de Deus na história dependia do fato de que fossem filhos de pais *cristãos.* Apenas os genitores que participavam conscientemente da comunidade da aliança deveriam apresentar seus filhos ao batismo:
“Não permitimos que as crianças sejam trazidas ao batismo se seus pais não tiverem sido

ensinados”.[13] Os pais faziam uma confissão a favor do filho, de certo modo por procuração, e a igreja aceitava tal confissão supondo, no julgamento do amor, que a criança era verdadeiramente eleita. Para Zuínglio, contudo, a fé dos pais era $_{v}$ secundária em relação à fé da igreja toda. Eis por que ele franzia o cenho para os '^batismos privados e insistia em que o batismo fosse administrado “na presença da igreja”, por um ministro da Palavra devidamente nomeado. “O que recebe o batismo testifica que ele pertence à igreja de Deus, que adora seu Senhor em firmeza de fé e pureza de vida”.[14] O batismo infantil, para Zuínglio, era um fato essencialmente eclesial. O tipo de fé que ele pressupunha não era a fé pessoal e subjetiva

dos filhos ou dos pais *(fides qua creditur),* mas o conteúdo inteiro da mensagem cristã *(fides quae creditur).*

O Batismo e a Ordem Social

Em *In Catabaptistarum Strophas Elenchus* (1527), Zuínglio resumiu numa só frase seu grande medo do movimento anabatista: “Eles subvertem tudo”.[15]

Desde 1524, ele já havia percebido que o verdadeiro perígcTdos~ãnabatistas não era tanto a heresia, mas os cismas e a sedição. Õ batismo infantil tornou-se o fulcro

sobre'TTqual tánto a unidade da igreja quanto a integridade da ordem civil eram reviradas. Em 1526, Zuínglio persuadiu o conselho de Zurique a estabelecer um registro batismal em cada paróquia. Esse recurso, junto com a decisão de expulsar aqueles cidadãos que se recusavam a submeter seus filhos ao batismo, permitiu que os magistrados fizessem do batismo infantil um instrumento para a conformidade política. Esse método adequou-se bem ao programa de reforma de Zuínglio, que pressupunha a identidade da igreja visível com a população da cidade ou do estado cristão: “Uma cidade cristã não é nada mais do que uma igreja cristã”\A *civitas* cristã poderia ser um *corpus permixtum* de ovelhas e bodes, que apenas Deus pode diferenciar com certeza, mas não poderia ser uma sociedade de batizados e não-batizados,<para que a ordem social em si e a proclamação do evangelho que disso dependia não ficassem ameaçadas. É irônico que o batismo nas águas, que na melhor das hipótese desempenhou um papel adiáforo na soteriologia

de Zuínglio, se tornasse a base de sua defesa da igreja visível.

O desenvolvimento da teologia batismal de Zuínglio seguiu o curso de seu trabalho como reformador. Se pareceu subestimar o batismo nas águas como evento' salvífico, voltou para sua defesa como símbolo indispensável.da unidade eclesial. Podemos aplaudir a tradição reformada posterior por recuperar uma teologia dos-sacramentos mais encarnacional, mas o apelo de Zuínglio ao apriorismo e à

liberdade da graça de Deus permanece como um aviso necessário contra toda forma deidolatria institucional.

O Conflito em Tomo da Ceia

Num mundo ameaçado pela guerra nuclear e pela fome universal, temos dificuldades em apreciar a intensidade com a qual os reformadores do século xvi discutiam sobre as sutilezas da teologia eucarística. Em 1525, um dos mais moderados participantes desses debates, Wolfgang Capito, de Estrasburgo, escreveu o seguinte a seu amigo Ambrósio Blaurer: "As gerações futuras rirão do prazer que nossa época tem em discutir, quando levantamos tais problemas sobre justamente aqueles sinais que nos deveriam unir" .[10]-í//Uma das grandes tragédias da história da reforma é que tanta luta e tãntõs danos ocorreram em torno da i refeição que Jesus pretendia que fosse uma ceia de paz, E ainda outra ironia que ós protestantes que romperam com Roma com base no princípio da *sola scriptura* não pudessem encontrar nesse princípio uma unidade suficiente para evitar sua separação por causa da ceia do Senhor.

Não devemos, entretanto, ser muito precipitados em nossa condenação dos' reformadores. Tanto para Lutero quanto para Zuínglio, a própria essência do evangelho estava em jogo no debate sobre a ceia. Não estavam meramente discutindo acerca de palavras ou sendo teimosos, apesar de serem culpados de ambas as coisas, também. Cada um deles estava sendo guiado à sua maneira de ver por convicções profundamente sustentadas sobre a pessoa de Cristo, o sentido das Escrituras e o lugar da ceia do Senhor na vida da igreja. Examinaremos essa controvérsia sob o aspecto de seus antecedentes medievais, do contexto político, das dimensões exegéticas e cristológicas e finalmente de suas conseqüências litúrgicas. [16]

Os Antecedentes Medievais

Na igreja primitiva, a celebração da ceia do Senhor era o ponto central da adoração cristã. As liturgias mais antigas retratam um culto de louvor e ação de graças, celebrado todo domingo por toda a comunidade de fé. Esse culto consistia na leitura das Escrituras, na pregação, em orações intercessórias e no compartilhar da ceia em si — a apresentação do pão, a recepção dos elementos e, muitas vezes, a troca da paz do Senhor. Até a época da reforma, entretanto, esse rito sofrerá um desenvolvimento tão drástico que dificilmente seria reconhecido como o mesmo evento.

Em primeiro lugar, tornara-se “clericalizado”. Em vez de um ato de adoração com a participação de toda a igreja, a missa passou a ser uma tarefa especial realizada pelo clero ordenado. A Eucaristia continuava a ser celebrada a cada domingo, mas a congregação não mais participava, a não ser na Páscoa. Como a missa era função do sacerdote e

não do povo, o latim tornou-se a língua da liturgia em lugar da língua do povo. Naquelas raras ocasiões em que o povo participava, davam-lhe apenas pão, sendo que o vinho ainda permanecia reservado para os sacerdotes. Mesmo antes da reforma, um importante protesto contra essa prática surgiu entre os utraquistas hussitas (do latim *utra,* que significa “ambos”), que insistiam em que tanto o vinho quanto o pão deviam ser dados ao laicato.

Intimamente relacionado com a dominação clerical da Eucaristia estava o fato de que isso tornara-se também comercializado. Muitos cristãos acreditavam que se podiam assegurar favores especiais de Deus com um “sacerdote de missa” a oferecer a Eucaristia a favor de alguém. Tais missas eram chamadas “votivas” (da palavra latina para *prometida* ou *devotada),* sendo celebradas pelo sacerdote não publicamente. Burnaby Googe, poeta inglês do século xvi, expressou em versos alguns dos benefícios que se acreditava que derivavam de tais missas votivas:

A missa defende o viajante do perigo e da doença;

A missa preserva o barco nos mares bravios.

A missa dá provisão de grãos e ajuda a lavoura;

A missa abençoa todo o que busca ser rico.

A missa dá ao homem uma boa mulher e à mulher dá seu companheiro;

A missa ajuda o capitão na batalha e favorece sua luta...[110]

As missas vieram a ser oferecidas em casamentos e funerais, para proteção contra doenças ou mau tempo e, nas áreas rurais, até mesmo para o parto seguro das vacas,

ovelhas e éguas. Nas igrejas maiores e nas catedrais, inúmeros altares foram

"“Extraído de Theodore G. Tapped, *The Lord’s Supper: Past and Present Practices* (Filadélfia: Muhlenberg Press, 1961), p. 41.

erigidos, freqüentemente em capelas laterais pagas por famílias abastadas, onde tais missas podiam ser rezadas muitas vezes durante o dia.

Podemos ver facilmente como essa prática logo foi malbaratada, visto que o sacerdote esperava uma taxa por serviços oferecidos — e às vezes até a cobrava. Como as indulgências, as missas também eram vendidas às pessoas que estavam dispostas a pagar pelos benefícios pessoais que acreditavam resultar disso. Assim, a ceia do Senhor transformou-se numa troca monetária vulgar, enquanto o sacerdote veio a ser um tipo de mercenário espiritual. Para os reformadores, essa prática parecia ser outro esforço inútil por tentar comprar a graça de Deus. Lutero falou por todos eles, ao dizer: “Considero a maior de todas as abominações pregar e vender a missa como um sacrifício ou boa obra”.[111]

A teologia eucarística tentou manter o ritmo da religiosidade eucarística; em conseqüência, a ceia do Senhor também se tornou “escolastizada”. Após o IV Concilio Laterano, em 1215, os teólogos católicos medievais explicavam a presença de Cristo na Eucaristia com referência ao dogma da transubstanciação. Usando as categorias da filosofia aristotélica, eles ensinavam que, no momento da missa em que o sacerdote consagra o pão e o vinho, um milagre ocorre: a *substância* dos elementos é subitamente transformada (transubstanciada) no corpo e no sangue de Cristo, enquanto os *acidentes* dos elementos

permanecem os mesmos. Em outras palavras, quando o sacerdote erguia o pão do altar e dizia "*Hoc est corpus meum",* estava realmente segurando nas mãos o próprio corpo de Cristo, embora ainda parecesse e tivesse gosto de pão.

Essa doutrina levou a uma grande concentração no momento da consagração. A expressão inglesa *hocus-pocus,* que se usa como uma espécie de apelido para algo mágico ou incrível, deriva da fusão das palavras latinas de instituição *Hoc-est-corpus-meum.* Mesmo que a maioria das pessoas comungasse apenas anualmente, a elevação da hóstia (da palavra latina *hóstia,* "sacrifício") na missa tornou-se o foco de devoção intensa no final da Idade Média. No momento da consagração, os sinos tocariam, para que as pessoas na congregação pudessem olhar com maravilha e adoração para a hóstia levantada. A festa de *Corpus Christi* (o corpo de Cristo) espalhou-se da França por toda a Europa. Nessa ocasião, a hóstia consagrada seria solenemente levada em procissão através das ruas e das praças públicas, com o povo curvando-se em reverência enquanto a hóstia passasse.

A doutrina da transubstanciação deu crédito à magnífica pompa da Eucaristia do fim da era medieval.

Realizada no esplêndido palco da enorme igreja gótica, iluminada por janelas enfeitadas com vitrais, vestida com as suntuosas vestes da baixa Idade Média, com as chamas das velas tremulando e o doce perfume do incenso subindo, [a eucaristia]

violenta reação.

apresentava um complexo de luz, cor e movimento que cativava o coração, se não a mente, do cristão medieval.[112]

Não admira que os esforços dos reformadores por mudar a missa encontrasse tãc [7]

Tanto Lutero quanto Zuínglio reconheceram que a missa estava no centro nervoso da religiosidade da baixa Idade Média. Eles também sabiam que nenhuma reforma genuína da igreja podia ser efetuada sem que se desse séria atenção à sua reformulação. Como vamos observar de perto as diferenças entre Lutero e Zuínglio acerca da Eucaristia, será bom neste ponto mencionar o que eles tinham em comum contra a missa medieval.

Em primeiro lugar, decisivamente rejeitaram o caráter da missa como evento de espectadores. Queriam restaurar a participação total da congregação nesse ato central de adoração. Assim, cada um deles recomendou com insistência a comunhão de ambos os tipos (o pão e o cálice) para os leigos e clérigos, e os dois desenvolveram um culto para a ceia do Senhor na língua alemã. Em segundo lugar, cada um deles insistiu na centralidade da Palavra na celebração da ceia. Até a época da Reforma, as leituras bíblicas eram freqüentemente proferidas em latim, que poucos podiam entender, e o sermão era muitas vezes omitido, também. Lutero e Zuínglio interpretavam os sacramentos como (emprestando uma expressão da tradição reformada posterior) “palavras visíveis” de Deus, destinadas a complementar a Palavra de Deus legível e audível, e não competir com ela. Assim, a Confissão de Augsburgo (1530) define a igreja verdadeira como o lugar onde “a Palavra é corretamente pregada e os sacramentos

corretamente ministrados” (art. VII). Em terceiro lugar, ambos os reformadores rejeitavam a missa como sacrifício oferecido a Deus a favor do povo. A Eucaristia não podia substituir o único e irrepetível sacrifício de Cristo na cruz. E, finalmente, ambos descartavam a doutrina escolástica da transubstanciação, que viam como uma explicação enganadoramente bela da Eucaristia completamente desconhecida da igreja primitiva. Lutero queixava-se de que “os leigos nunca entenderam a rebuscada filosofia da substância e dos acidentes; nem, se lhes fosse ensinada, a poderiam apreender”.[17] [18] Dado esse grande grau de concordância, resta ver a causa de todo o alvoroço.

O Contexto Político

Já em 1523, antes de ter desenvolvido opiniões maduras sobre a Eucaristia, Zuínglio estava bastante consciente de que ele e Lutero divergiam nesse tópico vital. Zuínglio mostrou que Lutero preferia a palavra *testamento* para a Eucaristia, enquanto ele inclinava-se para *memorial.* Nessa época, Zuínglio ainda pôde referir-se a Lutero como “um bom guerreiro de Deus, como não tivemos na terra durante mil anos”.[19] Ele certamente não previu que as diferentes nuanças de suas teologias eucarísticas poderiam levar a uma separação permanente. Entretanto, o conflito posterior foi até certo ponto pressagiado nas duas palavras que Zuínglio mencionou. Para Lutero, *testamento* referia-se ao fato de que a ceia do Senhor era um dom de Cristo à igreja — “este cálice é o Novo Testamento no meu sangue... ” (Lc 22.20; arc). Para Zuínglio, *memorial* significava que a ceia era um culto de comemoração pelo qual a igreja proclamava sua aliança com Cristo. Em outras palavras/Lutero enfatizava o “este [...] é” nas

palavras da instituição, enquanto Zuínglio ressaltava o "fazei isto". .....

A princípio, Zuínglio não via (ou alegava não ver) nenhuma diferença fundamental nessas duas formas de encarar a ceia. Depois, entretanto, veio a crer que o ensino luterano de que na Eucaristia "comemos o corpo de Cristo sob o pão" estava repleto de problemas sérios e mesmo perigosos. Lembrava a doutrina católica da transubstanciação e não podia de forma alguma ser alinhado com a visão avançada que Zuínglio abraçara.

Lutero já havia sido desafiado acerca da Eucaristia por um de seus primeiros colegas. Andreas Bodenstein von Karlstadt, que negava a presença real e objetiva de Cristo na ceia a favor de uma compreensão mais espiritualista. Quando Lutero ouviu que Zuínglio também havia lançado uma explicação revista da Eucaristia, ele logo (e injustamente) englobou Zuínglio com Karlstadt e os demais "sacramentalistas": "Considero-os farinha do mesmo saco, sejam quem forem, todos os que não querem acreditar que o corpo do Senhor na ceia seja seu corpo verdadeiro e natural".[20]

Zuínglio via Lutero como que voltando ao romanismo; Lutero achava que Zuínglio havia-se unido aos sectários. A guerra começara! Entre 1526 e 1529, Lutero, Zuínglio e seus aliados atacaram uns aos outros com tratado após tratado. Na feira de livros de Frankfurt, na primavera de 1527, o tratado de Lutero, chamado *Que as Palavras de Cristo [...] Permaneçam Firmes contra os Fanáticos,* e a réplica de Zuínglio, denominada *Uma Exegese Amigável [...] Dirigida a Martinho Lutero* (que na verdade não é tão amigável), foram colocados à venda lado a lado. Zuínglio

queria que Lutero tivesse mantido silêncio acerca do tópico,

porque assim “não seriamos forçados a engolir sua bobagem asquerosa”.[21]-Lutero declarou que Zuínglio “é sete vezes mais perigoso do que quando era um papista. [...] Afirmo publicamente, diante de Deus e do mundo inteiro, que não sou, nem jamais serei ligado à doutrina de Zuínglio”.[22]

Essa disputa poderia muito bem ter-se encerrado como apenas outra tempestade teológica num copo d’água eclesiástico, não fosse pelas profundas implicações políticas da controvérsia. Nos anos imediatamente seguintes à condenação de Lutero na Dieta de Worms, em 1521, o Imperador Carlos v não foi capaz de suprimir a “heresia” protestante em seus territórios germânicos, devido à pressão dos eventos externos. Os turcos estavam avançando para Viena, no Leste, enquanto Francisco I, de França, travava guerra no Oeste; até mesmo o papa era abertamente hostil aos desígnios imperiais de Carlos. Até o final da década de 20, entretanto, a situação mudou drasticamente a favor do imperador: os turcos haviam sido detidos, Roma fora saqueada, o papa capturado e, até 1529, o rei da França chegara a um acordo com seu rival de Hapsburgo. Carlos prometeu ação imediata contra os protestantes: “É bastante agradável à sua majestade imperial que um remédio adequado seja preparado para tratar dessa praga perigosa”.[23]

Nesse contexto, Landgrave Filipe de Hesse tentou negociar uma aliança militar entre seus colegas príncipes luteranos e as poderosas cidades-estados da Alemanha meridional e da Suíça. Nessa época, pensou-se que até França e Veneza

poderiam ser persuadidas a juntar-se à aliança, por causa de sua oposição ao imperador. Se esse plano fosse realizado, acreditava Filipe, uma “zona amortecedora” estendendo-se do Báltico ao Adriático protegeria os territórios protestantes do perigo iminente .de uma contra-reforma. Zuínglio deu muito mérito a esse esquema. Zurique, apesar ppliticamente.onquistado importantes aliados em Basiléia e em Berna, estava politicamente isolada e ameaçada pelos cantões interiores da Suíça que nunca haviam aceitado a Reforma.

lUm obstáculo fundamental estava no caminho de tal aliança pan-protestante: a controvérsia eucarística. A maioria das cidades da Alemanha meridional, especialmente Estrasburgo e Basiléia, simpatizava com as opiniões de Zuínglio. Lutero era contra qualquer aliança com os “sacramentalistas”. Filipe de Hesse sabia que apenas um encontro de cúpula entre Lutero e Zuínglio poderia romper o impasse e estabelecer uma base teológica para uma aliança política. Ele propôs uma conferência em seu castelo em Marburgo, em outubro de 1529. Com a insistência de João da Saxônia, seu próprio príncipe, Lutero relutantemente concordou em comparecer. Ele foi acompanhado por Melanchthon e diversos outros colegas. Zuínglio, Ecolampádio e Bucer eram os líderes principais da outra

delegação. Durante quatro dias, esses cultos teólogos debateram pessoalmente todas as questões as quais eles já tinham apresentado várias vezes por escrito. No final, concordaram em discordar. Em 14 pontos principais da fé, eles estavam unidos. Mas, no décimo quinto, a ceia do Senhor, admitiram: “Não concordamos, neste momento, se os verdadeiros corpo e sangue de Cristo estão

fisicamente presentes no pão e no vinho”.[24] Quando os dois lados partiram, Zuínglio clamou em lágrimas: “Não há ninguém na terra com quem eu mais gostaria de concordar do que com os wittenbergenses”. Contudo, não haveria nem uma aliança confessional, nem uma aliança militar. A derrota em Marburg preparou o caminho, pelo menos em parte, para o sucesso da Contra-Reforma ao longo dos 150 anos que se seguiram.

O Problema Exegético

No primeiro dia do Colóquio de Marburgo, Lutero havia se emparelhado na discussão com Ecolampádio; Zuínglio, com Melanchthon. No dia seguinte, entretanto, os dois generais encontraram-se face a face num enfrentamento explosivo. Lutero entrou na sala antes e, sem que ninguém percebesse, escreveu com giz as palavras *“Hoc est corpus meum*” na mesa em frente a seu assento. Então, cobriu a inscrição com um pano de cetim. No decorrer do debate, aconteceu o seguinte diálogo:

Zuínglio: Seria uma vergonha crer em tão importante doutrina, ensiná-la e

defendê-la, e ainda assim ser incapaz ou ter má vontade de citar uma única passagem das Escrituras que a provasse.

Lutero (tirando a cobertura da inscrição na mesa): Este **é** meu corpo! Aqui está nossa passagem das Escrituras. Você ainda não a tirou de nós, como tenta fazer; não precisamos de nenhuma outra. Meus caríssimos senhores, visto que as palavras de meu Senhor Jesus Cristo estão aqui, *Hoc est corpus meum,* não posso verdadeiramente ignorá-las, mas

devo confessar e acreditar que o corpo de Cristo encontra-se lá.

Zuínglio, claro, reconhecia as palavras familiares da instituição, mas conferia-lhes sentido completamente diverso. Influenciado pelo humanista holandês Cornélio Hoen, afirmava que o *"est"* deveria ser entendido como *"significai"*. "Este [pãoj *significa* meu corpo." O pão significava ou representava o corpo de Cristo, uma vez que levava os cristãos a recordar o evento da cruz. Zuínglio encontrou apoio a essa interpretação figurativa em muitas outras passagens das Escrituras. Por exemplo, quando Jesus disse "eu sou a videira", ninguém imaginou que ele se

tivesse tornado uma videira literal, física! Igualmente, quando Paulo declarou (1 Co 10.4) que "a pedra era Cristo", não estava proclamando um Salvador feito de-
-/ pedra, mas sim que Cristo era simbolizado pela pedra.

Lutero, entretanto, era inflexível em manter o sentido literal de "é". Ele admitia que a ceia do Senhor era um símbolo, mas um símbolo que continha aquilo que simbolizava. Deu o seguinte exemplo:

Pego uma rosa de madeira ou de prata e pergunto: que é isto? Você responde: é uma rosa. Porque não perguntei sobre seu significado, mas sobre seu ser, logo você me disse o que era, não o que significava. [...] "É" sempre se relaciona com o ser. Não há outra maneira de interpretá-lo. Mas você diz: não é uma rosa, é um pedaço de madeira. Bem, respondo, está certo. Mas ainda é uma rosa. Mesmo que não seja uma rosa natural, orgânica, de meu jardim, é no fundo uma rosa, à sua própria maneira. Há muitas rosas — de prata, de ouro, de pano, de papel, de pedra, de madeira. Ainda assim, cada uma, em seu modo peculiar

e essencialmente, é uma rosa em seu ser. Não apenas um mero sinal. Bem, como poderia haver qualquer *significado* se não houvesse primeiro um *sef!* O que quer que *seja* nada, nada *significa*. O que quer que signifique tem de ser primeiro, e ser como a outra

Tanto Lutero quanto Zuínglio concordavam em que o pão na ceia era um símbolo. Para Lutero, porém, aquilo que o pão significava, a saber, o corpo de Cristo, estava presente "em, com e sob" o próprio símbolo. Para Zuínglio, no entanto, o símbolo e a coisa simbolizada estavam separados por uma distância — a extensão entre o céu e a terra.

Se "este é meu corpo" era o texto favorito de Lutero, Zuínglio tinha o seu também — João 6.63: "O espírito é o que vivifica; a carne para nada aproveita". Esse texto fundamentou a ênfase de Zuínglio na participação direta e não-mediada da salvação pelo Espírito Santo e sua depreciação dos "rudimentos externos". Isso tornou-se o cerne de seu ataque à doutrina de Lutero sobre a presença corporal de Cristo na ceia. Em Marburgo, Zuínglio citou esse versículo repetidamente. Num diálogo acalorado, Zuínglio avisou Lutero de que esse texto quebraria o pescoço dele! Lutero replicou que os pescoços não eram tão facilmente quebrados na Hesse alemã quanto na Suíça!

"A carne para nada aproveita." Nesse versículo, disse Zuínglio, Cristo havia cortado o nó "com um machado tão afiado e sólido que ninguém podia ter qualquer esperança de que esses dois elementos — corpo e comida — pudessem juntar-se novamente".[25] [26] Esse texto tornou-se o apoio de onde Zuínglio atacou a

interpretação literal de Lutero acerca das palavras da instituição. Lutero afirmava que o corpo de Cristo não era

comido de maneira bruta, material, mas sim de forma misteriosa, além da imaginação humana. Contudo, Zuínglio replicou, se as palavras deviam ser consideradas em seu sentido literal, o corpo tinha de ser comido da maneira mais brutalmente material. “Pois este é o sentido que carregam: este pão é o meu corpo que é dado por vós. Ele foi dado por nós da maneira mais brutal, sujeito a feridas, golpes e morte. Como tal, portanto, deve ser o conteúdo da ceia.”[27] De fato, a fim de pressionar o sentido literal do texto ainda mais, segue-se que Cristo teria de sofrer dores novamente, pois seu corpo estava sendo quebrado novamente — desta vez, pelos dentes dos comungantes. Ainda mais absurdo, o corpo de Cristo teria de ser engolido, digerido, até mesmo eliminado pelos intestinos! Tais pensamentos eram repulsivos para Zuínglio. Lembravam o canibalismo, por um lado, e as religiões pagãs de mistério, por outro.

A principal questão para Zuínglio, porém, não era a irracionalidade nem a falácia exegética da visão de Lutero. Antes, consistia em que Lutero colocava “o principal ponto da salvação no comer físico do corpo de Cristo”, porque ele ligava isso ao perdão de pecados.[28] A mesma razão que movera tão vigorosamente Zuínglio a opor-se às imagens, à invocação de santos e à regeneração batismal estava presente também na luta quanto à ceia: o medo da idolatria. A salvação era por meio de Cristo somente, por meio da fé somente, não mediante a fé *e* o pão. O objeto da fé era aquilo que não se vê (Hb 11.1) e que, portanto, não pode ser comido, exceto num sentido não-literal, figurado. “*Credere est edere*”, disse Zuínglio: “Crer é comer”. Comer o corpo e beber o sangue de Cristo na ceia, então, significava apenas ter o corpo e o sangue de Cristo presentes na mente.

A Divisão Cristológica

No encontro de Marburgo, a discussão entre Lutero e Zuínglio mudou rapidamente de um conflito sobre o sentido correto de textos específicos para um debate acerca da localização do corpo de Cristo. Em seu cerne, a diferença teológica básica entre os dois reformadores era cristológica. Ambos afirmavam formalmente a definição do Concilio de Calcedônia (451), de que Cristo era "uma pessoa em duas naturezas". Lutero, porém, enfatizava consistentemente a unidade da pessoa (como os monofisitas na igreja primitiva), enquanto Zuínglio ressaltava a distinção entre as duas naturezas (como os nestorianos). O fato de que nenhum deles caiu da corda bamba da ortodoxia cristológica é uma medida de sua argúcia teológica. Seu fracasso em conseguir acordo nesse ponto, entretanto, exacerbou

ainda mais suas outras diferenças eucarísticas.

Quando pressionado por Zuínglio a explicar como Cristo podia estar corporalmente presente "em, com e sob" os elementos do vinho e do pão, Lutero respondeu com sua doutrina da ubiqüidade ou onipresença da humanidade de Cristo. Falando de maneira mais simples, o corpo de Cristo era capaz de estar em mais de um lugar ao mesmo tempo. Lutero baseou esse ensino em seu entendimento particular daquilo que os teólogos da igreja primitiva chamavam de "troca de propriedades" *(communicatio idiomatum).* Esse era um modo de explicar como o Cristo encarnado podia ser ao mesmo tempo Deus e homem. Os atributos de sua natureza divina eram também característicos de sua natureza humana, enquanto, da mesma maneira, as características peculiares de sua natureza humana eram atribuídas à sua divindade. Dessa

maneira, era possível falar sobre o Filho de Deus nascendo, sofrendo ou morrendo. Mas Lutero não limitou a troca de propriedades à vida terrena de Cristo; ele as estendeu à eternidade. A ubiqüidade da natureza divina de Cristo era compartilhada com sua natureza humana, de modo que, onde quer que Cristo estivesse espiritualmente presente, podia estar corporalmente presente também. Na ceia, portanto, o que os cristãos comiam não era somente o pão, mas também o corpo de Cristo.

Zuínglio não tinha dificuldades em afirmar que Cristo estava presente na ceia de acordo com sua divindade. Contudo, poderia estar presente corporalmente só pela contemplação e pela memória. O corpo de Cristo ressurreto e glorificado permanece no céu, sentado à direita de Deus. A afirmação de Lutero de que o corpo de Cristo estava presente em todos os lugares após a ressurreição, Zuínglio opôs as palavras do anjo à mulher que foi à sepultura na manhã de Páscoa: “Ele não está aqui: ressuscitou...” (Mt 28.6) A ascensão de Cristo foi um evento literal, histórico. Os discípulos não o viram subir? Estêvão não o viu lá? Agora, um corpo no céu à direita de Deus impossibilitava sua presença corporal na mesa da comunhão. ^

Em tudo isso, Zuínglio procurou salvaguardar a integridade da humanidade de Cristo. Na encarnação, a Segunda Pessoa da Trindade assumiu a natureza humana. Seu corpo, então, foi circunscrito a lugares específicos: uma manjedoura, uma carpintaria, estradas empoeiradas, uma cruz. A ressurreição e a ascensão não tiraram de Cristo sua natureza humana finita. Antes de Cristo subir ao Pai, disse a seus discípulos: “Já não estou no mundo...” (Jo 17.11). Zuínglio observou que essa frase continha o mesmo

verbo da famosa *“Hoc est corpus meum”*. A permanência finita de Cristo à direita do Pai garantia seu advogar contínuo a favor dos cristãos e sua volta certa. “Quando o virmos retornar como partiu, saberemos que está presente. De outra forma, ele se senta, de acordo com sua natureza humana, à direita do Pai, até retornar para julgar os vivos e os mortos.”[124]

As Conseqüências Teológicas

Em *Exegese Amigável,* Zuínglio escreveu a Lutero: “Fazemos nossa inferência assim: você afirma que a carne é comida; nós negamos. Portanto, ou um ou o outro deve estar errado”.[29] Uma única vez Lutero concordou com seu adversário: “Um dos lados deve ser o demônio e inimigo de Deus. Não há meio-termo”.[30] Olhando do século xx, ambas as conclusões parecem prematuras e imaturas. Devemos confessar que a controvérsia eucarística foi um dos mais tristes episódios na história da igreja. Contudo, dizemos isso penitente e não arrogantemente, porque Lutero e Zuínglio eram homens de convicção profunda e piedade genuína. Pode-se dizer com justiça que nenhum deles se esforçou para entender as motivações mais íntimas do outro. Zuínglio só conseguia ver Lutero levando a igreja de volta “para os alhos e cebolas do Egito”, enquanto Lutero menosprezava seu adversário suíço (a quem ele depreciativamente chamava de “Zuíngel”) como um fanático entusiasmado. Entretanto, ambos os reformadores enfatizaram dimensões do evangelho essenciais para uma compreensão total da mensagem cristã. Podemos resumir nosso panorama da controvérsia observando as convicções subjacentes que, no fim, eles não foram capazes de conciliar.



A encarnação. Para Lutero a ceia era, de alguma forma, uma extensão da encarnação. Lutero acreditava que, quando Cristo ascendeu, não deixou de estar presente com os cristãos, tanto corporal quanto espiritualmente. Quando, em Marburgo, Ecolampádio instou-o a não se apegar tão ardentemente à humanidade de Cristo, mas sim elevar sua mente para a divindade de Cristo, Lutero irrompeu: “Não conheço nenhum Deus exceto aquele que se tornou homem, e não quero nenhum outro!” Para Lutero, a Eucaristia era o lugar onde Cristo estava concretamente presente, não por causa do chamado milagre da transubstanciação, mas porque a Palavra de Deus prometera o corpo e o sangue de Cristo sob os elementos do pão e do vinho. Assim como João enxergou o Espírito Santo quando viu a pomba, da mesma forma os cristãos podiam ver e comer o corpo de Cristo na ceia.

Zuínglio também estava vitalmente preocupado com a relação entre encarnação e Eucaristia. Em sua opinião, contudo, a ceia não era tanto a extensão da encarnação quanto um sinal apontando para a singularidade histórica da encarnação.. Assim, a morte de Cristo na cruz, e não um suposto mastigar do corpo de Cristo na Eucaristia, era “o único caminho” *(der eynig Weg*) para a salvação. Para Zuínglio, mesmo na expiação, a divindade de Cristo, e não sua humanidade, era crucial para a salvação. Na ceia, esse evento decisivo é trazido à memória, relembrado e, assim, concretizado *(i.e.*, feito presente para a fé dos cristãos).

A conduta adequada à mesa. A subjazer as diferentes teologias da Eucaristia estava um consenso talvez muito mais nevrálgico: o modo correto de reverência na

comunhão. Vimos como, na baixa Idade Média, a adoração da hóstia tornou-se o foco da piedade eucarística, mesmo quando a congregação não comungava. Lutero manteve um grau considerável de reverência medieval em relação aos elementos consagrados. Ele afirmava que, com as palavras da instituição, o pão deixava de ser apenas pão; ao contrário, o pão consagrado "veste" o corpo de Cristo. E, se Cristo estava verdadeiramente presente no pão, então "por que esse alimento não poderia ser manuseado com a mais alta reverência e ser adorado?".[31] Em certa ocasião em que Lutero estava celebrando a comunhão, ele deixou cair um pouco do vinho consagrado no chão. Imediatamente, ficou de joelhos e lambeu o vinho para evitar pisá-lo.[32] Em geral, Lutero ajoelhava-se para receber a comunhão, e considerava a adoração de Cristo na ceia uma atitude cristã adequada. No entanto, recusava-se a fazer de tal adoração uma lei obrigatória. Ele a considerava uma questão facultativa e de escolha pessoal, pois Cristo não havia dado nenhum mandamento específico sobre isso.

Para Zuínglio, a adoração de Cristo na ceia estava longe de ser uma questão de capricho pessoal — "não é algo superficial ensinar o que deve ser adorado". Apenas Deus deve ser adorado, não a carne nem o sangue. Zuínglio resistia ao tipo de reverência especial que Lutero mostrava para com os elementos consagrados, porque parecia chegar ao limite da adoração idólatra e também colocar restrições à divindade de Cristo:

Você não fecha Deus num lugar? Pois se você impede a entrada dele ou o deixa livre num lugar e não em outro, você está evidentemente limitando sua divindade. Pois você o deixa livre ou não em relação a um lugar, e isso nada mais é do que prender Deus aos estreitos limites dos

lugares. [...] Dizemos que Cristo está em todos os lugares [por sua natureza divina] e, portanto, deve ser adorado em todos os lugares.[33]

O papel da fé. Em seus primeiros escritos contra a doutrina romana da missa, Lutero insistiu na prioridade da fé na ceia: "Por mais que seja verdade que o sacramento é comida real, ainda assim não é de nenhuma ajuda para quem não o recebe em seu coração pela fé". Ele até mesmo citou o texto favorito de Zuínglio, em João 6, e declarou que o comer e o beber referiam-se ao fato de não haver

"nada além da crença no Senhor Jesus Cristo".[34] Todavia, à medida que a controvérsia eucarística transformava-se numa questão fundamental, Lutero insistia mais e mais na objetividade do dom de Deus na ceia. Para Lutero, isso significava que todos os que participam da comunhão, independentemente de suas condições espirituais, recebem o verdadeiro corpo de Cristo por suas bocas — "quem quer que mastigue esse pão com os dentes ou com a língua mastiga o corpo de Cristo com os dentes ou com a língua".[35] Ele acreditava que a presença de Cristo não estava ligada à fé dos que recebiam, embora os incrédulos que participassem "comiam e bebiam juízo" para si mesmos (1 Co 11.29).

Esse chamado "comer dos incrédulos" *(manducatio infidelium)* não fazia sentido para Zuínglio. Para ele, a ceia era essencialmente uma atitude de ação de graças e louvor pela obra da graça que já havia sido recebida por fé. E, mesmo que a ceia pudesse ser uma ocasião para o fortalecimento da fé, ela não tinha efeito nos que participavam em descrença. Sem fé, a ceia era apenas um ritual vazio.

Os objetivos pastorais da ceia. Tanto Lutero quanto Zuínglio eram igualmente pastores e teólogos. Cada um tinha uma preocupação pastoral distinta quanto à relação da Eucaristia com a vida da igreja. Em 1520, Lutero soou a nota que caracterizaria todo o seu enfoque aos sacramentos: "Não há aqui tarefa (*ojficium*), mas benefício (*benejicium*), não trabalho ou serviço, mas apenas prazer e proveito".[36] A ceia era o lugar em que Cristo concedia perdão e conforto a seu povo. Era o lugar em que a Palavra de Deus tornava-se audível, visível, comestível. Por essa razão, estavam mais preparados para receber a ceia aqueles que sentiam mais profundamente seus defeitos e necessidades: "Este pão é conforto para os aflitos, cura para os doentes, vida para os moribundos, comida para os famintos e um rico tesouro para todos os pobres e necessitados".[37] A ceia era um dos meios de graça pelos quais Lutero evitava os ataques do diabo e assegurava a si mesmo o perdão gracioso de Deus em Cristo.

Quando nos voltamos para Zuínglio, o foco da ceia muda do indivíduo e das ansiedades deste para a comunidade da fé que se reúne em torno da mesa. Perto do fim de sua vida, a concepção de Zuínglio sobre a Eucaristia sofreu o que um estudioso chamou de "uma transformação decisiva".[38] Sem abandonar nenhuma de suas advertências anteriores contra as doutrinas católica e luterana, passou a dar

um reconhecimento mais positivo da presença real de Cristo na ceia. Zuínglio ofereceu uma definição muito mais completa da Eucaristia como celebração:

Mediante essa celebração, todos os benefícios que Deus havia manifestado em seu Filho são evocados. E pelos próprios símbolos, o pão e o vinho, Cristo está como que diante de nossos olhos, a fim de que não meramente com os

ouvidos, mas com os olhos e o paladar, vejamos e provemos aquele Cristo que a alma traz interiormente consigo e em quem ela se regozija.[39]

Tal visão sublime da Eucaristia não pode ser caracterizada justamente como “simples memorial”.

Além disso, apesar da concepção elevada de Zuínglio acerca da Eucaristia, o objetivo pastoral básico da ceia — assim como o do batismo — continuava a ser congregacional, e não individual. Os sacramentos eram mormente aqueles sinais pelos quais o cristão provava à igreja que era um soldado de Cristo; seu objetivo era “mostrar à igreja inteira, e não a você mesmo, sua fé”.[40] A ceia era como um juramento de aliança dos confederados, renovado periodicamente em lembrança solene de uma vitória passada.

Assim como a cada ano, no Dia dos Dez Mil Cavaleiros, os confederados dão louvor e graças a Deus pela vitória que ele nos concedeu em Murten, da mesma forma, neste sacramento, podemos louvar e agradecer a Deus por salvar-nos pela morte de seu único Filho e por redimir-nos do inimigo. Isso é proclamar a morte do Senhor.[41]

Em Zurique, a liturgia reformada de Zuínglio foi celebrada pela primeira vez numa quinta-feira santa, dia 13 de abril de 1525. Nessa noite, aqueles que se reuniram na Grande Catedral encontraram uma mesa no meio da congregação, em vez de um altar no santuário. Em lugar de um sacerdote recitando uma liturgia arcana numa língua que eles não podiam entender, um pregador lia e proclamava a Bíblia em seu dialeto alemão da Suíça. Homens e mulheres uniram-se responsivamente na recitação do *Gloria in Excelsis* e do Credo Niceno, e oraram em uníssono o pai-

nosso. Os ministros, vestidos com simples togas escuras, em vez das vestes clericais, distribuíam o pão e a taça de vinho entre os adoradores. Quando todos haviam participado, terminaram o culto cantando o salmo 113: "... Louvai, servos do Senhor, louvai o nome do Senhor". A igreja de Zurique celebrava essa refeição quatro vezes ao ano, "para proclamar a morte do Senhor [e] dar

testemunho por esse mesmo fato de que eles são membros de um único corpo, [de que eles] constituem um só pão".[42]

O Coração de Zuínglio

Em 1531, a guerra fria entre os cantões protestantes e católicos da Suíça tornou-se subitamente intensa. Zuínglio foi para a batalha como capelão das "tropas de Zurique, completamente vestido de armadura militar e brandindo uma espada de dois gumes. Em 11 de outubro de 1531, enquanto a escuridão caía sobre os campos verdejantes ao redor do mosteiro de Kappel, Ulrich Zuínglio foi ferido e morto em batalha. Quando os católicos vitoriosos descobriram que o arqui-herege havia caído na batalha, misturaram as cinzas dele com estrume, a fim de evitar que fossem recolhidas como relíquias. Mesmo assim, um ano depois, Osvaldo Micônio, o primeiro biógrafo de Zuínglio, relatou a seguinte narrativa curiosa:

Tendo-se retirado os inimigos depois do terceiro dia, alguns amigos de Zuínglio foram ver se podiam porventura encontrar qualquer resto mortal dele, e eis que (por estranho que pareça) seu coração revelou-se em meio às cinzas, inteiro e perfeito.

Os bons homens ficaram atônitos, reconhecendo o milagre, mas sem entendê-lo.

Seja como for, atribuindo tudo a Deus, eles se regozijaram porque esse fato sobrenatural tomara mais certa a sinceridade do coração de Zuínglio. Um homem que eu conhecia muito bem, de fato bem intimamente, veio a mim, pouco depois, perguntando se eu queria ver um pedaço do coração de Zuínglio, que ele carregava consigo num guarda-jóias. Como uma espécie de horror devido a essa súbita observação invadiu meu corpo inteiro, recusei. De outra forma, eu também teria sido uma testemunha ocular disso.[43]

Assim, o coração de Zuínglio, como o de Joana d'Arc, foi miraculosamente preservado da destruição! Teria sido no mínimo irônico, para Zuínglio, o mais] / firme oponente das relíquias, ter-se tornado ele próprio uma delas! *j*

A história do coração de Zuínglio, claro, é uma lenda no cânon da hagiografia protestante. Demonstra como eram poderosas as garras da superstição, mesmo nos seguidores de um reformador tão radical como Zuínglio. Muito mais aparentemente digno de confiança é o relato das últimas palavras de Zuínglio, proferidas quando caiu mortalmente ferido e ainda hoje preservadas num monumento de pedra em Kappel: "Vocês podem matar o corpo, mas não podem matar a alma".

Nesse sentido, o coração de Zuínglio realmente escapou de sua brutal destruição no campo de batalha. Seu legado foi mantido, especialmente em Zurique. Heinrich

Bullinger e mais tarde Rudolf Gwalter, seu genro, levaram adiante o trabalho reformador que Zuínglio havia começado. Ele foi logo ofuscado pelo reformador da Suíça de fala francesa, João Calvino, que em 1531 ainda era fiel à igreja romana. Mas Calvino deveu muito ao reformador de

Zurique, provavelmente mais do que estava disposto a admitir. A influência de Zuínglio estendeu-se ainda mais através dos irmãos (anabatistas) suíços, seus~~dêscenaentes espirituais,~ainclã qüe ilegítimos, ejios puritanos radicais na Inglaterra, que~consideTSrãmTTeo 1 ogia dele similar[1] a sei próprio ataque à atitude contemporizádora da RáíííhãrÊÍIzãbèllrT

ETe todos os principais reformadores, Zuínglio tem sido o mais mal compreendido. Sua morte trágica aos 47 anos poderia talvez ter sido evitada se tivesse estado menos preocupado em defender o evangelho por meio de intrigas políticas. Sua invectiva contra os inimigos era às vezes cruel, se não invulgar, para a época em que viveu. Escrevendo contra seus opositores católicos, em 1523, ele disse: “Deus os punirá como hipócritas e os cortará em pedaços como esquartejam-se os espiões”.[44] Não é de admirar que, quando precisamente esse mesmo destino derrubou Zuínglio, seus adversários tenham-se regozijado com a justa vingança de Deus contra um herege. Lutero, tão impiedoso com Zuínglio em sua morte quanto em sua vida, ressaltou que, se Deus tivesse salvado Zuínglio, ele o teria feito acima e além das regras! Um biógrafo complacente observou que Zuínglio teria sido mais favoravelmente lembrado caso se houvesse disposto (como João Hus) a aceitar o martírio, que ele muitas vezes evitou, em vez de morrer num campo de batalha com as mãos sujas de sangue.

Dito tudo isso, porém, ainda devemos descrever o âmago da religião de Zuínglio. Talvez seja mais bem resumida numa de suas últimas admoestações:

“Faça algo corajoso por amor.....a Deus!”.'[45] De seus primeiros sermões, em

Zurique, até seu último púlpito, em Kappel, a carreira de Zuínglio foi caracterizada por firmeza e coragem em face de grande oposição. Como "mercenário de Cristo", ele sabia que sua vida não lhe pertencia, mas sim a seu Senhor. Em 1530, Zuínglio escreveu ao conselho da cidade de Memmingen: "Na questão da religião e da fé cristãs, há muito tempo empenhamos nossas vidas e nos concentramos em agradar apenas nosso capitão celeste, em cuja tropa e companhia estamos alistados".[46] O ousado programa de reformas de Zuínglio incluía uma reordenação de toda a comunidade, não apenas da igreja. Do princípio ao fim, ele tinha uma idéia fixa de defender a soberania de Deus e exterminar toda prática que encorajasse alguém a depositar a confiança na criatura. Zuínglio entendia mais literalmente do que Lutero o *sola* do *sola scriptura,* mesmo tendo os anabatistas^ feito mais nesse

sentido. Ele enfatizou vigorosamente o papel da fé na vida cristã e nunca permitiu IjSeltobra do Espírito Santo fosse comprometida pela confiança em meios externos de graça. Um erudito caracterizou recentemente o enfoque de Zuínglio à teologia como "teocentrismo espiritual".[47] Se ele tinha inclinação para o racional, não era um racionalista completo, mas um teólogo bíblico cujos impulsos humanistas eram amenizados por seu cristocentrismo, tanto quanto por suas idéias acerca da providência e da predestinação.

Hoje, o turista que vai a Zurique encontra uma estátua de Zuíngfio perto da Wasserkirche, no rio Limmat, próximo ao lugar em que o reformador desembarcou quando foi assumir seu cargo de pregador na Grande Catedral pela primeira vez, em 1519. Zuínglio está com a Bíblia numa mão e a espada na outra. Essa pose simboliza notavelmente

não apenas a tensão da carreira de Zuínglio que o levou à trágica morte, mas também seu desejo de trazer todas as esferas da vida, igreja e estado, teologia e ética, magistratura e ministério, indivíduo e comunidade, à conformidade com a vontade de Deus. Naquela época, como agora, isso era na verdade tentar “algo corajoso por amor a Deus”.

Bibliografia Selecionada

A edição crítica padrão das obras de Zuínglio (Z: *Hudreich Zwinglis Samtliche Werké)* encontra-se nos vols. 88-101 do *Corpus Reformatorum,* embora a edição mais antiga de Schuler e Schulthess (Zurique, 1828-1842, 8 vols.) deva ser consultada em alguns textos. No início do século xx, uma tradução em inglês das obras em latim de Zuínglio foi editada em três volumes por Samuel Macauley Jackson: *The Latin Works of Huldreich Zwingli.* Esse trabalho foi reimpresso recentemente por Labyrinth Press. Jackson também editou *Ulrich Zwingli: Selected Works* (Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1910; reimpresso em 1972). Vários dos escritos importantes de Zuínglio foram traduzidos por G. W. Bromiley em *Zwingli andBullinger* (Filadélfia: Westminster Press, 1953). G. R. Potter editou uma breve antologia de textos de Zuínglio em *Huldrych Zwingli* (Londres: Edward Arnold, 1978). Recentemente, E. J. Furcha e H. W. Pipkin editaram dois volumes de textos de Zuínglio até então não traduzidos: *Huldrych Zwingli: Writings* (Allison Park, Pa.: Pickwick Publications, 1984). Curiosamente, hoje há mais escritos de Zuínglio publicados em inglês do que em alemão. A seguir, alguns dentre os mais importantes estudos secundários sobre Zuínglio.

Courvoisier, Jacques. *Zwingli: A Reformed Theologian.* Richmond: John Knox Press, 1963.

Breve mas útil levantamento da teologia de Zuínglio.

Famer, Oskar. *Zwingli the Reformer.* Traduzido por D. G. Sear. Nova Iorque: Archon Books, 1952. Destilação popular do estudo biográfico em quatro volumes de Famer. Furcha, E. J., ed. *Hydrych Zwingli, 1484-1531: A Legacy of Radical Reform.* Montreal: McGill University Faculty of Religious Studies, 1985. Conjunto de palestras apresentadas no Simpósio Internacional Zuínglio de 1984.

Furcha, E. J. e H. Wayne Pipkin, eds. *Prophet, Pastor, Protestant: The Work of Huldrych Zwingli After Five Hundred Years.* Allison Park, Penn.: Pickwick Press, 1984. Conjunto de onze ensaios de eruditos europeus e norte-americanos.

Gãbler, Ulrich. *Huldrych Zwingli: His Life and Work.* Traduzido por Ruth C. L. Gritsch.

Filadélfia: Fortress Press, 1986. Útil introdução aos estudos de Zuínglio.

Garside, Charles. *Zwingli and the Arts.* New Haven: Yale University Press, 1966.

Excelente estudo sobre a estética de Zuínglio.

Potter, G. R. *Zwingli.* Cambridge: Cambridge University Press, 1976. Biografia moderna definitiva de Zuínglio.

Stephens, W. P. *The Theology of Huldrych Zwingli.* Oxford: Clarendon Press, 1986.

Estudo abrangente e completamente documentado da teologia de Zuínglio.

Walton, Robert C. *Zwingli's Theocracy*. Toronto: University of Toronto Press, 1967. Análise completa da teologia política de Zuínglio no contexto de seu ambiente cívico.

1

^Citado em Fritz Blanke, *Brothers in Christ* (Scottdale, Penn.: Herald Press, 1961), p. 11.

2

George H. Williams, *Radical Reformation* (Filadélfia: Westminster Press, 1962), p. 122.

3

^*Ibid*., p. 146.

4

Z 4, p. 308. Uma tradução em inglês de "Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe" encontra-se em Bromiley, ed., pp. 129-175.

5

Jackson, ed., *Latin Works,* II, pp. 27, 30.

6

Ibid., Ill, p. 181; Z 4, pp. 334-337. A ordem batismal de Zuínglio é apresentada em colunas paralelas com as de Jud e Lutero, em Fritz Schmidt-Clausing, *Zwingli ais Liturgiker* (Gottingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1952), pp. 143-165.

7

Z 4, pp. 218, 231. Significantemente, Erasmo também comparou o batismo ao alistamento militar: “Se alguém se torna soldado de Cristo por meio do batismo, é apenas para lutar com boa fé sob os padrões dele”. *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia* (Hildesheim, 1962), V, col. 934.

8

10, Z 4, p. 244.

9

m *Ibid.*, p. 228. Hubmaier, por exemplo, lembrou mais tarde a Züínglio que “no ano de 1523, no dia de Filipe e Jacó, eu mesmo consultei-o na Rua Graben a respeito do ensino bíblico sobre o batismo. Sem demora, você disse que eu estava certo ao sustentar que as crianças não deveriam ser batizadas até que estivessem instruídas na fé”. *Balthasar Hubmaier, Schrifien,* Gunnar Westin e Torsten Bergsten, eds., *Quellen zur Geschichte der Taufer* (Leipzig: s. e., 1930-) IX: 186.

10

m *Z* 8, p. 271. Essa frase é de uma carta escrita em dezembro de 1524 a Franz Lambert e “os outros irmãos de Estrasburgo”.

11

LW 40, pp. 245-246; WA 26, p. 159.

12

Z 4, p. 228. *Cf.* também Z 5, p. 649.

13

Z 4, p. 238.

14

Jackson, ed., *Latin Works,* II, p. 48.

15

Z 6, p. 46: “Omnia turbant inque pessimum status communtant”.

16

Citado em Potter, p. 287. Potter apresenta uma das melhores discussões da controvérsia eucarística do ponto de vista da história política. O estudo padrão continua sendo a obra em dois volumes de Walther Kõhler, *Zwingli und Luther: Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen and religiosen Bezeiehmgen* (vol. I: Leipzig: M. Hensius Nachfolger, 1924; vol. II: Gutersloh: C. Bertelssmann Verlag, 1953). Entre a superabundância de estudos secundários, recomendo as seguintes obras recentes: H. Wayne Pipkin, “The Positive Religious Values of Zwingli’s Eucharistic Writings”, Furcha, ed., pp. 107-143; Stephens, pp. 218-259; Peter Buhler, “Der Abendmahlsstreit der Reformatoren und seine aktuellen Implikationen”, *in: Theologische Zeitschrift* 35 (1979), pp. 228-241; David C. Steinmetz, “Scripture and the Lord’s Supper in Luther’s Theology”, *in: Interpretation* 37 (1983), pp. 253-265; Locher, *Zwingli’s Thought,* pp. 220-228, 303-339; John Stephenson, “Martin Luther and the Eucharist”, *in: Scottish Journal of Theology* 36 (1983), pp. 447-461.

17

U2Jean Daniélou *et ai, Historical Theology* (Middlesex: Penguin Books, 1969), p. 224.

18

JohnDillenberger, ed., *MartinLuther: Selections from his Writings* (Nova Iorque: Doubleday, 1961), p. 267.

19

Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* I, p. 117; Z 2, p. 147.

20

WA 54, p. 155.

21

Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* II, p. 248; Z 5, p. 578.

22

WA 26, p. 342; LW 37, p. 231.

23

[ns]Potter, p. 318.

24

[m]*Ibid.,* p. 330, 2n.

25

WA26, p. 383. Traduzido emH. G. Haile, *Luther: An Experiment in Biography* (Nova Iorque: Doubleday, 1980), pp. 126-127.

26

Z 5, p. 616.

27

Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* II, p. 338; Z 5, p. 704.

28

Z V, p. 572; Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* II, p. 244.

29

Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* II, p. 282.

30

,26WA 23, pp. 83-85; LW 37, p. 27.

31

,27WA 30/1, p. 53; WA TR 5, p. 308.

32

Stephenson, “Luther and the Eucharist”, p. 448.

33

Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* II, p. 305; Z 5, p. 657.

34

WA 15, pp. 341, 343. Posteriormente, Zuínglio citou essas mesmas passagens de volta para Lutero — para seu constrangimento. Karl Barth observou corretamente que o próprio Lutero havia dito tudo o que era necessário contra sua posição pessoal muito antes de Zuínglio aparecer. Veja seu “Luther’s Doctrine of the Eucharist: Its Basis and Purpose”, *in: Theology and Church* (Londres: SCM, 1962), p. 82, 7n.

35

WA 26, p. 942.

36

WA 27, p. 156.

37

WA 10/2, pp. 52, 54.

38

Pipkin, p. 125.

39

n5*Ibid.,* p. 127. Essa declaração encontra-se em *Exposition of the Faith* (1536), obra de Zuínglio publicada postumamente.

40

Z 3, p. 761. *Cf.* Locher, *Zwingli's Thought,* p. 317, 30n.

41

Locher, *Zwingli's Thought,* p. 216, 326n; Z 3, p. 534.

42

Z 3, p. 807. *Cf.* Potter, p. 208; Pipkin, p. 122.

43

Jackson, ed., *Latin Works,* I, p. 23.

44

,40Furcha e Pipkin, eds., *Writings,* I, pp. 50-51; Z 2, p. 66.

45

Z 10, p. 165: "Tund umb gotzwillen etwas dapfers, ich wil üch by minem leben nit verfeuren noch hãlen".

46

Z 11, p. 186. *Cf.* Locher, *ZwinglVs Thought,* p. 83.

47

H. Wayne Pipkin, “In Search of True Religion: The Spirituality of Zwingli as Seen in Key Writings of 1523/24”, Furcha e Pipkin, eds., *Prophet, Pastor, Protestant,* p. 129, 36n.

GLÓRIA A DEUS João Calvino

Professor:

Estudante:

Professor:

Estudante:

Qual é o principal objetivo da vida humana?

É conhecer a Deus.

Por que você diz isso?

Porque ele nos criou e nos colocou na terra para ser glorificado em nós. E, certamente, é correto que dediquemos nossa vida à sua glória, já que ele é o princípio dela.

Catecismo de Genebra, 1541[1]

A Crise da Teologia Reformada

Em 1921, Karl Barth deixou um pastorado campesino na Suíça rural para tornar-se professor de teologia reformada na Universidade de Gottingen, na Alemanha. Uma das primeiras tarefas de Barth foi preparar palestras acerca da teologia dos reformadores. Em junho de 1922, ele escreveu a seu amigo Eduardo Thurneysen sobre suas lutas com Calvino:

Calvino é uma catarata, uma floresta primitiva, um poder demoníaco, algo vindo diretamente do Himalaia,

absolutamente chinês, estranho, mitológico;
perco completamente o meio, as ventosas, mesmo para assimilar esse fenômeno, sem falar para apresentá-lo satisfatoriamente. O que recebo é apenas um pequeno e tênue jorro e o que posso dar em retomo, então, é apenas uma porção ainda menor desse pequeno jorro. Eu poderia feliz e proveitosamente assentar-me e passar o resto de minha vida somente com Calvino.[2]



Barth não podia deixar Calvino! Lutava com ele dia e noite. “Mais de uma vez o que eu apresentava às 7 horas não estava pronto antes das 3 ou 5 horas. ” Em certa ocasião, ele até mesmo desmarcou uma aula porque não estava completamente preparado. Dessas meditações emergiu uma verdadeira renascença no estudo de Calvino (no qual Peter Barth, irmão de Karl, desempenhou um papel

importante) e uma nova avaliação da pertinência de Calvino para nossos tempos perturbados.

Calvino foi um reformador da segunda geração. Quando nasceu, na França setentrional, em 1509, Lutero já estava dando conferências na Universidade de Erfurt e Zuínglio estava-se ocupando de suas tarefas pastorais em Glarus. Na Inglaterra, no mesmo ano, o Rei Henrique VII morria, assistido em seu leito de morte por seu filho de 18 anos, o robusto e recém-casado "Harry", que em breve se tornaria o Rei Henrique viu. No trono papal, em Roma, estava Júlio II, conhecido como o "papa guerreiro", devido a seu hábito de liderar seus próprios soldados nas batalhas — o que impeliu Erasmo a perguntar se ele não era mais o sucessor de Júlio César do que de Jesus Cristo! Logo ele promulgaria uma indulgência plenária para a reconstrução da Catedral de São Pedro. Quando Calvino tornou-se protestante, no início da década de 30, herdou uma tradição e uma teologia já bem definidas por quase duas décadas de controvérsia.

Quando o evangelho de Lutero veio a público pela primeira vez (digamos, com seus três tratados de 1520), ele estava confiante de que seria bem-sucedido. Logo, acreditava ele, o papado cairia, o imperador convocaria um verdadeiro conselho reformador, os judeus e os turcos seriam convertidos, Cristo retornaria e o diabo seria derrotado para sempre!

Até o final da década, porém, o otimismo apocalíptico de Lutero chegara perto do desespero. Ele encontrava-se excomungado pelo papa e banido pelo imperador, que estava-se preparando para entrar em guerra contra os príncipes protestantes. Os judeus não haviam demonstrado mais interesse pelas tentativas de Lutero de evangelizá-los do que tiveram pelos outros incontáveis esforços através

dos séculos. Os turcos, longe de sucumbir ao novo evangelho, lutavam uma *jihad* santa contra toda a Europa. Já em 1525, eles tinham avançado até os portões de Viena.

Era o melhor dos tempos, era o pior dos tempos.

Era a primavera da esperança; era o inverno do desespero.

íamos todos direto para o céu; íamos todos direto para o outro lado.[3]

Assim deve ter parecido a muitos dos cristãos sérios que seguiram o curso dos eventos desde a Dieta de Worms, em 1521 (“aqui permaneço”), até a Dieta de Speyer (onde o termo *protestante* foi cunhado), em 1529.

Ainda mais instável que as ameaças externas era o doloroso desenredar interno

da Reforma. Muitos dos que se haviam juntado a Lutero em suas primeiras batalhas agora desertavam do “papa de Wittenberg”, como Thomas Müntzer rudemente o chamava. Os humanistas tinham feito do nome de Lutero uma palavra familiar, ao imprimir e distribuir suas *Noventa e Cinco Teses* de um extremo a outro da Europa. Entretanto, a maioria deles, como Erasmo, não
estava fundamentalmente de acordo com os interesses mais profundos de Lutero. Eles não o seguiriam até o cisma. Os espiritualistas, anabatistas e sacramentalistas, todos estes Lutero apelidou de *Schwãrmer,* porque soavam como um confuso enxame de abelhas zumbindo ao redor de uma colmeia. O desacordo dos zuinglianos com os luteranos sobre a Eucaristia aumentou, ao invés de diminuir, depois do Colóquio de Marburgo. Todos, claro, recorriam à Bíblia. Kasper Schwenckfeld, um dos reformadores espirituais,

observou que, com base na Bíblia, “os papistas amaldiçoam os luteranos, os luteranos amaldiçoam os zuinglianos, os zuinglianos amaldiçoam os anabatistas e os anabatistas amaldiçoam todos os outros”.

Nesse exato momento, com Zuínglio falecido e Erasmo morrendo, com Lutero aquiescente (se não quieto!), a igreja romana ressurgindo, a reforma radical fragmentada e, logo, ainda mais desacreditada pelo espetáculo sangrento de Münster, João Calvino emergia como líder de um novo movimento e reformulador de uma nova teologia.

Karl Holl, famoso estudioso de Lutero, certa vez referiu-se a Calvino como o maior discípulo de Lutero. Os dois reformadores nunca se encontraram pessoalmente. Ainda assim, Lutero elogiou alguns dos primeiros escritos de Calvino que lhe haviam sido enviados. Calvino, por sua vez, chamou Lutero de seu “pai muito respeitável” e posteriormente declarou: “Nós o consideramos um extraordinário apóstolo de Calvino, por meio de cujo trabalho e ministério, acima de tudo, a pureza do evangelho foi restaurada em nossa época”.[4] Ao contrário de Zuínglio, Calvino nunca declarou ser teologicamente independente de Lutero. Mesmo assim, não foi um simples imitador de Lutero. A grande realização de Calvino foi tomar os conceitos clássicos da Reforma (*sola gratia, sola fide, sola scriptura*) e dar-lhes uma exposição clara e sistemática, que nem Lutero nem Zuínglio jamais fizeram, adaptando-os ao contexto civil de Genebra. Dessa cidade, tais conceitos assumiram vida própria e desenvolveram-se numa nova teologia internacional, estendendo-se da Polônia e da Hungria, no Oriente, para os Países Baixos, a Escócia, a Inglaterra (puritanismo) e, por fim, para a Nova Inglaterra, no Ocidente. Por essa razão, o

historiador francês E. G. Léonard intitulou o último capítulo de sua *History of Protestantism* de “Calvino: o Fundador de uma Civilização”.

O Homem por Trás do Mito

Poucas pessoas na história do cristianismo têm sido tão supremamente estimadas ou tão mesquinhamente desprezadas quanto João Calvino. A maioria dos cristãos, dentre a qual grande parte dos protestantes, conhece apenas dois aspectos a respeito dele: acreditava na predestinação e ordenou que Serveto fosse queimado vivo. Desses dois fatos, ambos verdadeiros, emerge a caricatura usual de Calvino como o grande inquisidor do protestantismo, o tirano cruel de Genebra, uma figura rabugenta, rancorosa e completamente desumana.

Essa imagem distorcida origina-se em parte da própria época de Calvino, na qual não foi de maneira nenhuma universalmente apreciado. Por exemplo, no ano de 1551, quando os cônegos da Catedral de Noyon, cidade natal de Calvino, receberam a notícia da morte do reformador, comemoraram e deram graças a Deus por tirar aquele famoso herege de seu meio. A alegria durou pouco, entretanto, quando descobriram que os boatos acerca de sua morte haviam sido prematuros. Ainda teriam de suportar Calvino por mais treze anos! Em 1577, Jerome Bolsec, ex-protestante que tinha retornado à Igreja Romana, publicou um ataque grosseiro ao caráter de Calvino. Bolsec retratou Calvino não apenas como arrogante e mal-humorado, o que de fato ele pode ter sido, mas também como um bêbado, adúltero e homossexual, o que ele com certeza não era. Num óbvio golpe baixo, Bolsec também afirmou que a doença crônica de Calvino era castigo de Deus; o fato de “seu corpo inteiro estar

sendo comido por piolhos e vermes" era a punição divina de sua heresia. Os desprezadores modernos de Calvino não foram mais gentis. O liberalismo do século xix viu Calvino como "o grande fantasma negro, uma pessoa glacial, sombria, insensível, precipitada. [...] nada nele fala ao coração".[5] Para muitos cristãos contemporâneos, Calvino é um esqueleto embaraçoso que prefeririam manter cuidadosamente trancado nos arquivos históricos. Contaram-me que, em certa ocasião, um desses herdeiros desencantados da Reforma colocou-se diante da famosa estátua de Calvino em Genebra e começou a atirar ovos naquela aparência severa e com ar de desprezo.

No outro extremo da calvinofobia está a postura igualmente preconceituosa da calvinolatria. Em 1556, o reformador escocês John Knox descreveu a Genebra de Calvino como "a mais perfeita escola de Cristo que jamais houve na terra desde a época dos apóstolos".[6] Outros chegaram a ponto de retratar Calvino não apenas como o maior professor de doutrina cristã desde Paulo, mas também como um guia

quase infalível em cada aspecto da diligência humana, desde a arte e a arquitetura até a política e a economia. Sem dúvida, a mais notável tentativa de apresentar um "Calvino sem protuberâncias" é a biografia clássica feita por Emile Doumergue, publicada em sete fólios por volta da virada do século. Doumergue produziu o que certamente permanecerá como o estudo mais completo e detalhado da vida de Calvino já escrito. Mas, a despeito das virtudes desse impressionante trabalho, ele é essencialmente um exercício em hagiografia. O Calvino de Doumergue é bom demais para ser verdadeiro, assim como

o Calvino de Bolsec é demoníaco demais para ser humano. Nós não servimos à verdade retratando Calvino como angelicamente bom ou como diabolicamente mau. Ele foi, como Lutero declarou que todos os cristãos são, ao mesmo tempo santo e pecador.

Diferentemente de Lutero, pode-se dizer que Calvino nasceu na igreja. Gérard Cauvin, seu pai, era o assistente administrativo do bispo de Noyon. Diz-se que sua mãe, Jeanne, filha de um dono de hospedaria, era mulher muito bonita e piedosa. Jeanne Cauvin morreu quando Jean, seu quarto filho, tinha apenas 5 ou 6 anos de idade. Apesar de seu pai ter-se casado logo depois, o jovem Calvino deve ter sentido a falta da mãe de forma muito profunda. Sem dúvida isso contribuiu para seu senso de ansiedade íntima e inquietação.[7] Apesar disso, Calvino conheceu algo do fervor da vida social a partir de seus contatos com a família aristocrática Montmor, com quem viveu durante vários anos. Ele dedicou seu primeiro livro a um membro dessa família, declarando: "Devo a você tudo o que sou e tenho. [...] Quando menino, fui criado em sua casa e iniciado em meus estudos com você. Portanto, devo à sua nobre família meu primeiro aprendizado na vida e nas letras".[8] Embora Calvino certa vez tenha descrito a si mesmo como "meramente um homem dentre o povo", movia-se com facilidade entre os altos escalões da sociedade. Era um aristocrata de coração, se não de linhagem. Ele nunca esqueceu tal fato acerca de si mesmo, nem deixava que os outros se esquecessem disso. Certa vez, nas ruas de Genebra, um refugiado agradecido mas por demais entusiasmado chamou-o de "irmão Calvino", apenas para ser informado de que o título correto era *"Monsieur* Calvino".

Com a idade de 12 anos, Calvino recebeu um benefício do bispo de Noyon, graças à influência prudente de seu pai. A manutenção de um benefício requeria a entrada nas ordens menores — João tornou-se um clérigo e recebeu a tonsura — e o cumprimento de tarefas eclesiásticas. Na época da Reforma, o sistema de

outorgar benefícios a parentes e amigos era um dos abusos mais comuns na igreja. Um sacerdote semi-analfabeto seria usualmente contratado para cumprir as tarefas reais do ofício (que, no caso de Calvino, envolvia a responsabilidade por um dos altares da catedral) por uma soma insignificante, enquanto o incumbente recebia a parte maior do benefício. De fato, a renda desse benefício era um tipo de bolsa de estudo pela qual o jovem Calvino, já um estudante precoce, foi capaz de continuar seus estudos.

Em agosto de 1523, João Calvino (da forma latinizada de seu nome, Calvinus) chegou a Paris para começar seu aprendizado formal na mais famosa universidade da Europa. No mesmo mês, um monge agostiniano chamado Jean Vallière foi queimado vivo por pertencer ao "partido do herético Lutero". Ele foi o primeiro mártir da **KeformTnã França** Não sabemos que impressão esse evento causou em Calvino, então com apenas 14 anos de idade. Doze anos mais tarde, ele recuaria horrorizado ao queimarem vivo seu amigo Etienne de la Forge, um piedoso protestante com quem ele vivera durante algum tempo. De fato, Calvino publicou a primeira edição de suas *Institutos* em parte, como disse, "para vingar dos imerecidos insultos meus irmãos, cuja morte foi preciosa aos olhos do Senhor".[9] Que transformou o jovem e brilhante estudante de Noyon no eloqüente apologista da fé? De 1523 a 1541, quando definitivamente se instalou em

Genebra, muitas forças estavas agindo para fazer de Calvino o reformador. Podemos observar sua vida durante esses anos turbulentos sob o aspecto de sua preparação, conversão e vocação.

A Preparação de Calvino

Calvino matriculou-se primeiro no Collège de la Marche, onde aperfeiçoou seu conhecimento de gramática e sintaxe latina. Ali, por algum tempo, estudou com Mathurin Cordier, um dos maiores mestres de latim de sua época, cuja *Grammatica Latina* ainda estava em uso no século xix. Anos depois, Calvino lembrava esse venerável professor e dedicava a ele seu comentário a respeito de 1 Tessalonicenses:

Quando eu era criança e tinha experimentado só os rudimentos do latim, meu pai mandou-me a Paris. Lá, a bondade de Deus deu-me você como preceptor durante algum tempo, para ensinar-me a verdadeira maneira de aprender, a fim de que eu pudesse continuar com maior proveito. [...] Fui tão auxiliado por você, que, seja qual for o progresso que eu tenha feito desde então, atribuo-lhe com satisfação.[10]

Posteriormente, Cordier foi chamado por Calvino para ensinar latim na academia de Genebra. Ele permaneceu nesse cargo até morrer (no mesmo ano de Calvino), aos 85 anos.

Calvino logo transferiu-se para o Collège de Montaigu, famosa escola conhecida pela disciplina severa e pela péssima comida. Erasmo, que estudou ali poucos anos antes de Calvino, queixou-se mais tarde dos ovos estragados que ele era obrigado a comer no refeitório. Os

problemas crônicos de Calvino de indigestão e insônia provavelmente derivavam da alimentação severa e de sua tendência de estudar ãté altas horas da noite em Montaigu. Uma lenda posterior conta que, durante esses anos, seus colegas apelidaram Calvino de “o caso acusativo”. Embora isso não seja verdade, Beza, em sua respeitosa biografia, reconheceu que o jovem erudito era realmente “um rigoroso censor de tudo o que era vicioso em seus companheiros”.[11] Enquanto seus colegas estavam brincando nas ruas ou iam a festas desregradas, Calvino ocupava-se das minúcias da lógica nominalista ou das *quaestiones* da teologia escolástica.

Como era um estudante compulsivo, Calvino saiu-se extremamente bem em seus estudos, mas também adquiriu uma aversão pelo método escolástico de fazer teologia. Ele estava começando a mover-se nos círculos do humanismo francês e pode ter compartilhado a opinião de Erasmo, que difamou os mestres de Paris chamando-os de “pseudoteólogos [...] cujos cérebros estão podres, cuja linguagem é bárbara, cujo intelecto está entorpecido, cujo ensino é uma cama de espinhos, cujas maneiras são rudes, cujas vidas são hipócritas, cujas conversas estão cheias de veneno e cujos corações são tão negros quanto tinta”.[12] Calvino nunca expressou-se dessa maneira, mas descreveu um curso de teologia ministrado a jovens teólogos como “mera sofistica, e sofistica tão distorcida, revirada, tortuosa e enigmática, que a teologia escolástica poderia muito bem ser descrita como um tipo de magia esotérica. Quanto mais densa a escuridão em que alguém ocultava um assunto e quanto mais enigmaticamente envolvia a si mesmo e aos outros em raciocínios absurdos, maior sua fama como perspicaz e culto”.[13]

Em 1528, Calvino deixou tudo isso para trás quando, por ordem de seu pai, foi de Paris a Orléans para dedicar-se a uma nova disciplina, o estudo de Direito. Gérard Cauvin não gozava mais das boas graças do capítulo da catedral de Noyon e, enfrentando a velhice, também percebeu que seu brilhante filho teria melhores possibilidades de obter maior renda como advogado do que como servo da igreja. De qualquer forma, Calvino concordou com a vontade de seu pai. O contraste com Lutero é surpreendente: Lutero, em desafio ao pai, perdeu uma carreira no Direito

para tornar-se monge; Calvino, em obediência ao pai, deixou o estudo da teologia a fim de tornar-se advogado.

Calvino lançou-se entusiasticamente ao estudo de Direito, primeiro em Orléans, depois em Bourges. Logo estava preparado o suficiente para dar palestras e substituir os professores nas aulas quando faltavam, como um tipo de "monitor". Para Calvino, o estudo de Direito teve duas influências importantes em seu trabalho futuro: primeira, providenciou uma base completa nos assuntos práticos que seria de enorme benefício em seus esforços para dar nova forma às instituições de Genebra; segunda, abriu seus olhos para o mundo da antigüidade clássica e para o estudo de textos antigos. Enquanto estava em Bourges, ele também se dedicou ao estudo do grego, sendo tutelado por Melchior Wolmar, um erudito da Alemanha.

Quando seu pai morreu, em 1531, Calvino sentiu-se livre para deixar o estudo de Direito por sua verdadeira paixão, a literatura clássica. Ele mudou-se de volta para Paris e, em 1532, publicou seu primeiro livro, uma edição do tratado de Sêneca intitulado *Sobre a Clemência,* complementada com um aparato textual e um longo comentário. Era uma obra-prima de erudição, e ele esperava que isso o firmasse

como erudito notável nos círculos humanistas. No prefácio, Calvino achou necessário desculpar-se pelo fato de que, mesmo tendo somente 23 anos, aquele era apenas seu primeiro livro: “Eu preferiria não fazer nascer absolutamente nenhuma ‘criança’ a provocar abortos, como muitas vezes acontece”.[14] Comercialmente falando, porém, esse livro foi um fracasso total! Teve apenas uma edição, e o próprio Calvino teve de pagá-la. No entanto, foi uma tentativa impressionante, que abriu caminho para seus amplos trabalhos literários.

A Conversão de Calvino

A transição de Calvino de humanista a reformador foi marcada pelo que ele certa vez descreveu como uma “conversão súbita” *{cornersio súbita).* Contudo, tem sido notoriamente difícil para os estudiosos de Calvino concordar acerca de uma data provável para essa mudança. As suposições vão de 1527 a 1534. Há diversos motivos para essa dificuldade. Em primeiro lugar, Calvino era reticente quanto a si mesmo. Em parte, isso acontecia por causa de sua tendência natural à timidez e à introspecção e, em parte, porque levou a sério a admoestação de Paulo: “Porque não nos pregamos a nós mesmos, mas a Cristo Jesus como Senhor...” (2 Co 4.5) A glória pertencia a Deus, não a João Calvino.

Além disso, embora a conversão possa ter sido “súbita”, ele preparou-se para ela com um período de lutas, inquietações e dúvidas. Calvino, não menos que Lutero e Zuínglio, teve uma formação católica tradicional e deve ter conhecido a

sensação de ansiedade e opressão que caracterizava a cultura da baixa Idade Média. Certa vez, quando ainda bem novo, fez uma peregrinação com sua mãe para a Abadia de

Ourscamp, onde foi-lhe permitido beijar uma relíquia sagrada, o dedo de S. Ana. Mais tarde, Calvino apresentou um quadro vivido do tipo de pregação que ele com freqüência deve ter ouvido, com o propósito, ao que parece, de produzir uma espiritualidade de culpa:

Diziam-nos que éramos pecadores miseráveis dependentes da tua misericórdia; a reconciliação viria mediante retidão das obras. O método para obter tua misericórdia era a compensação dos delitos. Então, porque eras juiz rigoroso e vingador severo da iniqüidade, mostravam quão terrível tua presença deve ser. Daí, eles nos mandavam buscar refúgio primeiro nos santos, para que por essa intercessão pudesses ser mais facilmente solicitado e propício a nós.[15]

Como Calvino teve seu primeiro contato com as novas idéias evangélicas, isso não podemos saber com certeza. Alguns dos escritos de Lutero foram traduzidos para o francês logo no início de década de 20, e Calvino pode muito bem os ter lido. Ele também tinha íntima ligação com o círculo de humanistas evangélicos franceses, inspirados pelo grande erudito Jacques Lefèvre d'Etaples. Alguns desses, e até seu futuro colaborador Guillaume Farei, haviam tentado uma reforma experimental da igreja na diocese de Meaux, perto de Paris, até serem impedidos pelas forças mais poderosas da ortodoxia. Beza e Colladon. os primeiros biógrafos de Calvino, atribuíram um papel significativo em sua conversão a seu primo Robert Olivétan, em cujo Novo Testamento Francês (1535) Calvino escreveu um prefácio intitulado "A todos os que amam a Jesus Cristo e a seu evangelho". Esse foi seu primeiro trabalho publicado como protestante. De um

fato podemos estar certos: Calvino não abraçou o novo evangelho de maneira rápida ou fácil.

Contrariado com a novidade, eu ouvia com muita má vontade e, no início, confesso, resisti com energia e irritação; porque (tal é a firmeza ou descaramento com os quais é natural aos homens persistir no caminho que outrora tomaram) foi com a maior dificuldade que fui induzido a confessar que, por toda minha vida, eu estivera na ignorância e no erro.[16]

Em 1555, 20 anos depois do ocorrido, Calvino recordou sua conversão e escreveu sobre ela no prefácio de seu *Comentário sobre os Salmos.* Visto ser a mais explícita referência de Calvino a esse fato crucial, vamos citá-la aqui por inteiro:

Minha mente, que, a despeito de minha juventude, Estivera por demais empedernida em tais assuntos, Agora estava preparada para uma atenção séria. Por uma súbita conversão,

Deus transformou-a e trouxe-a À docilidade.

Tendo, portanto, recebido

Um pouco de experiência e conhecimento

Da verdadeira piedade,

Fui repentinamente inflamado Com tamanho desejo de prosseguir,

Que, mesmo não abandonando Os outros estudos completamente,

Ainda assim dediquei-me a eles Mais negligentemente.

Mas fiquei completamente maravilhado Porque, antes que um ano se passasse,

Todos os que ansiavam Pela pura doutrina Vinham vez após outra até mim Para aprendê-la.

Mesmo tendo eu mesmo mal começado A estudá-la.

De minha parte, tendo uma natureza Um tanto indelicada e retraída,

Sempre desejava paz e tranqüilidade.

Então comecei a procurar Algum esconderijo

E uma forma de afastar-me das pessoas.

Mas, longe de atingirem o desejo de meu coração, Todos os retiros e lugares de escape Tomaram-se como que escolas públicas para mim.

Em resumo, apesar de sempre acalentar O objetivo de viver na privacidade, incógnito, Deus levou-me de tal forma e fez-me mudar De tais maneiras diversas,

Que nunca me deixou em paz em lugar algum,

Até que, a despeito de minha disposição natural, Colocou-me no centro das atenções.

Deixando minha França natal,

Parti para a Alemanha Com o expresso propósito De poder viver

Em paz em algum canto desconhecido,

Como sempre desejei.[17]

Três importantes tendências da piedade e da personalidade de Calvino são evidentes nessa recordação reveladora. Em primeiro lugar, via sua conversão como o resultado da iniciativa divina: “Deus mudou meu coração”. Talvez fosse essa a verdadeira intenção por trás de sua descrição da mudança como “repentina” — não tanto uma ocorrência rápida como um relâmpago (embora possa ter sido assim, também), quanto uma sensação de ser completamente dominado pela graça de Deus. Calvino não tinha ilusões de que poderia ter conseguido uma relação adequada com Deus sem uma prévia “mudança” da parte de Deus. “Eu permanecia tão obstinadamente entregue às superstições do papado, que teria sido muito difícil arrancar-me de tão profundo lamaçal”, ele observou.[18] “Eu não fiz nada, a Palavra fez tudo.” A experiência de Calvino ecoava a de Lutero. Aqui, também, estão as raízes experimentais da tão discutida doutrina da predestinação. Como veremos, a visão de Calvino sobre a eleição só pode ser entendida no contexto de uma apropriação particular da salvação por meio de Jesus Cristo.

Um segundo tema no enfoque de Calvino à fé surge do comentário de que Deus sujeitou seu coração à docilidade. Essa palavra, *docilitas,* poderia também ser traduzida por *educabilidade.* Há um sentido em que Calvino aspirava a ser nada mais do que um discípulo fiel de Jesus Cristo, *discípulo* em seu significado etimológico (do latim *disco,* aprender) de aprendiz, alguém que é capaz de ser ensinado. Esse tema ressoa ao longo de seus escritos sobre a vida cristã. Para Calvino, a verdadeira piedade não

consistia num medo servil de um Deus todo-poderoso, mas sim “num sentimento sincero que ama a Deus como Pai, tanto quanto o reverencia como Senhor”. A evidência de tal piedade era precisamente uma disposição para tomar-se dócil, educável diante do verdadeiro Deus. “Quem

quer que tenha sido dotado dessa piedade não ousa modelar de sua própria imprudência qualquer deus para si mesmo. Antes, busca para si o conhecimento do Deus verdadeiro, e concebe-o apenas como ele se mostra e declara ser”.[19] Significativamente, essa definição deriva do *Catecismo* apresentado por Calvino em 1537, um documento destinado à instrução das crianças na fé. Mais tarde, em seu *Comentário de Atos* (18.22), ele disse que não pode haver nenhuma *pietas* sem uma instrução verdadeira, como o nome *discípulos* indica. “A religião verdadeira e a adoração a Deus”, ele dizia, “provêm da fé, de modo que ninguém serve devidamente a Deus senão aquele que foi educado em sua escola.”[20]

Ao longo de toda a descrição de sua conversão, Calvino declarou sua natureza tímida e retraída, o desejo de viver em reclusão para estudos, “em paz em algum canto desconhecido”. Não compreenderemos a pessoa de Calvino se não levarmos em conta essa reticência, essa relutância genuína em entrar na frente de batalha. Nesse sentido, ele diferia dos dois outros grandes reformadores que já examinamos. Lutero foi feito para o papel, um verdadeiro vulcão de personalidade explodindo em Worms: “Aqui permaneço!”. Zuínglio também foi uma pessoa de ação; afinal, ele morreu em batalha brandindo uma espada de dois gumes! Mas Calvino era diferente. Tímido a ponto de ser insociável, ele não se sairia bem numa conversa fiada numa festa moderna. Ele teve de ser puxado, esperneando

e gritando, por assim dizer, para as fileiras dos reformadores. Contudo, o mesmo Deus que submetera seu coração à educabilidade também firmou seus nervos para as importantíssimas tarefas que estavam diante dele.

A Vocação de Calvino

Em 1533, no Dia de Todos os Santos, exatamente 16 anos depois que Lutero colocou as famosas teses contra as indulgências na porta da igreja de Wittenberg, Nicolas Cop, amigo de Calvino e reitor da Universidade de Paris, fez um discurso numa assembléia que chocou os ouvintes. Mesmo não sendo o que chamaríamos de um sermão evangélico caloroso, tinha conteúdo evangélico suficiente para insultar os defensores da ortodoxia católica. No Dia de Todos os Santos, Cop não louvou aos santos; antes, proclamou a Cristo como o único mediador com Deus. Cop foi obrigado a fugir para continuar vivo.

Calvino também estava envolvido nesse fato. De acordo com uma antiga lenda, ele escapou de Paris no momento exato, com seus amigos baixando-o de uma janela, com lençóis, enquanto a polícia batia à porta — sombras da fuga apressada de Paulo de Damasco, num cesto![21] Os escritos de Calvino foram confiscados; daí em diante, ele tornou-se *persona non grata* em Paris. Por volta de um ano depois do discurso de Cop, alguns dos protestantes mais maduros de Paris decidiram fazer uma demonstração surpreendente e radical de sua fé. Um ataque ardoroso à missa e seus adornos — “o toque dos sinos, as unções, os cânticos, os cerimoniais, as velas, os incensos, os véus e tais espécies de bufonarias” — foi imprimido num cartaz afixado por toda a cidade. Um deles até apareceu, misteriosamente, na porta do quarto do Rei Francisco i. Na Alemanha, Lutero havia lançado a Reforma atacando as indulgências, um

aspecto central do sacramento da penitência no final da Idade Média. A reforma francesa começou com um ataque frontal aos “horríveis, enormes e intoleráveis abusos da missa papal”, como dizia o título dos cartazes.[22] Agora, as forças da perseguição estavam lançadas contra os evangélicos franceses. Calvino deixou o país apressado e encontrou refúgio na cidade reformada de Basiléia, o lar de Cop, que já se encontrava lá.

Erasmo também estava vivendo em Basiléia nessa época. Velho e doente, o maior dos humanistas havia retornado à sua cidade favorita para passar seus últimos dias na terra. Erasmo faleceu em Basiléia, em junho de 1536, três meses depois da publicação da primeira edição das *Institutos* de Calvino, na mesma cidade. Com Erasmo, morreram seus sonhos de paz e aprendizado universais, suas esperanças de que um reavivamento das letras poderia iniciar uma “era de ouro” da Reforma. Logo no ano seguinte, em 1537, a Inquisição espanhola proibiu a leitura das obras de Erasmo. Alguns anos depois, em 1542, os livros de João Calvino, dentre os quais suas *Institutos,* também foram declarados como fora dos limites para os bons cristãos, sendo cerimoniosamente queimados diante da Catedral de Notre Dame, em Paris. Erasmo e Calvino, em Basiléia, significavam a intersecção de duas eras. Calvino havia aprendido muito desse grande estudioso, principalmente a estudar as Escrituras. Calvino não deixou de ser humanista depois de transformar-se num reformador. Mas sua conversão e imersão nas fontes bíblicas e patrísticas conduziram-no por um caminho muito diferente daquele trilhado por Erasmo. O caminho de Calvino estava bem mais próximo, porém mesmo assim distinto, do velho adversário de Erasmo em Wittenberg.

Calvino não causou grande furor em Basiléia: “Fiquei ali escondido, por assim dizer, e pouquíssimas pessoas me conheciam”. Mas ele não estava desocupado. O

fruto de seu trabalho saiu das prensas do editor Thomas Platter em março de 1536. Chamava-se, para dar o título completo:

O Ensino Básico da Religião Cristã, compreendendo quase a soma total da piedade e do que é necessário conhecer sobre a doutrina da salvação. Um trabalho recém-publicado que muito merece ser lido por todos os que estudam a piedade. Um prefácio ao mais cristão rei da França, oferecendo a ele este livro como uma confissão de fé do autor, Jean Calvin de Noyon.[23]

“Um trabalho [...] que muito merece ser lido” *(lectu dignissimum opus)* era uma publicidade modesta de um livro destinado a tornar-se o principal documento da teologia protestante do século XVI. Diferentemente do primeiro livro de Calvino sobre Sêneca, as *Institutos* tornaram-se um *bestseller* quase da noite para o dia. A primeira edição, “apenas um pequeno livreto”, como Calvino certa vez a descreveu, era miúda o bastante para ser escondida dentro do casaco ou secretamente ocultada entre os pertences de alguém. Assim, vendedores ambulantes e mercadores evangélicos levaram-na por toda a Europa.

O que justifica o impressionante sucesso das *Institutos*? Podemos responder a essa pergunta em parte indicando duas funções distintas para as quais a obra serviu. Em primeiro lugar, era um poderoso tratado para aquele tempo. Como Calvino disse na epístola preliminar a Francisco I, originariamente, ele não pretendera dirigir

esse trabalho ao rei. A princípio, Calvino planejara que o livro fosse um tipo de cartilha de teologia básica para "os camponeses da França, muitos dos quais vi que tinham fome e sede de Cristo".[24] Contudo, a perseguição interveniente aos protestantes franceses movera Calvino a apresentar o caso dos companheiros cristãos ao rei, na esperança de que ele pudesse adotar uma atitude mais moderada. Calvino lamentava que "a pobre e pequena igreja tenha sido devastada por cruel carnificina ou banida para o exílio". Sua própria terra natal tornara-se "como um inferno" para ele, conforme expressou numa carta a um amigo, alguns anos depois. Ele tentou livrar os evangélicos franceses das acusações de sedição e cisma — não eram sectários inclinados a derrubar a ordem, mas cidadãos honestos que desejavam apenas restaurar a pureza do evangelho. O que mais estava em jogo era — essa a idéia fundamental de toda a teologia de Calvino — "Como a glória de Deus pode ser mantida a salvo na terra [...] como o reino de Cristo pode ser conservado em bom estado entre nós".[25] Ao longo de toda a carta, Calvino foi educado e respeitoso para com o rei. Mas a oração final está

repleta de todo o estrondo de Elias: se Francisco não emendasse seus caminhos, então no devido tempo o Senhor certamente apareceria, "avançando armado para libertar os pobres de sua aflição e também punir seus detratores".[26] Sem o saber, Calvino lançara a primeira saraivada na batalha de palavras que, no fim, levaria às sangrentas guerras religiosas na França.

O propósito básico das *Institutos,* porém, era catequético. Desde a época de sua conversão, Calvino fora pressionado a atuar como professor daqueles que estavam famintos pela

fé verdadeira. Ainda hoje se pode ver uma caverna perto da cidade de Poitiers onde se diz que Calvino havia ministrado aos necessitados de uma congregação (literalmente!) subterrânea. Ele sabia, de primeira mão, a necessidade urgente de um manual de instrução claramente escrito, que apresentasse os rudimentos de uma teologia bíblica e levasse os jovens cristãos a uma maior compreensão da fé. Era o tempo para tal livro. Outros reformadores haviam tentado fazer algo parecido, mas com sucesso limitado. Melanchthon publicou pela primeira vez *Lugares Comuns* em 1521; Zuínglio apresentou o *Comentário sobre a Religião Verdadeira e a Falsa* em 1525. Farei havia até mesmo escrito um *Sumário* de teologia evangélica em francês, publicado em 1534. Cada um desses trabalhos tinha seus pontos fortes, mas não conseguia suprir as necessidades que as *Institutos* satisfizeram.

Retornaremos à história das *Institutos* que cresceram, através de muitas revisões, daquele modesto "pequeno livreto" de 1536 a um enorme tomo e tesouro da dogmática protestante, na edição definitiva de 1559. Seis breves capítulos constituíam a primeira edição. O capítulo 1, "Sobre a Lei", era basicamente uma exposição dos dez mandamentos. O capítulo 2 tratava da fé e abrangia um comentário sobre o Credo dos Apóstolos. Nesse contexto, a doutrina da predestinação era apresentada, mas apenas numa forma superficial e não-polêmica. O capítulo 3, sobre a oração, continha a primeira exegese de Calvino sobre o pai-nosso. O capítulo 4 abordava os sacramentos, com o que ele queria dizer o batismo e a ceia do Senhor. O capítulo 5 era a refutação dos "cinco sacramentos falsos", enquanto o capítulo 6 concentrava-se em três temas: a liberdade cristã, a política da igreja e o

governo civil. A seqüência dos tópicos é a mesma usada por Lutero em seus catecismos, que Calvino pode ter copiado deliberadamente. Para o trecho sobre a oração, Calvino devia bastante à discussão de Martin Bucer acerca do pai-nosso, em *Comentário dos Evangelhos* (1530). No todo, porém, Calvino apresentou mais claramente e de maneira mais magistral do que qualquer um antes dele os elementos essenciais da teologia protestante.

Talvez modestamente demais, Calvino disse que, quando as *Institutos* foram publicadas em Basiléia, ninguém sabia que ele era o autor. A primeira edição, no entanto, esgotou-se em apenas um ano. O tímido e jovem erudito tornou-se cada

vez mais conhecido como um ativo proponente da Reforma. Por sua vez, isso levou ao que, depois da conversão, foi o evento central da vida de Calvino.

No verão de 1536, Calvino, com seu irmão Antoine e sua meia-irmã Marie, viajava de Paris para Estrasburgo, onde esperava estabelecer-se para seu antigo desejo de descanso e estudo. Entretanto, os exércitos de Francisco I e do Imperador Carlos v estavam envolvidos em manobras militares que exigiram que a pequena caravana de Calvino desviasse para o sul. Assim, chegaram à cidade de Genebra, situada nas fronteiras entre França, Savóia e Suíça. Calvino não teve boa impressão da cidade e planejou ficar apenas uma noite. Pouco antes, Guillaume Farei havia levado a cidade a abraçar a Reforma; numa assembléia pública, em 25 de maio do mesmo ano, os moradores de Genebra haviam votado unanimemente por "viver de agora em diante de acordo com a lei do evangelho e com a Palavra de Deus e abolir todos os abusos papais".[26]

Ainda assim, o verdadeiro trabalho de reforma mal havia começado.

Farei, tendo sido informado de que Calvino estava na cidade, irrompeu em seu quarto de hotel e implorou a ele que ficasse em Genebra e ajudasse a completar a recém-conquistada Reforma. Calvino ficou sinceramente chocado com a idéia e protestou dizendo não estar bem preparado para uma tarefa assim. Ele poderia edificar melhor a igreja estudando e escrevendo em paz. “O ponto mais alto de meus desejos”, ele escreveu mais tarde ao Cardeal Sadolet, “era aproveitar a tranqüilidade literária, com algo como um cargo livre e respeitável.”[27] Dêem-me apenas um canto isolado na biblioteca e deixem o resto do mundo prosseguir! Farei, entretanto, não se intimidou com a pobre desculpa daquele jovem. Com seus olhos flamejantes e sua temível barba ruiva, Farei trovejou a maldição de Deus sobre Calvino em palavras que ele nunca poderia esquecer:

A essa altura, Farei

(Ardendo com um zelo assombroso

Pela proclamação do evangelho)

Repentinamente uniu todos os seus esforços Para manter-me ali.

Depois de ouvir Que eu estava decidido

A prosseguir meus próprios estudos particulares —

Quando percebeu

Que não chegaria a lugar algum com súplicas —

Chegou a ponto de amaldiçoar-me:

Que agradaria a Deus Amaldiçoar meu lazer E a tranqüilidade para meus estudos Que eu estava buscando,

Se em tão grave emergência Eu me retirasse e me recusasse A prestar auxílio e socorro?

Essa palavra arrasou-me tanto,

Que desisti da viagem Que havia começado.[28]

A partir daquele momento, o destino de Calvino estava ligado ao de Genebra. Em suas primeiras cartas depois de seu chamado, ele se referia a si mesmo como "leitor das Sagradas Escrituras à igreja de Genebra". Mesmo tendo assumido diversas outras tarefas ao longo dos anos, sua vocação básica permaneceu a de pastor e de mestre. É importante ressaltar que Calvino nunca se sentiu à vontade em Genebra. Na primeira menção feita a ele nos registros do conselho da cidade, Calvino é referido como *"ille Gallus* —- aquele francês"! Ele tornou-se cidadão de Genebra em 1559, apenas cinco anos antes de sua morte. Até hoje, os suíços são famosos por seu esnobismo e provincianismo, principalmente os de Genebra.
Por exemplo, *L'Egliseprotestante nacionale* refere-se não ao corpo nacional da igreja da Suíça, a Igreja Reformada Suíça, mas sim à igreja do cantão de Genebra. A primeira estadia de Calvino em Genebra durou menos de dois anos. Ele realizou coisas importantes — seu primeiro catecismo e uma confissão de fé foram adotados — mas o conflito com o conselho sobre a disciplina adequada da igreja levou a uma crise. Em abril de 1538, Calvino e Farei foram expulsos da cidade. Após outra breve estada em Basiléia, Calvino foi persuadido a mudar-se para Estrasburgo, para onde havia

sido conduzido antes de ser abordado, por assim dizer, pelo inflamado Farei.

Calvino passou três anos em Estrasburgo, e sem dúvida aqueles dias foram os mais felizes de sua vida. Foram também, talvez, os anos mais decisivos para seu desenvolvimento como reformador e teólogo. Observemos cinco dimensões de sua vida durante esse período crucial.

Em primeiro lugar, Calvino era um pastor. Naquela época, Estrasburgo não pertencia à França, mas era uma cidade imperial livre do Sacro Império Romano. Contudo, estava suficientemente perto da França para atrair um considerável número de refugiados franceses, os quais procuravam asilo da perseguição em sua terra natal. Calvino foi chamado como pastor da *ecclesiola Gallicana,* a pequena congregação francesa, que se reunia na igreja de S. Nicolau. Ali, Calvino

celebrava o sacramento da ceia do Senhor e ocupava-se dos vários pormenores de seu ministério pastoral. Ele refletiu seriamente acerca do papel da adoração na igreja e traduziu vários salmos para a métrica francesa. Assim começou o canto congregacional dos salmos, o que se tornou parte integrante do culto reformado francês. Um refugiado que visitou a igreja de Calvino fez a seguinte descrição do culto:

Todos cantam, homens e mulheres, e é um belo espetáculo. Cada um tem um livro de cânticos nas mãos. [...] Olhando para esse pequeno grupo de exilados, chorei, não de tristeza, mas de alegria, por ouvi-los todos cantando tão sinceramente, enquanto cantavam agradecendo a Deus por tê-los levado a um lugar onde seu nome é glorificado.[29]

Calvino deve ter tido em mente cenas como essa quando declarou, posteriormente, que “nós sabemos por experiência que o canto tem grande poder e vigor para mover e inflamar os corações dos homens, a fim de invocar e louvar a Deus com zelo mais veemente e ardente”.[30]

Em segundo lugar, Calvino era um professor. John Sturm, também francês e erudito da Universidade de Paris, havia organizado uma escola em Estrasburgo para a qual Calvino foi indicado como “conferencista das Sagradas Escrituras”. Ali, Calvino dava palestras três vezes por semana, oferecendo cursos exegéticos acerca do evangelho de João e das epístolas paulinas. Ele também pregava quatro sermões por semana a sua congregação. O currículo da escola de Sturm, com sua forte ênfase na literatura clássica, tornou-se um modelo para a escola de Calvino, em Genebra. No início, pagavam a Calvino apenas um florim semanal por suas palestras. Ele complementava sua renda dando aulas particulares, recebendo pensionistas, advogando nas horas vagas e, o que mais deve tê-lo feito sofrer, vendendo algo de sua preciosa biblioteca. Ele se queixava do alto custo de vida em Estrasburgo: “Não consigo chamar de meu um único centavo. É impressionante como o dinheiro some em despesas adicionais”.[31]

Em terceiro lugar, Calvino era um escritor. Sua publicação mais importante foi uma edição totalmente revisada das *Institutos,* a qual surgiu em agosto de 1539. Era aproximadamente três vezes mais longa que a versão de 1536. Seu propósito expresso era “preparar e treinar estudantes de teologia para o estudo da Palavra divina, a fim de que possam ter fácil acesso a ela e manter-se nela

sem tropeçar".[32] Em 1541, publicou-se a primeira tradução francesa das *Institutos.* Foi

um marco no desenvolvimento da língua francesa, comparável em seu efeito à Bíblia de Lutero em alemão ou à Versão Autorizada em inglês. Também em 1539, Calvino publicou seu *Comentário sobre Romanos,* uma abordagem magistral do que para ele, não menos do que para Lutero, era o mais importante livro da Bíblia. Esse foi o primeiro dos comentários bíblicos de Calvino; no final, ele publicou comentários sobre a maioria dos livros do Antigo Testamento e acerca de cada livro do Novo Testamento, exceto Apocalipse e 2 e 3 João.[33]

Devemos mencionar três breves mas brilhantes trabalhos que Calvino escreveu durante esses anos. Um foi a resposta ao Cardeal Jacopo Sadoleto, um prelado católico de mente reformadora que escrevera à igreja de Genebra tentando ganhá-la de volta para Roma. A *Réplica a Sadoleto* de Calvino é um *tour deforce* literário, talvez a melhor apologia da fé reformada escrita no século xvi. Ele também publicou um livro de liturgia, *A Forma das Orações e Hinos Eclesiásticos,* que teria um efeito duradouro sobre a adoração reformada. O *Pequeno Tratado sobre a Santa Ceia* foi o primeiro esforço respeitado de Calvino por estabelecer uma posição intermediária entre os extremos luteranos e zuinglianos acerca da EucaristiàvSe Calvino tivesse falecido em 1541 na idade madura de 32 anos, ainda assim ele seria reverenciado hoje como um dos maiores teólogos e um dos mais hábeis escritores entre os reformadores.

Em quarto lugar, Calvino era um estadista da igreja. Bucer e Wolfgang Capito, reformadores de Estrasburgo, tentaram desesperadamente emendar o cismã~ênte os protestantes

da Alemanha e os da Suíça. Eles também participaram de uma série de conferências com o objetivo de voltar a unir protestantes e católicos. A unidade ainda parecia possível em 1540, já que o Concilio de Trento não havia sido convocado nem as selvagens guerras religiosas tinham mostrado suas baixas. Calvino esteve envolvido em muitas dessas discussões. Ele viajou para Frankfurt, Hagenau e Worms como um tipo de conselheiro das delegações protestantes em tais conferências interconfessionais. Numa delas, encontrou Philip Melanchthon, com quem iniciou uma amizade que duraria a vida inteira. A verdadeira importância desses encontros, para Calvino, foi a visão universal da igreja que lhe foi confirmada. Ele lamentava o caráter fragmentado da cristandade: “Entre os maiores males de nosso século deve ser contado o fato de que as igrejas encontram-se tão divididas entre si e de que mal há um relacionamento humano entre nós”.[34] Calvino não estava disposto a comprometer pontos essenciais em favor de uma paz

falsa, mas ele tentou chamar a igreja de volta à verdadeira base de sua unidade em Jesus Cristo.

Em quinto lugar, em Estrasburgo Calvino tornou-se um marido. Sem dúvida Calvino era um bom partido na cidade. Bucer, o casamenteiro entre os reformadores, tentou várias vezes conseguir uma noiva adequada para o jovem pastor. Uma das pretendentes não falava nada de francês. Visto que Calvino não sabia alemão, concluiu-se que haveria um problema de comunicação. Numa carta a Farei, Calvino descreveu o que ele realmente desejava numa esposa:

Eu não sou do tipo selvagem de amante que, ao ver pela primeira vez uma bela figura, aceita todos os defeitos de sua amada. Eis a única beleza que me seduz, se ela é casta,

nem muito atraente nem muito desdenhosa, se é econômica, se é paciente, se há esperanças de que venha a interessar-se por minha saúde.[35]

Como observou uma de minhas alunas, com esse tipo de receita, foi uma surpresa ele ter encontrado uma esposa! De fato, ele desposou uma de suas próprias paroauianas. Idelette de Bure, a viúva de um anabatista francês convertida à fé reformada pelo próprio Calvino. Ela foi descrita por Farei, que realizou o casamento, como uma mulher "íntegra e honesta" e "até bonita".[36]

Gostaríamos de saber mais acerca da vida familiar no lar de Calvino; contudo, mais uma vez, muito disso está oculto por trás do véu da reticência. Podemos supor que o relacionamento entre Calvino e Idelette não foi um ardoroso caso de amor como o de Abelardo e Heloísa, nem mesmo talvez uma satisfação jovial como o de Lutero e Katie. Mas também não foi o acordo estóico e sem relações sexuais muitas vezes retratado pelos detratores de Calvino. Idelette deu a Calvino apenas um filho, um menino de nome Jacques, que nasceu prematuramente e morreu quando ainda bebê. Obtemos um vislumbre da dor de Calvino numa carta que escreveu a sen amigo Pierre Virei: "Certamente, na morte de nosso filho amado o Senhor afligiu-nos com uma profunda e dolorosa ferida. Mas ele é nosso Pai: ele sabe o que é melhor para seus filhos".[37] Quando a própria Idelette faleceu, em 1549, Calvino novamente escreveu para Viret: "Você conhece a ternura, ou melhor, a doçura de minha alma. [...] A razão de minha tristeza não é comum. Fui privado de minha excelente companhia na vida, a qual, se alguma desventura tivesse ocorrido, teria sido minha companheira voluntária não só

no exílio é na aflição, mas até na morte".[38] Calvino viveu por mais 15 anos após a

morte de Idelette; contudo, não devemos imaginar que mesmo então sua vida ficou livre dos tumultos e aborrecimentos da vida doméstica diária. Idelette deixou duas crianças de seu primeiro casamento, a quem Calvino continuou a propiciar um cuidado solícito, conforme prometera à esposa em seu leito de morte. Além disso, Antonie, irmão de Calvino, e sua família — ele tinha oito filhos de duas esposas, sendo que da primeira ele se divorciou por causa de seu adultério com um servo — juntamente com vários outros amigos e parentes, partilhavam da modesta moradia do reformador no número onze da Rue des Chanoines, em Genebra. Na maior parte de sua vida, a casa de Calvino esteve cheia de crianças pequenas. Como um dos biógrafos sabiamente observou, "sem dúvida as mulheres protegiam ele e as crianças uns dos outros". Ainda assim, é sensato perceber que as *Institutos* e os comentários de Calvino e seus muitos tratados e sermões não foram "escritos numa torre de marfim, mas contra um contexto tumultuado".[39]

Quando o povo de Genebra implorou a Calvino que voltasse à igreja deles, onde as coisas tinham ido de mal a pior, ele contestou. Calvino preferia a feliz situação em Estrasburgo ao perigoso "abismo e redemoinho" que ele havia deixado três anos antes, "aquela cruz na qual eu tinha de morrer mil vezes a cada dia".[40] Mas não foi precisamente isso o que Jesus prometera a seus seguidores — uma cruz? O consenso entre os amigos de Calvino era de que ele deveria retornar. Desta vez, Bucer levantou o tema do julgamento divino: se você se recusar a retomar seu ministério, estará agindo como Jonas, que tentou fugir de Deus![41]

Totalmente persuadido a voltar, Calvino reentrou em Genebra em 13 de setembro de 1541. O restante de sua carreira como reformador foi simbolizado pelos dois atos oficiais que ele realizou ao retornar. Um foi apresentar ao conselho da cidade um plano detalhado para a ordem e o governo da igreja. Estas *Ordenanças Eclesiásticas* exigiam o estabelecimento dos quatro ofícios de pastor, doutor (professor), ancião e diácono, que correspondiam a doutrina, educação, disciplina e serviço social.[42] O conselho aprovou o plano de Calvino, mas ele passou o resto de sua carreira tentando, nunca com sucesso absoluto, assegurar sua execução.

O outro ato de Calvino também foi de importância decisiva. No primeiro domingo após seu retorno, ele subiu ao púlpito da Catedral de São Pedro. A grande catedral gótica estava abarrotada de genebreses curiosos, que esperavam ouvir um Calvino exultante açoitando seus oponentes, os quais o haviam tirado da cidade, e lançando um inflamado sermão do tipo “eu-os-avisei” à assembléia

inteira. Numa carta a Farei, Calvino contou o que fez: “Depois de um prefácio, continuei com a exposição de onde havia parado — com o que mostrei que havia interrompido meu ofício de pregador durante algum tempo, e não que tinha desistido dele inteiramente” ,[43] Nada poderia ter sido menos impressivo ou mais eficaz. Calvino simplesmente começou de onde tinha parado três anos antes, no mesmo capítulo e versículo do livro da Bíblia (não sabemos qual era, nem isso importa) que estava pregando. Dessa forma, Calvino demonstrou que ele pretendia que sua vida e sua teologia não fossem um recurso de sua própria criação, mas um testemunho responsável da Palavra de Deus.

1

‘Traduzido em Thomas Torrance, *The School of Faith* (Nova Iorque: Harper and Bros., 1959), pp. 5-6. Outra tradução é dada em *Calvin: Theological Treatises,* ed. J. K. S. Reid (Londres, SCM Press, 1954), pp. 88-139.

2

Karl Barth, *Revolutionary Theology in the Making,* trad, por James D. Smart (Richmond: John Knox Press, 1964), p. 101.

3

Charles Dickens, *A Tale of Two Cities* (Nova Iorque: Merill and Baker, 1962), p. 1.

4

CO, 6, col. 250. Para esta citação, sigo a tradução de B. A. Gerrish, “John Calvin on Luther”, *in: Interpreters of Luther,* Jaroslav Pelikan, ed. (Filadélfia: Fortress Press, 1968), p. 79.

5

Citado em Richard Stauffer, *The Humanity of John Calvin,* trad, por George A. Shriver (Nashville: Abingdon Press, 1971), p. 20. Quanto à natureza espúria das alegações de Bolsec, veja Frank Pfeilschifter, *Das Calvinbild bei Bolsec* (Augsburg: F D L Verlag, 1983), pp. 123-177.

6

John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1954), p. 178.

7

Esse argumento foi impingido por Suzanne Selinger em seu perspicaz estudo, *Calvin Against Himself* (Hamden, Conn.: Archon Books, 1984), pp. 85-88. Ela vai longe demais, porém, ao derivar desse evento traumático o suposto

preconceito de Calvino contra a sexualidade e sua pretensa frieza em relação à esposa.

8

[i]*Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia,* eds. Ford L. Battles e André M. Hugo (Leiden: E. J. Brill, 1969), pp. 12-13.

9

John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms,* trad, por James Anderson (Edimburgo: Calvin Translation Society, 1845), I, p. xlii.

10

CO 13, cols. 525-526; CNTC, 8, p. 331.

11

Calvin's Tract and Treatises, trad, por Henry Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), I, p. lx.

12

EE 1, pp. 87-88 (n.° 64); CWE 1, p. 138.

13

[n]*Tracts and Treatises,* I, p. 40.

14

Battles and Hugo, p. 4.

15

Tracts and Treatises, I, p. 62; OS 1, pp. 484-485.

16

'6*Tracts and Treatises,* I, p. 62; OS 1, p. 485.

17

Essa é uma tradução estrófica feita por Ford L. Battles, impressa na introdução de sua tradução da *Instituição da Religião Cristã* de 1536 — *Institution of the Christian Religion* (Atlanta: John Knox Press, 1975), pp. xxiii-xxiv. A tradução de Battles foi reimpressa por Eerdmans (1986) como *Institutes of the Christian Religion: 1536 Edition.* As citações subseqüentes serão dessa última impressão.

18

CO 31, col. 22: "Ad primo quidem, quum superstitionibus papatus, magis pertinaciter addictus essem, quam ut facile esset e tam profundo luto me extrahi, animum mèum, qui pro aetate nimis obduruerat súbita conversione and docilitatem subegit". Em seu comentário sobre *De Clementia,* de Sêneca, Calvino observou que *"súbita* significa não apenas 'súbito', mas também'não-premeditado'". *Cf.* Battles e Hugo, *Commentary on De Clementia,* pp. 56s.

19

OS l,p. 379: "Or la vraye piete [...] consiste plustot en unpur et vray zele qui ayme Dieu tout ainsi comme Pere et le revere tout ainsi comme Seigneur. [...] Et tous ceulx qui ont ce zele ilz nentreprenent point de forger ung tel Dieu quilz veullent selon leur temerite, mais ilz cherchent la cognoissance du vray Dieu de luy mesmes et ne le concoivent point aultre que tel quil se manifeste et declare a eulx". *Cf. Instruction in Faith,* trad, por Paul T. Fuhrmann (Filadélfia: Westminster Press, 1949), p. 19.

20

CO 32, col. 249; CNTC 7, p. 142. Veja Ford L. Battles, *The Piety of John Calvin* (Grand Rapids: Baker Book House, 1978), pp. 13-26.

21

Emanuel Stickelberger, em *Calvin: A Life,* trad, por David Gelzer (Richmond: John Knox Press, 1954), p. 22, dá crédito a esse relato.

22

0 texto dos cartazes de 1534 foi traduzido por Ford L. Battles, aparecendo como “Apêndice I” em sua edição das *Institutas* de 1536, pp. 339-342.

23

OS 1, p. 1. A tradução é a de T. H. L. Parker, *John Calvin: A Biography* (Londres: Dent and Sons, 1975), p. 34.

24

2a,Institutas de 1536, p. 1; OS 1, p. 21.

25

Institutas de 1536, p. 3; OS 1, p. 23.

26

Citado de William Monter, *Calvin’s Geneva* (Nova Iorque: John Wiley and Sons, 1967), p.

56.

27

2tCalvin: Theological Treatises, p. 225: “nempe ut otio literário cum honesta aliqua ingenuaque condidone fruerer”. OS 1, p. 461.

28

Battles, p. 33; CO 31, col. 26.

29

Parker, p. 69.

30

Esse trecho é do prefácio ao Saltério de Calvino de 1542. *Cf.* McNeill, *History and Character,* p. 148.

31

Parker, p. 69.

32

**Ibid*., p. 72; OS 1, pp. 25-256.

33

A mais recente edição crítica do *Comentário sobre Romanos* foi publicada por T. H. L. Parker, *Iohannes Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos* (Leiden: E. J. Brill, 1981). Veja também T. H. L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries* (Londres: SCM Press, 1971) e *Calvin's Old Testament Commentaries* (Edimburgo: T. and T. Clark, 1986).

34

Calvino para o Arcebispo Cranmer: CO 14, col. 313. *Cf.* Jean Cadier, "Calvin and the Union of the Churches", *in: John Calvin: A Collection of Essays,* ed. G. E. Duffield (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), pp. 118-130.

35

Jules Bonnet, ed., *Letters of John Calvin* (Nova Iorque: Burt Franklin, 1972; edição original, 1858), I, p. 141.

36

A. L. Herminjard, ed., *Correspondence des Réformateurs dans les pays de langue française* (Genebra e Paris: 1866-1897), VI, p. 285.

37

"*Ibid.,* VIE, p. 109.

38

CO 13, col. 230. Citado parcialmente em Stauffer, p. 45.

39

T. H. L. Parker, *Calvin: A Portrait* (Londres: SCM, 1954), p. 72.

40

Herminjard, VI, pp. 199, 325-326.

41

Assim Beza relatou em seu “Life of Calvin”. *Tracts and Treatises,* I, p. lxxv.

42

Karl Holl, *Johannes Calvin* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1909), p. 12: “Wenn Calvin die vier Aemter der Pastoren, Lehrer, Aeltesten, Diakonen aus dem Neuen Testament übernahm, so fand er in ihnen zugleich die Frunktionen der Kirche ausgedrückt, die er für konstitutiv hielt: Lehre, Zucht, Jugendunterricht und soziale Fürsorge”.

43

'“CO 3, p. xxxiii.

Calvino como Teólogo

Os Escritos de Calvino

Qualquer pessoa que deseje fazer um estudo completo da teologia de Calvino tem de consultar ao menos seis fontes distintas dentro de seu imenso *corpus* literário.

As *Institutas.* Freqüentemente se pensa em Calvino como um "homem de um só livro". É possível — e tentador — limitar a investigação da teologia de Calvino àquele volume que ele esperava que fosse "uma chave abrindo caminho para todos os filhos de Deus num entendimento bom e correto das Escrituras Sagradas".[1] Já mencionamos a origem e o rápido sucesso desse trabalho. Também já esboçamos os seis, capítulos da edição de 1536, que continha 520 páginas in-oita-vo, com formato de aproximadamente 18 x 10 cm. A edição de Estrasburgo, publicada em 1539, foi significativamente ampliada para 346 páginas, de 33 x 20 cm de tamanho, com margens largas para as notas dos leitores. Calvino continuou a ampliar, revisar e reorganizar as *Institutas* por toda sua vida. Ao todo, ele produziu oito edições do texto latino (1536, 1539, 1543, 1545, 1550, 1553, 1554, 1559) e cinco traduções para o francês (1541, 1545, 1551, 1553, 1560). Não foi até a edição definitiva de 1559 que Calvino ficou satisfeito com a estrutura de sua *magnum opus*: "Se, porém, não deplorava o labor então dispendido, contudo, jamais me satisfiz até que veio [ela] a ser arranjada nesta ordem que ora se propõe".[2] As *Institutas* de 1559 é uma obra imensa, aproximadamente igual em

tamanho ao Antigo Testamento mais os evangelhos sinóticos. Está organizada em quatro volumes, que em

geral seguem o padrão do Credo dos Apóstolos. Podemos ilustrar assim a forma final das *Institutas*:

Volume I:

O Conhecimento de Deus, o Criador

— o conhecimento duplo de Deus

— Escrituras

— Trindade

— Criação

Volume li:

— providência

O Conhecimento de Deus, o Redentor

— a queda, a pecaminosidade humana

— a Lei

— o Antigo e o Novo Testamento

Volume ill:

— Cristo, o Mediador: sua Pessoa (Profeta, Sacerdote, Rei) e obra (expiação)

O Modo pelo qual Recebemos a Graça de Cristo, Seus Benefícios e Efeitos

— fé e regeneração

— arrependimento

— vida cristã

— justificação

— predestinação

Volume IV:

— a ressurreição final

Os Meios Externos pelos quais Deus Convida-nos à Sociedade de Cristo

— igreja

— sacramentos

— governo civil

Comentários. Cometemos um erro se consideramos as *Institutas* uma teologia sistemática no sentido moderno desse termo. A obra pretendia servir como guia para o estudo da Bíblia, mostrar ao leitor "o que ele deveria buscar em especial nas Escrituras e a que fim deveria relacionar seu conteúdo". Como complemento às *Institutas,* Calvino reportava os leitores a seus comentários bíblicos. Com base nesses comentários, Joseph Scalinger. o prande.erndito clássico, proclamou Calvino#^ como "a maior inteligência que o mundo já conheceu desde os apóstolos". Da mesma forma, Jacobus Arminius, que modificou diversos princípios da teologia de Calvino, recomendava os comentários junto à Bíblia, pois Calvino "é incomparável

na interpretação das Escrituras”.[3] Recorrendo a seu excelente conhecimento de grego e hebraico e a seu treinamento profundo na filosofia humanista, Calvino produziu comentários sobre todo o Novo Testamento, exceto 2 e 3 João e Apocalipse, sobre o Pentateuco, Josué, Salmos e Isaías. Os comentários de Calvino e seus sermões-conferências sobre o Antigo Testamento preenchem 45 volumes na tradução inglesa do século xix, publicada pela Sociedade de Tradução Calvinista. Todo o trabalho exegético de Calvino é marcado por um lado pela brevidade e, por outro, pela modéstia. Seu objetivo era penetrar na mente do autor tão concisa e claramente quanto possível, evitando demonstrações profusas de erudição e digressões a assuntos secundários. Ele também não hesitava em dizer que não entendia algumas passagens da Bíblia. Por exemplo, a respeito da implicação de Atos 1 para a segunda vinda de Cristo, ele declarou: “É melhor deixar intocado o que eu não consigo explicar”, um reconhecimento franco de suas próprias limitações ante o mistério das Escrituras.[4] “

Sermões. Calvino foi um pregador mestre numa época em que o púlpito era o principal meio de comunicação para uma cultura inteira. “Quando o evangelho é pregado em nome de Deus”, dizia Calvino, “é como se Deus em pessoa falasse.”[5] Seguindo o padrão que Zuínglio instituíra em Zurique, Calvino em geral pregava continuamente através dos livros da Bíblia. Seu método era pregar sobre o Novo Testamento aos domingos e sobre o Antigo Testamento nos dias úteis. Ele não seguia um manuscrito, mas, tendo imergido a si mesmo no texto do dia, caminhava diretamente de seu quarto de estudos ao púlpito da Catedral de São Pedro. Calvino pregava duas vezes aos domingos e uma vez por dia em semanas alternadas. Seus

sermões eram anotados à mão por diversos fiéis franceses refugiados. Alguns sermões foram publicados durante a vida de Calvino, mas outros permanecem na forma manuscrita até hoje; só agora estão sendo editados criticamente e publicados.[6]

Folhetos e tratados. Certa vez, usando as palavras de Agostinho, Calvino disse

a respeito de si mesmo: “Eu do número daqueles me professo ser que, em aprendendo, escrevem, e aprendem, em escrevendo”.[7] Durante sua vida, Calvino escreveu mais do que a maioria das pessoas é capaz de ler. Além das *Institutos,* dos comentários e dos sermões, ele escreveu numerosos folhetos e tratados que lançaram uma luz considerável sobre o desenvolvimento de suas idéias. Alguns desses escritos eram dirigidos contra oponentes teológicos, como os reformadores radicais (*Psychopannychia*, 1534; *Contra os Libertinos,* 1545), os católicos romanos *(Um Inventário de Relíquias,* 1543; *Antídoto para o Concilio de Trento,* 1547) e os luteranos (Westphal, Heshusius). Outros são abordagens mais gerais sobre temas reformados, como *A Necessidade da Reforma da Igreja* (1544), *Pequeno Tratado sobre a Ceia do Senhor* (1541) e o *Tratado sobre a Predestinação Eterna de Deus* (1552).

Cartas. Calvino foi um correspondente prolífico. Uma edição altamente seletiva de suas cartas, compiladas por Jules Bonnet, preenche quatro longos volumes. As cartas de Calvino revelam-no como teólogo contextual tão atento às correntes políticas e sociais de sua época quanto a assuntos religiosos específicos. A abrangência de sua correspondência é incrível. Escreveu para seus colegas reformadores (Farei, Viret, Melanchthon, Bullinger), a reis

e príncipes (Eduardo vi e Lady Jane Grey, da Inglaterra, Sigismundo Augusto, da Polônia, Duquesa Renée de Ferrara, Almirante de Coligny, da França), a igrejas perseguidas e a protestantes presos, a pastores, vendedores ambulantes de livros religiosos e mártires à espera da sentença. O alcance internacional da teologia de Calvino e a extensão de sua influência pessoal podem ser captados apenas observando suas cartas.

Escritos litúrgicos e catequéticos. Acima de tudo, talvez, Calvino era um pastor. Já o vimos versificando salmos em francês para sua igreja em Estrasburgo, tarefa que estendeu a Genebra quando retornou. Ele estava extremamente consciente de que a única forma de recuperar a vida moral e religiosa do povo era instruindo-o na "escola da fé". Não mediu esforços para elaborar uma confissão de fé e um catecismo adequados para complementar a obra *A Forma das Orações* (1542).

Em nossa abordagem dos temas-chave na teologia de Calvino, faremos uso desses seis gêneros de literatura. A maior parte de nossa atenção, entretanto, será dirigida às *Institutos* e aos comentários bíblicos.

A Perspectiva de Calvino

"Negócios com Deus". "A soma quase toda de nosso conhecimento, que, de fato, [como] verdadeiro e sólido conhecimento se deva julgar, consta de duas partes: do conhecimento de Deus e [do conhecimento] de nós [mesmos]." Assim Calvino abria o primeiro capítulo das *Institutos.* O fato de que ele escolheu falar do "conhecimento" de Deus, em vez de seu "ser" ou "essência", aponta para a centralidade da revelação no pensamento de Calvino. De fato, é impossível para os seres

humanos penetrar na essência de Deus, descobrir “o que Deus é” *{quid Deus sit)* em si e de si mesmo. Podemos apenas saber “de que tipo Deus é” (*qualis Deus sit),* e mesmo isso somente uma vez que Deus escolheu revelar-se primeiro.

Mas que vem antes, o conhecimento de Deus ou o de nós mesmos? Calvino reconheceu que não podemos discernir facilmente “qual, entretanto, precede ao outro, e ao outro origina”. Ambos são simultaneamente verdadeiros. Não há um conhecimento próprio de Deus que não envolva o autoconhecimento. Ainda assim, ninguém pode saber quem é realmente sem primeiro considerar a face de Deus. Não estamos lidando com dois níveis de conhecimento. Não é como se alguém pudesse obter um conhecimento completo de si, com um grau de doutorado em psicologia, talvez, e então se transferir para uma escola de teologia a fim de buscar o conhecimento de Deus. Em cada passo do caminho e em cada área da vida, se nos depara uma aparente contradição: o conhecimento de nós mesmos leva-nos a olhar para Deus, enquanto isso pressupõe que já o tenhamos contemplado.

Entretanto, quando Calvino falava do conhecimento duplo de Deus (*duplex cognitio dei),* ele não estava referindo-se à constante dualidade do encontro divino-humano. Antes, ele falava do conhecimento de Deus como Criador, manifesto na criação do universo, e do conhecimento de Deus como Redentor, visto apenas na face de Cristo.[8]

Todo ser humano é essencialmente uma criatura religiosa. Ninguém está isento de fazer “negócios com Deus” (*negotium cum Deo).* Intimamente, dentro de cada pessoa, Deus fixou uma percepção dele. Calvino chamava essa percepção de “a semente da religião”, “o sentido da

divindade", "o remorso". De acordo com Calvino, independentemente de quanto alguém possa afastar-se de Deus, mesmo a ponto de negar a própria existência de Deus, permanece, "todavia, essa semente que, de modo nenhum, se pode de todo erradicar" (*Inst.*, I, IV, 4).

Calvino acreditava que Deus não apenas colocara uma percepção inata de si mesmo dentro de todas as pessoas, mas também se revelara nas maravilhas da

criação externa. Ele via Deus como um Trabalhador (*Opifex)* que havia exposto "evidências inumeráveis" e "inconfundíveis marcas de Sua glória" na execução inteira do universo (*Inst.,* **I,** v, 1). De fato, o universo era "um tipo de espelho no qual podemos contemplar a Deus, que de outra forma é invisível". Ou, mudando a metáfora, era um "teatro deslumbrante" no qual a glória de Deus brilhava *(Inst.,* I, v, 8).

O conhecimento de Deus revelado na natureza exigia uma inevitável resposta humana. Não havia algo como um conhecimento objetivo e desinteressado de Deus. O conhecimento de Deus determinava existência humana; assim, nenhuma reação neutra era possível. A "semente da religião" iria forçosamente produzir uma resposta dentre duas: piedade ou idolatria. Cal vino definiu a piedade como aquela "reverência associada com o amor de Deus que o conhecimento de Seus benefícios [nos] faculta" *(Inst.,* I, n, 1). A idolatria era a substituição do único Deus verdadeiro por divindades em forma de criaturas.

Tudo isso é um comentário do famoso dito de Agostinho no princípio de suas *Confissões:* "Oh, Deus, Tu nos fizeste para Ti mesmo, e nossos corações não descansam até encontrar repouso em Ti". Ainda assim, para Calvino, o objetivo final

da piedade *não* era a salvação do indivíduo. Pois a mente piedosa “compreende não menos à glória pertencer-Lhe que nEle resida a punição aos ímpios e iníquos, quanto aos justos a mercê da vida eterna” *(Inst.*, I, n, 2). Num trecho surpreendente, Calvino asseverou que “mesmo se não houvesse inferno” a pessoa verdadeiramente piedosa estremeceria só de pensar em ofender a glória de Deus.

Perdidos no labirinto. Com base no que dissemos até agora, poder-se-ia concluir que Calvino expunha uma teologia puramente natural. Por um lado, ele aceitava que a ordem da natureza teria levado a uma compreensão correta de Deus — “se Adão se houvesse conservado íntegro” *(Inst.*, I, II, 1). Se a queda nunca tivesse ocorrido, teria sido possível mover-se dos vestígios da presença de Deus no íntimo e no mundo para uma relação apropriada com o Criador. Devido ao pecado, porém, essa foi uma possibilidade irrealizável. “Resulta, destarte, que no mundo reta piedade nenhuma subsista” *(Inst.,* I, rv, 1). O conhecimento de Deus no domínio natural tinha apenas uma função negativa — tornar os humanos inescusáveis de sua idolatria.

Em vão, pois, nos resplendem na obra da criação do mundo tantas lâmpadas acesas para enaltecer a glória do Autor, as quais de todos os lados nos cercam de sua efulgência em moldes tais que, não obstante, de modo algum possam de si conduzir ao reto caminho [...] manifestação tal que [...] não ir ela além de que se façam [eles (os homens)] inexcusáveis [j/c] *(Inst.,* i, v, 14).

Uma das imagens favoritas de Calvino para a alienação humana em relação a Deus era o labirinto. Como estudante dos clássicos, Calvino teria conhecido a

lenda grega de Teseu, que entrou no labirinto de Cnossos, matou o Minotauro e encontrou a saída por meio de uma corda que Ariadne lhe dera. A humanidade estava completamente perdida num labirinto.

Daqui esse imenso atascadeiro de erros de que se encheu e cobriu o orbe todo. Ora, a cada um a mente dir-se-lhe-á um labirinto, de sorte que não é de admirar que nações, uma a uma, hajam sido arrastadas a múltiplas falsidades. E nem **[**ízc**]** apenas isto, senão que os seres humanos, quase que um a um, têm tido seus próprios deuses *(Inst*., i, v, 12).

De fato, a mente humana era uma verdadeira "fábrica de ídolos" que manufaturava um deus falso após outro. "Todos os labirintos de erro no mundo" vinham dessa fonte comum.[9] "O pobre homem, querendo ele mesmo ser alguém, começou incontinentemente a esquecer e compreender de maneira errada a fonte de seu bem; e, por um ato de ultrajante ingratidão, começou a exaltar a si mesmo, em orgulho, contra seu Criador e Autor de tudo o que é excelente nele."[10] Assim, posto que a imagem primitiva de Deus permanecia no humano, ela fora completamente estragada e desfigurada. Em sua condição decaída, "a razão natural nunca poderia guiar os homens a Cristo".[11]

Revelação adaptada. Todo conhecimento verdadeiro de Deus derivava de um fato: Deus, em sua grande misericórdia, dignara-se revelar a si mesmo. É importante reconhecer que, para Calvino, a revelação era o resultado de uma decisão livre de Deus. Ninguém compeliu Deus a revelar-se, assim como ele não foi levado a criar o universo. Mesmo se ele tivesse deixado a humanidade vagar sem rumo no labirinto do pecado, Deus teria permanecido justo. Ainda assim, a partir de sua bondade soberana, ele decidiu

cobrir “a enorme distância entre nós e sua glória celestial”, descendo até nós por meio da Palavra.[12]

Para descrever o processo da revelação, Calvino usou a palavra *adaptação* (i*attemperatio*).[13] “Deus não pode ser compreendido por nós”, disse Calvino, “a não ser à medida que se ajusta a nosso padrão”.[14] Além disso, Deus “adapta-se à nossa capacidade ao comunicar-se conosco”.[15] Provavelmente, Calvino tomou

o princípio da adaptação da tradição da retórica clássica, que ele estudara como humanista. O objetivo preciso da retórica era ajustar, adaptar, conciliar ou encaixar certa linguagem de maneira que fosse apropriada para os ouvintes pretendidos. Isso também foi o que Deus fez ao tornar a Si mesmo conhecido.

A revelação adaptada de Deus continha dois movimentos. O primeiro movimento no processo de revelação era a decisão livre de Deus de não manter sua Palavra “calada em seu peito”, mas sim lançá-la adiante. Na ordem criada, a Palavra manifestou a si mesma nas *opera Dei* que serviram de “testemunhas e mensageiras da glória de Deus”. Numa passagem que poderia ter vindo de Francisco de Assis, Calvino exultou nessa “revelação natural”: “Pois os pequenos pássaros que cantam, cantam de Deus; os animais clamam por ele; os elementos o temem, as montanhas o ecoam, as fontes e as águas correntes lançam seus olhares para ele e a relva e as flores sorriem perante ele”.[16] Entretanto, como já vimos, por causa da pecaminosidade humana, o efeito salvífico das obras de Deus na natureza foi nulo: elas podiam apenas deixar as pessoas sem desculpa ante o tribunal de julgamento. Mesmo assim, Deus desejou “tornar-se próximo e familiar a

nós", comunicar sua vontade a nós. Para cumprir isso, a Palavra, adaptando-se à nossa pecaminosidade humana, tornou-se corpo na encarnação, "enletrada" nas Escrituras Sagradas e visível e audivelmente mostrada no ministério dos sacramentos e na pregação. Somente por esses *oracula Dei* conseguimos chegar ao conhecimento adequado do Deus Redentor.

Podemos aprender um pouco do método teológico de Calvino quando vemos como ele relatou o princípio da adaptação à sua doutrina das Escrituras. Calvino usou duas imagens para descrever a Bíblia, a primeira para mostrar como a Bíblia foi entregue e a segunda para ilustrar sua função na vida cristã.

Pois quem, mesmo que de bem parco entendimento, não percebe que Deus assim conosco fala como que a balbuciar, como as amas costumam [fazer] com as crianças? Por isso, formas de expressão que tais não exprimem, de maneira clara e precisa, tanto quê [ii'c] Deus seja, quanto Lhe acomodam o conhecimento àpaucidade da compreensão nossa *(Inst*., I, xil, 1).

Aqui, Deus foi comparado a uma babá envolvida em balbucios com crianças! A Bíblia também era uma espécie de balbucio divino. Quando vemos "Deus balbuciando conosco num estilo inculto e vulgar", não devemos ficar ofendidos, mas sim agradecidos, visto que é apenas por tal concessão que podemos conhecê-lo de verdade.[17]

Calvino também comparou a Bíblia a um par de lentes:

Exatamente como [se dá com] pessoas idosas, ou enfermas dos olhos, e quantos quer que sofram de visão embaçada, se puseres diante deles até mui vistoso volume, ainda que

reconheçam ser algo escrito, mal poderão, contudo, ajuntar duas palavras; ajudadas, porém, pela interposição de lentes, começarão a ler de forma distinta. Assim a Escritura, coletando-nos na mente conhecimento de Deus de outra sorte confuso, dissipada a escuridão, mostra-nos em diáfana clareza o Deus verdadeiro *(.Inst*i, vi, 1).

A Bíblia foi comparada a lentes divinas para os espiritualmente míopes. Essas duas diferentes imagens da Bíblia, balbucios e óculos inspirados, apontam para dois importantes aspectos do enfoque de Calvino à tarefa especial da teologia. Podemos expressá-los sob o aspecto de um aviso positivo e negativo. De forma positiva, a teologia verdadeira é uma reflexão reverente sobre a revelação de Deus na Bíblia, que é absolutamente bastante *(i.e*., normativa, para a crença e a conduta). De forma negativa, a teologia não deve vaguear em "vãs especulações", mas se fixar estritamente nas coisas que podemos saber com legitimidade, isto é, aos dados da revelação nas Escrituras. Exploremos ainda mais cada um desses princípios.

O primeiro princípio expõe-nos a doutrina das Sagradas Escrituras defendida por Calvino, cujos elementos essenciais podemos resumir numa frase: a Bíblia é a Palavra de Deus inspirada e revelada em linguagem humana e confirmada ao cristão pelo testemunho interior do Espírito Santo. Cada elemento dessa definição requer um melhor desenvolvimento. 1) *A Bíblia é a Palavra inspirada de Deus.* Calvino não gastou muito tempo tentando explicar precisamente como as Escrituras foram inspiradas. Entretanto, ele afirmou claramente a origem divina da Bíblia, como em seu *Comentário* sobre 2 Timóteo 3.16:

Todos os que desejam beneficiar-se das Escrituras devem primeiro aceitar isso como princípio determinado, ou seja, que a lei e os profetas não são ensinamentos transmitidos pelo prazer dos homens ou produzidos pelas mentes humanas como sua \ fonte, mas são ditados pelo Espírito Santo. [...] Devemos às Escrituras a mesma reverência que devemos a Deus, já que sua fonte está nele e não há nada de origem humana misturado a elas.[18]

Calvino acreditava que a Bíblia era a "escola do Espírito Santo". Seus escritores foram instrumentos, órgãos, amanuenses do Espírito Santo.[19] Se a Bíblia era um tipo de "balbucio", como Calvino havia dito, então Deus é o Balbuciador. Era fácil

perceber que as Escrituras, "que em tão ampla escala superam a todos os dotes e graças da humana indústria, respiram um quê divino" *(Inst*., I, vm, 1).

2) *A Bíblia é a Palavra de Deus revelada em linguagem humana.* Para usar as palavras exatas de Calvino, é a Palavra de Deus que "nos há defluído da propríssima [ííc] boca de Deus, mediante o ministério de homens" *{Inst*., i, vil, 5). Sendo um humanista bem treinado, Calvino reconhecia os diversos estilos literários encontrados na Bíblia. O Espírito Santo, ele concluiu, às vezes usa na Bíblia tanto a "eloqüência" quanto "um estilo não burilado, nem pomposo" *{Inst.,* I, vm, 2). Isso tudo faz parte do que G. C. Berkouwer chamou de "a forma-serva das Escrituras Sagradas".[20] Calvino explicou que "Deus adapta-se a nosso modo comum de falar por causa de nossa ignorância e, às vezes, por assim dizer, até gagueja".[21] Ainda assim, no "ensino rude e humilde do evangelho", os cristãos descobrem exatamente as palavras da própria vida.

Calvino lidava com o texto de forma ao mesmo tempo reverente e crítica. Ele duvidava tanto da autoria paulina de Hebreus quanto da autoria de 2 Pedro por parte de Pedro, a última por razões estilísticas, mesmo considerando ambos os textos canônicos. Na harmonia dos evangelhos sinóticos expressa por Calvino, ele geralmente tentava conciliar discrepâncias aparentes, tais como o número de mulheres no túmulo vazio, mas nunca perdeu de vista a humanidade e as personalidades distintas dos escritores evangélicos. Ele lidava abertamente com as diferentes seqüências de tempo dadas para a purificação do templo:

Mateus e Lucas declaram que, logo que Cristo entrou na cidade e no templo, ele expulsou os que vendiam e compravam; Marcos satisfaz-se em dizer, então, que Jesus presenciou a cena e coloca a expulsão real no dia seguinte. Eu os concilio dizendo que, quando ele percebeu não haver falado da purificação do templo, colocou-a mais tarde, fora de lugar.[22]

Calvino retratou Marcos como autor genuinamente humano, compondo uma narrativa, selecionando o material, recordando uma "omissão" e depois inserindo-a em seu texto, "fora de lugar". Com certeza, Marcos foi extraordinariamente inspirado pelo Espírito Santo ao longo desse processo, mas não como um tipo de computador programado ou máquina de escrever automática.

Outro exemplo da exegese de Calvino também demonstra seu respeito pelo caráter humano das Escrituras. Em seu comentário de Atos 7.14, ele abordou a contradição entre Estêvão e Moisés sobre o número exato de israelitas que

acompanharam Jacó ao Egito. Estêvão disse que foram 75, mas Gênesis 46.27 traz apenas 70. Depois de examinar

várias soluções possíveis, Calvino concluiu que o erro provavelmente surgiu com o engano de um copista ao ler o texto da Septuaginta. Teria sido um erro fácil de ser cometido, já que, conforme Calvino ressaltou, os números em grego muitas vezes são indicados por letras. "Mas", Calvino continua, "esse não é um assunto tão importante para que Lucas confundisse os gentios sobre isso, quando eles estavam acostumados ao texto grego". O propósito da história é mostrar o poder de Deus em formar um grande povo a partir de um grupo tão pequeno. "É mais adequado que ponderemos sobre esse milagre que o Espírito nos confia do que ficar perturbados e ansiosos sobre uma única letra, pela qual o número se altera". Pouco depois, no mesmo contexto, Calvino assinalou ser "óbvio que um erro foi cometido" ao trocar o nome de Jacó pelo de Abraão (At 7.16). "Portanto, esse versículo deve ser corrigido de acordo!"[23] Calvino mostrou uma liberdade impressionante em lidar com o texto das Escrituras, precisamente porque tinha confiança implícita tanto na autoridade delas como um oráculo inspirado por Deus quanto na capacidade que tinham de cumprir seu propósito — "manifestar a Cristo" (*Inst.*, I, IX, 3).

3) *A Bíblia é confirmada ao cristão pelo testemunho interior do Espírito Santo.* Como sabemos que a Bíblia é a Palavra de Deus? Para Calvino, não havia nenhuma plataforma epistemológica independente sobre a qual os cristãos pudessem postar-se e decidir objetivamente a favor ou contra a Bíblia. Como alguém poderia saber que a Bíblia era a Palavra de Deus? Tal segurança só poderia existir se o mesmo Espírito Santo que inspirou os profetas e apóstolos estivesse presente para iluminar a mente da pessoa e confirmar dentro dela a verdade que fora revelada. Calvino dizia que, enquanto alguns exigiam

“provas racionais” de que Moisés e os profetas eram inspirados,

respondo, não obstante, que o testemunho do Espírito é superior a toda razão. Ora, assim como só Deus é idônea testemunha de Si [Mesmo] em Sua Palavra, também assim a Palavra não logrará fé nos corações humanos antes que seja [neles] selada pelo testemunho interior do Espírito. Portanto, é necessário que penetre em nosso coração o mesmo Espírito Que falou pela boca dos Profetas, para que [nos] persuada de que [eles] hão proclamado fielmente [o] que [lhes] fora divinamente ordenado *(Inst*., i, vil, 4).

A capacidade de “reconhecer” a Bíblia como Palavra de Deus, então, não era aptidão adquirida com estudo acadêmico, nem percepção obtida por pressuposições dogmáticas; antes, era o livre dom do próprio Deus. Para o cristão, iluminado pelo Espírito Santo, havia correlação direta entre os momentos de inspiração e de saber. Calvino deu pouco tempo para as várias provas da autenticidade da Bíblia se demonstrarem. Ele declarou francamente que procedem “insipientemente, porém, [aqueles] que desejam que se prove aos infiéis que a Escritura é a Palavra de Deus, pois que, a não ser pela fé, [isso] se não pode conhecer” (.*Inst*I, vm, 13). Obviamente, Calvino conhecia muitos indícios da credibilidade da Bíblia: sua enorme antigüidade, os milagres, as profecias, o testemunho da igreja e dos mártires. Nenhum deles era sem valor para o cristão, mas eram, no máximo, apenas “auxílios secundários para nossa fraqueza”, comparados com “aquele testemunho principal e mais elevado”.

Calvino manteve a unidade da Palavra e do Espírito contra dois erros opostos. Por um lado, os católicos subestimavam o papel do saber, subordinando as Escrituras à igreja. Eles

recorriam às palavra de Pedro, “nenhuma profecia das Escrituras provém de uma elucidação particular”, para proibir qualquer manuseio individual da Bíblia e para “arrogar-se a seus concílios a autoridade imbatível de interpretação das Escrituras”. Calvino argumentava que a palavra “particular”, nesse contexto, não significava “individual”, mas “humanamente elaborada”:

Que o mundo inteiro concorde unanimemente, e que todas as mentes dos homens sejam de uma única opinião, e ainda assim o resultado seria particular e deles próprios, porque aqui o sujeito está sendo contrastado com a revelação divina, uma vez que os fiéis são iluminados pelo Espírito Santo e reconhecem apenas aquilo que Deus deseja em sua Palavra.[24]

Calvino, como Lutero, afirmava que as Escrituras eram o ventre de onde a igreja nascia, e não vice-versa.[25] Papas, concílios, mesmo os pais da igreja que Calvino freqüentemente citava, todos eles podiam estar, e muitas vezes estavam, em erro. Mediante o testemunho interior do Espírito Santo, as Escrituras autenticavam a si

mesmas e revelavam sua interpretação adequada ao cristão diligente.

Por outro lado, alguns dos contemporâneos de Calvino, “fanáticos”, como ele os chamava, estavam tão fascinados pelo Espírito que viam pouca necessidade da Palavra escrita. Assim, “são separados por estes biltres [estes dois elementos] que o Profeta uniu por um vínculo inviolável” *(Inst.*, I, IX, 1). O Espírito Santo não desviava das Escrituras, mas era reconhecido em sua conformidade com elas. "... o Espírito Santo de tal modo Se junge à Sua verdade que expressou nas Escrituras, que manifesta e

patenteia Seu poder, então, afinal, onde se rende à Palavra a devida reverência e dignidade" *(Inst*., i, IX, 3). Toda a teologia de Calvino foi /' desenvolvida dentro desses limites: ã 'objetividade da revelação de Deus nas Escrituras Sagradas e o testemunho confirmador e iluminador do Espírito Santo no cristão.

Podemos agora retornar àquela metáfora favorita dos óculos para míopes. Essa imagem aponta para a função central das Escrituras: é para nossa edificação, a fim de capacitar-nos a ver o que de outra forma seria indiscernível. Calvino estava sempre criticando aqueles teólogos que brincavam com "vãs especulações". A teologia propriamente dita era uma teologia dentro dos limites da revelação apenas. Calvino examinou a pergunta do que Deus estava fazendo antes de criar o mundo. / Sém dúvida, respondia Calvino, com um brilho nos olhos, estava ocupado criando \o inferno para aqueles teólogos com mentes curiosas demais *(Inst.*, I, xiv, 1)! Aqueles que se "aplicassem de forma dócil" à Palavra de Deus não se perderiam em tais inquirições frívolas.

Um bom exemplo do caráter "oculístico" das Escrituras reflete-se na discussão de Calvino sobre uma descoberta astronômica. Ao comentar Gênesis 1.16, "o menor [luzeiro] para governar a noite", deparou-se a Calvino o fato de que a lua não era a segunda em tamanho, se comparada ao sol, entre os corpos celestes, já que os astrônomos haviam provado, por meio do recém-inventado telescópio, que Saturno é realmente maior que a lua. Calvino não negava as descobertas da astronomia, mas também não permitia que estas desviassem o propósito central das Escrituras:

Deve-se lembrar que Moisés não fala com perspicácia filosófica sobre mistérios ocultos, mas relata as coisas que são observadas em todos os lugares. [...] A desonestidade daqueles homens é suficientemente repreensível, ao censurarem Moisés por não falar com maior exatidão. Porque, como se tomou um teólogo, ele tinha mais respeito por nós do que pelas estrelas. [...] Se o astrônomo indaga a respeito da dimensão real das estrelas, ele vai descobrir que a lua é menor que Saturno. Deixemos os astrônomos com seu conhecimento mais elevado; mas, nesse ínterim, aqueles que percebem pela lua o esplendor da noite são condenados por seu uso de perversa ingratidão, a menos que reconheçam a beneficência de Deus.

Aquele que deseja aprender astronomia [...] deixe-o ir aonde quiser.[26]

Calvino entendia que a Bíblia não era um livro-fonte de ciência natural, destinado a harmonizar-se com as últimas descobertas científicas. De fato, como isso seria possível, se a "moderna" (latim: *modus,* agora mesmo) cosmovisão científica tem passado por múltiplas transformações desde Gênesis até o presente? Antes, o propósito das Escrituras consistia em revelar o que era proveitoso saber sobre Deus e sobre nós mesmos. Calvino dizia que o Senhor, ao dar-nos as Escrituras, "não pretendia satisfazer nossa curiosidade ou nosso desejo de ostentação, ou oferecer uma oportunidade para invenções místicas e conversas tolas; ele pretendia, na verdade, fazer-nos bem".[27] Assim, o relato de Gênesis acerca da criação da lua não sugere uma comparação relativa com o tamanho de Saturno; seu propósito é instilar gratidão, um dos ingredientes-chave da verdadeira piedade, naqueles que se expõem ao luar. A tarefa do teólogo, afirmava Calvino, "não

é deleitar os ouvidos, com argüir loquazmente, mas firmar as consciências, em ensinando o verdadeiro, o certo, o proveitoso” *(Inst*I, XIV, 4).

Conhecer a Deus era o propósito central do homem, justificando sua existência. Se um homem tivesse cem vidas, dizia Calvino, esse único objetivo seria suficiente para todas.[28] Enquanto estávamos perdidos no labirinto do pecado, Deus revelou-nos o conhecimento de si mesmo em sua Palavra. Tratada reverente, obediente e docilmente, a Bíblia torna-se nossos óculos para enxergar a realidade, nosso auxílio indispensável na adoração e no serviço de Deus.

O Deus que Age

O Deus Trim

Nem Lutero nem Zuínglio dedicaram muita atenção à doutrina da Trindade. Ambos aceitaram as formulações ortodoxas da unicidade e da trindade de Deus desenvolvidas pelos primeiros concílios, mas nenhum deles se sentiu compelido a aprimorar esse ensino. No início de sua carreira, Calvino também seguiu esse modelo. A primeira edição das *Institutos* continha apenas uma escassa afirmação sobre a Trindade; a própria palavra *(sacra trinitas)* é mencionada apenas duas vezes. Com base nessas declarações esparsas, Pierre Caroli acusou Calvino de arianismo. Calvino não teve dificuldades para desmentir a falsa acusação, mas, daí

em diante, ele se tornou um defensor inflexível da doutrina da Trindade. Essa postura foi reforçada por seus encontros particulares com antitrinitários genuínos, como Serveto, Gentile e Gribaldi. Gribaldi era um advogado paduano

que disseminou livremente suas dúvidas sobre a Trindade entre os refugiados de fala italiana em Genebra. Devido a uma instigação de Calvino, Gribaldi foi banido da cidade em 1557, por “minar e perverter o principal artigo de nossa fé”.[29] Quatro anos antes, Serveto, pelo mesmo crime, havia encontrado destino pior do que o exílio.

Calvino provou ser impecavelmente ortodoxo em suas próprias formulações da Trindade: "... quando professamos crer em um só e único Deus, pelo termo *Deus* entende-se uma essência única e simples, em que compreendemos três pessoas ou hipóstases...” *(Inst.*, i, **xm,** 20). Devemos perguntar se Calvino, ao adotar essa definição clássica de Deus, não viola seu próprio princípio de fazer teologia dentro dos limites da revelação, apenas. Calvino era muito sensível a essa questão e buscou encará-la de frente. Ele estava bem consciente de que palavras como *ousia, hypostases, persona* e mesmo *Trinitas* eram termos não-bíblicos. Certa vez ele disse: “Prouvera que, realmente, fossem sepultados, contanto que esta fé entre todos se patenteasse: que o Pai, e o Filho, e o Espírito, são um e único Deus, todavia, [assim que] nem o Filho é o Pai [como tal], ou o Espírito o Filho; ao contrário, que são distintos [entre si] por determinada propriedade” *(Inst*., i, **xm,** 5). Contudo, precisamente por alguns heréticos, como Ário, terem usado a linguagem bíblica para afirmar conceitos não-bíblicos de Deus, foi necessário para Calvino refutar os erros deles empregando palavras como *Trindade* e *Pessoas* para tornar “a verdade clara e lúcida” *(Inst.,* I, **xm,** 3).

Mesmo concordando nesse ponto, porém, Calvino advertia contra uma incursão especulativa no mistério da essência de Deus. “Deixemos então de boa vontade para Deus o conhecimento de si mesmo.” Era mera presunção para os

crentes “investigar a Deus em qualquer outra parte que em Sua Sagrada Palavra, ou a Seu respeito pensar qualquer cousa, a não ser que [lhe] vá à frente a Sua palavra, ou falar que não o tomado d[essa] mesma Palavra” *(Inst.*, i, **xm,** 21). Assim, Calvino recusava-se a deturpar as Escrituras a fim de sustentar a doutrina da Trindade. Os textos-prova muito usados para a Trindade, tais como a forma plural de Deus (*Elohim*), em Gênesis 1, a tríplice manifestação de louvor dos serafins, em Isaías 6.3, ou a afirmação de Jesus, “eu e o Pai somos um” (Jo 10.30), Calvino -considerava provas fracas e espúrias para uma doutrina tão importante.

Os que negavam a doutrina da Trindade certamente tocavam num nervo sensório de Calvino. Ele os chamou de “serpentes traiçoeiras”, “gagos”, “velhacos”, “certas pessoas frenéticas como Serveto e os seus”, que conspiravam

em “engodos” e “absurdos vis”. Por que a Trindade era questão tão importante para ele? Como vimos, Calvino não estava interessado nas minúcias metafísicas da teologia abstrata, nem estava ligado servilmente à terminologia tradicional. *A Trindade era crucial porque era um testemunho da divindade de Jesus Cristo e, assim, da certeza de salvação obtida por ele.* O propósito do trinitarianismo de Calvino, como o de Atanásio, era soteriológico. Ele queria salvaguardar a mensagem bíblica de que “Deus é manifesto na carne” contra interpretações falsas, como a de Serveto, que “mistura [ele] com as criaturas todas tanto o Filho de Deus quanto o Espírito” (*Inst.*, I, xm, 22). Assim, da primeira edição das *Institutos* em diante, Calvino estabeleceu a confissão da Trindade num contexto litúrgico, ou seja, na invocação do Deus Trino no batismo. O batismo no nome do Pai, do Filho e do

Espírito Santo testemunhava tanto a unidade como a trindade de Deus. As distinções dentro da divindade eram vistas nas características particularizadoras de cada "Pessoa": a misericórdia gratuita do Pai mediante o sacrifício de sua morte, o Espírito Santo purificando e regenerando, tornando-nos partícipes dos benefícios do Filho. Contudo, para que ninguém pense que os cristãos adoram três deuses, a própria unicidade do batismo apontava para a unidade essencial das três pessoas divinas.

Pois é um único batismo, que é santificado pelo nome trino. Que réplica os arianos ou sabelianos serão capazes de fazer a esse argumento? O batismo possui uma força tal para tomar-nos um; e, no batismo, o nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo é invocado. Será que eles negarão que é uma só Divindade o fundamento dessa unidade sagrada e mística? Temos de admitir necessariamente que a ordenança do batismo prova as três Pessoas numa única essência de Deus.[74]

Em suma: as distinções dentro da Trindade (Calvino preferia chamá-las de "subsistências") não deviam ser entendidas como divisões. Havia um único Deus que conhece a si mesmo e que se revelou como Pai, Filho e Espírito Santo. A Trindade era o fundamento da salvação, porque apenas quem era verdadeiramente Deus podia redimir os que estavam totalmente perdidos. Na liturgia do batismo e na doxologia, a fé na Trindade era confessada não para definir completamente o ser de Deus — pois quem poderia fazê-lo — mas apenas (como Agostinho já havia dito) não ficar em silêncio diante do mistério de sua presença.

A Criação

Tendo extraído das Escrituras a natureza trina de Deus, Calvino descreveu em seguida a atividade de Deus em relação ao mundo na criação e na providência.

Essas doutrinas classificam-se sob o título genérico de "conhecimento do Deus Criador", em contraste com o "conhecimento do Deus Redentor", que Calvino discutiu nos volumes de II a IV das *Institutas.* Calvino via o mundo criado como um "teatro deslumbrante" da glória de Deus, vivo com testemunhas múltiplas de seu poder e majestade. Os seres humanos, também, traziam dentro de si um "sentido da divindade" inerradicável, que os deixava sem desculpas para sua idolatria e rebelião. Por causa das conseqüências noéticas da Queda, esse conhecimento natural de Deus nunca poderia levar à salvação. "Apenas com a natureza como guia, nossas mentes não podem penetrar nele."[30] Contudo, uma vez que as pessoas fossem iluminadas pelo Espírito Santo, e com a ajuda dos "óculos" das Escrituras, a criação poderia gerar um conhecimento de Deus mais lúcido e espiritualmente edificante. Rigorosamente falando, esse conhecimento de Deus biblicamente instruído na criação não era uma "teologia natural", mas sim uma "teologia da natureza".

Mesmo tendo distinguido o conhecimento do Deus Criador daquele do Deus Redentor, Calvino não tinha dúvidas de que o Deus Trino único era o Sujeito de ambas as ações. Comentando Efésios 3.9, ele afirmou: "Por Cristo como Deus, o Pai criou todas as coisas. Não é de surpreender, então, que pelo mesmo Mediador todos os gentios sejam agora restaurados ao todo".[31] Além disso, o propósito para o intensificado conhecimento de Deus revelado na natureza era fortalecer a fé dos cristãos: "Destarte, quis [Ele] se fizesse patente a história da Criação, apoiada

à qual da Igreja a fé não buscasse a outro Deus, senão [Aquele] Que foi por Moisés proposto [como] o opífice e fundador do universo" *(Inst.*, I, XIV, 1).

Calvino opunha-se vigorosamente à idéia de que, na criação, Deus estava meramente modelando uma massa material já existente. Para a mente de Calvino, essa idéia, tão antiga quanto Platão e Aristóteles e tão usual quanto a filosofia do processo, era uma negação descarada da aseidade (latim: *a se,* por si mesmo) e do senhorio de Deus. Deus criou o mundo *ex nihilo,* a partir do nada. Para Calvino, não menos do que para Zuínglio, essa afirmação era a marca referencial da fé bíblica. A palavra hebraica *bara,* ele ressaltou, significa "criar", trazer à existência o que não existia, em vez de formar ou moldar algo já feito.[32] Os maniqueus chegaram a ponto de atribuir a criação a duas deidades igualmente poderosas, sendo uma um deus benevolente que criou o bem, e a outra um espírito sinistro que produziu o mal. Esse modo de ver não apenas tirava de Deus sua onipotência, mas também (e isso era mais danoso na opinião de Calvino) o privava de sua glória.

Mesmo Deus de nada carecendo, ainda assim a meta principal que teve ao criar o homem foi que seu nome pudesse ser glorificado nele. [...] Os ímpios são criados para o dia de sua perdição: pois isso não acontece a não ser que Deus deseje revelar sua glória por meio deles; até como ele disse noutro lugar, que ele elevou Faraó a fim de que seu nome pudesse ser manifesto entre os povos. E, não fosse assim, o que aconteceria a tantas evidências nas Escrituras que nos falam que o alvo soberano de nossa salvação é a glória de Deus**?**[78]

O mundo foi criado para a glória de Deus, mas não sem consideração pelo benefício da humanidade. Por que, por

exemplo, Deus levou seis dias para criar o mundo? Ele poderia ter feito tudo num instante, mas adaptou seu poder às aptidões humanas, distribuindo “Sua obra em seis dias [...] para que molesto nos não fosse o sermos ocupados em sua consideração pelo curso todo da vida” (*Inst.,* I, XIV, 2). Exatamente pela mesma razão, Deus criou os anjos — não por causa de si mesmo, mas por nós, “para consolo de nossa fraqueza, para que de modo algum careçamos de algo que valha, seja para elevar-nos o ânimo a boa esperança, seja para firmá-lo em segurança” *(Inst.,* i, xrv, 11). De fato, toda a criação foi designada para realçar a vida humana:

Agora, quando [,antes de criá-lo,] a usos humanos dispôs os movimentos do sol e dos astros, encheu de seres vivos a terra, as águas, o ar, produziu fartura de todos os frutos que fornecessem alimentos, assumindo o cuidado de um chefe de família provido e zeloso, mostrou [Deus] Sua mirífica bondade para conosco” *(Inst*., I, xiv,

2).

Diferentemente de alguns teólogos, como Tomás de Aquino, Calvino não tentava provar a existência de Deus argumentado a partir dos efeitos da criação até uma Causa Primeira, o Criador. Para sua mente, tal prova, mesmo que possível, era redundante, visto que todas as pessoas tinham dentro de si uma percepção intuitiva de Deus. Mas a criação realmente tinha enorme significado para os cristãos. Eles não deviam explorar a natureza para seus próprios fins egoístas, nem estudá-la para meramente satisfazer sua curiosidade caprichosa. Antes, os cristãos deviam contemplar a bondade de Deus em suas criaturas de tal forma que seus próprios corações se emocionassem. Calvino dizia: “... atentamos para [o fato de] haver Deus destinado todas [as cousas] para o bem e salvação nossa, ao mesmo tempo Lhe sentimos o poder e a

graça em nós próprios e nos benefícios tão grandes que tem conferido para conosco, donde nos estimulemos à confiança, à invocação, ao louvor, ao amor para com Ele" *(Inst.,* I, xiv, 22).

O seguinte "hino à criação", adaptado das *Institutas, é* um belo exemplo da [33] [34]

resposta apropriada à criação que Calvino prescrevia para o cristão:

Deus dispôs todas as coisas para nosso bem E *nossa salvação; em nossos próprios* Seres sentimos seu poder e graça,

Seus grandes, inúmeros benefícios,

Graciosamente dados a nós.

Que mais podemos fazer, senão nos mover A nele crer, o invocar, louvar e amar?

Pois toda a obra de Deus é feita para o homem. Mesmo nos seis dias ele mostra um cuidado de Pai Por seus filhos ainda nem nascidos.

Fora, ingratidão, esquecimento



Dele! Fora com o medo covarde de que ele

Falte quando precisarmos! Pois ele

Já providenciou para que nada

Falte para nosso próprio bem-estar. *j*

Sempre que invocarmos a Deus, Criador Do céu e da terra, devemos estar cientes De que tudo o que ele nos dá está em suas mãos Para dar; cada desejo e esperança que temos Depositemos nele somente.

Tudo o que quisermos, devemos Pedir-lhe e, agradecidos, receber Cada benefício que vem a nós. Esforcemo-nos, então, para amá-lo e servi-lo De todo o coração.[35]

A Providência

Mais que qualquer outro reformador do século XVI, Calvino estava intensamente cônscio do caráter precário e totalmente incerto da vida humana. Se Lutero preocupava-se com a ansiedade da culpa e Zuínglio foi levado a uma compreensão mais profunda do evangelho por ter roçado a morte, então Calvino era perseguido pelo espectro do curso aparentemente fortuito e sem sentido da existência.
Da mesma forma que Lutero continuou a debater-se com o diabo depois de sua ruptura evangélica, assim também Calvino reconheceu o conflito e a luta perpétuos na

busca por sentido do cristão: "...enquanto ensinamos que deve a fé ser certa e segura, não imaginamos alguma certeza que de nenhuma dúvida [jamais] seja tangida, nem uma segurança que de nenhuma inquietude seja acatada... " *(Inst*., ill, II, 17).

As fontes de ansiedade estavam presentes em toda situação humana concebível. Numa passagem surpreendente, que antecipa o sentido de "abandono" tão evidente na literatura existencialista moderna, Calvino descreveu a fragilidade da condição humana:

Incontáveis são os males que cercam a vida humana, [males] que outras tantas mortes ameaçam. Para que não saiamos fora [de nós mesmos]: como seja o corpo receptáculo de mil enfermidades [e] dentro [de si], na verdade, contenha inclusas e fomente as causas das doenças, o homem não pode [a si] próprio mover sem que leve consigo muitas formas de sua [própria] destruição e, de certo modo, a vida arraste entrelaçada com a morte.

Que outra [cousa], pois, hajas de dizer, quando nem se esfria, nem sua, sem perigo? Agora, para onde quer que te voltes, [as cousas] todas que a teu derredor estão não somente não se mostram dignas de confiança, mas até se afiguram abertamente ameaçadoras e parecem intentar morte pronta. Embarca em um navio: um passo distas da morte. Monta um cavalo: no tropeçar de uma pata a tua vida periclita. Anda pelas ruas de uma cidade: quantas são as telhas nos telhados, a tantos perigos estás expostos. Se um instrumento cortante está em tua mão ou de um amigo, manifesto é o detrimento. A quantos animais ferozes vês, armados estão-te à destruição. Ou que te procures encerrar em bem cercado jardim, onde nada senão amenidade se mostre, aí não raro se esconderá uma serpente. [Tua] casa, a incêndio constantemente sujeita, ameaça-te pobreza durante o dia, durante a noite até mesmo sufocação. A [tua] terra de plantio, como esteja exposta ao granizo, à geada, à seca e a outros flagelos, esterilidade te anuncia e, dela [a resultar,] a fome. Deixo de referir envenenamentos, emboscadas, assaltos, a violência manifesta, dos quais parte nos assedia em casa, parte nos acompanha ao largo.

Em meio a estas dificuldades, não se deve o homem, porventura, sentir assaz miserável, como quem na vida [apenas] semivivo, sustenha debilmente o sôfrego

e lânguido alento, não menos que se tivesse uma espada perpetuamente a impender-lhe sobre o pescoço? *(Inst.,* i, xvn, 10)

Fingir que estamos isentos de tais perigos, imaginar que podemos neutralizar seu impacto mantendo grandes apólices de seguro, por exemplo, ou adorando no sacrário moderno de um *spa* é negar nossa humanidade ou, como Calvino dizia, "sobrepor nossa finitude" **.[80]** A doutrina da providência sustentada por Calvino não refletia o otimismo piedoso de: "Deus está em seu céu, tudo está bem com o mundo". Ela surgiu de uma avaliação totalmente realista das vicissitudes da vida

e da ansiedade que elas produzem.

Calvino distinguia sua visão da providência de dois equívocos populares, o do fatalismo, por um lado, e o do (que se tornou conhecido mais tarde como) deísmo, por outro. A doutrina estóica do destino pressupunha que todos os eventos eram governados pela inevitabilidade da natureza, que continha dentro de si mesma uma série intimamente relacionada de causa e efeito. Calvino foi acusado de ensinar precisamente essa doutrina. Ele negou a acusação, mostrando que, na visão cristã, "o chefe e governante de todas as coisas" não era uma forca ou corrente impessoal de inevitabilidade, mas, sim, o Criador pessoal do universo, "Que, por Sua sabedoria, decretou desde a extrema eternidade [o] que haveria de fazer e, agora, por Seu poder, executa [o] que decretou" *(Inst.*, I, xvi, **8**).

Calvino gastou mais energia refutando o outro erro, ou seja, a idéia de que Deus, tendo criado o universo no princípio, deixara-o então continuar seu curso mais ou

menos sozinho. Tal concepção imaginava Deus ociosamente observando do céu o que acontece na terra, distante e afastado das atividades diárias da vida cotidiana. Alguns dos que concordavam com essa maneira de ver afirmavam que Deus previu o que aconteceria, mas não interveio nos desdobramentos concretos dos eventos em si. Contra esse conceito de "mera previsão", Calvino declarava que a providência "às mãos, não menos que aos olhos, diz[-Lhe ela] respeito" *(Inst.*, I, xvi, 4). Deus ocupava-se tanto da administração de todos os acontecimentos, que procedem de seu plano estabelecido, que "nada acontece por acaso". Um pouco melhor, mas ainda deficiente, era a crença de que certos eventos aconteciam pela permissão de Deus, mas não eram sustentados por sua ação direta. Mas essa concepção também limitava a onipotência de Deus, invocando uma deidade que repousa ociosamente numa torre de vigia.[36] "Mera permissão" não era melhor do que "mera previsão". Ambas negavam a Deus o que as Escrituras continuamente lhe atribuíam — um compromisso vigilante, eficaz, ativo, incessante, com o governo do mundo que ele havia criado.

A providência, então, estava inseparavelmente ligada à criação, sendo em si mesma um tipo de continuação do processo criativo *(creatio continuata):* "... que a presença do poder divino nos esplenda não menos no contínuo estado do mundo que em sua origem primeira" *(Inst.*, I, xvi, 1). Não apenas os grandes eventos da história, mas até as mais minúsculas ocorrências dentro da natureza estavam sujeitas à direção de Deus. "... é certo que não cai uma gota de chuva [sequer], a não ser pela explícita determinação de Deus" *(Inst.,* I, xvi, 5). Trovões e relâmpagos também obedeciam à sua voz. A ênfase na

atividade direta e imediata de Deus no mundo levou Calvino a rejeitar a teoria traducianista da origem da

alma. De acordo com essa concepção, que era afirmada por Lutero, a alma é transmitida de geração em geração por meio do processo da procriação humana.

/Calvino, por outro lado, acreditava que, cada vez que uma criança nascia, Deus criava uma nova alma

ex nihilo. Isso significava que Deus devia estar muito ocupado, porque todos os dias, a cada minuto, ele criava milhares de almas.

Para Calvino, porém, a interação direta de Deus com o mundo não significa que ele não poderia usar também causas secundárias para efetuar sua vontade, De fato, elas desempenhavam um importante papel no desdobramento dos propósitos de Deus.

Portanto, o coração cristão, quando de absoluta certeza haja sido persuadido de que tudo ocorre pela dispensação de Deus, de que nada acontece por acaso, sempre a Ele volverá os olhos como à causa precípua das cousas, contudo, haverá de contemplar as causas inferiores em seu [devido] lugar *(Inst.*, i, xvn, **6**).

Deus não hesitava em usar até mesmo Satanás e suas hostes para alcançar seus objetivos divinos. A questão que surge é se Deus não se torna cúmplice das más obras deles. Para contornar essa dificuldade, Calvino distinguiu entre a vontade e o preceito de Deus. "... enquanto por instrumentalidade dos ímpios Deus leva a cabo [o] que

decretou em Seu juízo absconso, não são [eles] excusáveis **[sic],** como se Lhe estejam a obedecer ao preceito, que, deliberadamente, violam em sua [desregrada] cupidez" *(Inst*., i, xvm, 4). Ao comentar o "espinho na carne" de Paulo, que era infligido por "um mensageiro de Satanás", Calvino perguntava como Satanás, que era um assassino desde o princípio, pôde tornar-se assim um tipo de médico para o apóstolo, visto que por meio da enfermidade Paulo obteve muito mais força espiritual!

Minha resposta é que a única intenção de Satanás, de acordo com seu caráter e costumes, era matar e destruir, e o bem de que Paulo fala estava mergulhado em veneno mortal, de maneira que foi um ato especial de misericórdia Deus transformar num instrumento de cura o que por natureza era instrumento de morte**.**[82]

Em sua grande e ilimitada sabedoria, "sabe [Ele], bem e convenientemente, usar dos instrumentos maus para efetuar o bem" *(Inst*., i, xvn, 5). Claro, Deus não dava simplesmente rédeas livres ao diabo e suas coortes demoníacas, mas os refreava em sua fúria e louca raiva. Calvino descobriu que esse fato era de grande conforto para os cristãos sob coação do maldito:

Quando, porém, trazem à memória que o Diabo e toda a coorte dos ímpios são, de todos os lados, de tal maneira coibidos pela mão de Deus, como por um freio, que nem possam conceber qualquer malefício contra nós, nem [se] concebido, hajam de arquitetar planos, nem, se engendrem cabal planejamento, [consigam] mover um dedo para levá[-lo] a cabo, a não ser quanto Ele [o] haja permitido, aliás, a não ser quanto [o] haja [Ele] mandado... *(Inst*., i, xvil, ll**).**[37]

Em seu livro *My Lady of the Chimney Comer [Minha Dama da Esquina Chimney*], Alexander Irvine conta uma história que ilustra essa perspectiva distintivamente calvinista da providência. Uma família irlandesa esfomeada recebe uma boa refeição em decorrência de uma aposta feita durante um jogo de azar. Anna, a mãe piedosa, agradece a Deus o trazer-lhes alívio. Boyle, cuja atividade nefanda conseguiu-lhes o jantar, replica: "Anna, se alguém nos trouxe aqui nessa noite, foi o velho diabo do inferno". "Engano seu", Anna responde calmamente. "Quando Deus envia um homem a algum lugar, ele sempre chega lá, mesmo se tiver de ser levado pelo diabo**."**[38]

Uma objeção comum à doutrina da providência sustentada por Calvino é a acusação de que, se Deus decreta cada evento, não há nenhuma base para a responsabilidade humana. Por que os cristãos não deveriam colocar-se tranqüilamente no caminho de um carro veloz ou pular exuberantemente de um alto edifício, certos de que serão protegidos de qualquer mal pela providência divina? Calvino, entretanto, que não tolerava de bom grado os tolos, rejeitava essa linha de raciocínio, argüindo que os cristãos não estão dispensados de usar a prudência devida, já que a precaução humana em si é um dos meios pelos quais Deus preserva a vida. Assim, "se o Senhor nos confiou o proteger a nossa vida, que a cerquemos de cuidados; se oferece recursos, que os usemos; se nos previne dos perigos, [a eles] não nos arrojemos temerariamente; se fornece remédios, não [os] negligenciemos" (*Inst*., I, xvil, 4). A providência de Deus não opera de modo a negar ou tornar desnecessário o esforço humano. Mesmo quando Deus age por meio de uma pessoa má para atingir um propósito divino, não o faz "como se tal indivíduo fosse uma pedra ou um pedaço de

madeira, mas o usa como uma criatura racional, de acordo com a qualidade de sua natureza que ele lhe deu**”.**[39]

Ainda assim, continua a pergunta sobre a insistência de Calvino no governo divino de todos os eventos, no final (ou no começo, visto da perspetiva dos

decretos eternos), tornar Deus ou não o autor do pecado. Essa é uma objeção séria, e Calvino não a considerou superficialmente. O último capítulo do primeiro volume das *Institutas* tenta mostrar como Deus realiza seus julgamentos, enquanto, ao mesmo tempo, “ele permanece limpo de qualquer mancha”. Calvino afirmou primeiro que a “vontade de Deus” não é um termo universal, mas traz um sentido múltiplo. Lutero também havia falado da vontade revelada de Deus e de sua vontade oculta. A primeira, manifestou em sua Palavra, que inclui a lei com o mandamento “não matarás” A última é o plano secreto pelo qual Deus leva adiante seu propósito eterno e que inclui, por exemplo, a entrega de Jesus parásser crucificado. Ao mandar Cristo para a cruz, a Bíblia diz que Herodes e Eijàtòs estavam cumprindo o que Deus, em seu conselho, havia determinado anterimment© para ser feito (At 4.27, 28). Ao mesmo tempo, estavam também,-' ***ppítuídW*** a expressa vontade de Deus revelada em sua lei. Isso não significã^huçm^ja duas vontades contrárias em Deus, caso contrário sua unidade -seM roimpida. Não sabemos, na verdade não podemos, entender ***como*** Dei(s)de^^^tiellconteça o que ele também proíbe que seja feito. “... todavia, en^r^ffiJ^maVna só e indivisa [a verdade], a nós multíplice [nos] parece, já que. ein fazãó^áfTbtusidade de nossa mente, não apreendemos como, de maneira dive(r^q)ojresmo não queira e queira aconteça” (***Inst***., I, xvm, 3). "

/e para a incompreensibilidade das

Calvino apelava repetidamente panrq i ações de Deus: "... venha-nos à lembriinçajiiossa obtusidade e, ao mesmo tempo, consideremos que a luz em qurrffile] Habita não em vão se chama inacessível [1 Tm 6.16], por isso qu^eTrera^rodeada" ***(Inst***., I, xvm, 3). O problema do mal é assim tão grave precisaútehte porque não conseguimos entender ***como*** as tragédias da vida redun^mvnaVl^ia maior de Deus. Ao comentar sobre o cego de nascença, cuja-idò^èa roi uma oportunidade para a glória de Deus (Jo 9.1-4), Calvino advertiu^)ptra o julgar prematuramente as razões para tais condições: "Deus àSA^es***pÁ*** outro propósito que não punir os pecados dos homens quando lhós^vjkaáições. Conseqüentemente, quando as causas das aflições estão ocultas, nossaA^ibsidade deve ser refreada, para que nem injuriemos Deus nem sejamos imHçk>sos para com nossos irmãos".[86]

VEm face do sofrimento e da tragédia, a tentação é negar a capacidade que Deus tem de evitar o desastre e, assim, pressupor um Deus impotente ante a perversidade radical, ou, então, mais comumente, amaldiçoar Deus por não intervir. Um conhecido pastor tentou confortar um colega ministro, cuja jovem filha morrera de câncer, dizendo-lhe que "Deus terá muito o que explicar no céu". Ninguém que tenha passado por tal crise pode negar a verdade de tais sentimentos. Na verdade, a própria Bíblia, especialmente os salmos, está repleta deles: quanto tempo ainda, Senhor? Por que tua misericórdia se foi para sempre? Por que os

maus triunfam e os retos sofrem? Calvino não negava a legitimidade de expressar tais questões a partir das

agonias do sofrimento, mas ele também sabia que tal raiva contra Deus é como "vomitar contra o céu" *(Inst.,* I, **xvni, 3). É** tolice, dizia, tentar fazer com que Deus "preste contas a nós" *(Inst.*, **i, xvn, 1). A** piedade verdadeira perceberá que, por trás do sofrimento que experimentamos, que em si mesmo não é bom, mas mau, em sua justiça, sabedoria e amor Deus permanece o Pai que prometeu que nunca nos deixaria ou abandonaria. O erro básico dos que acusam Deus de cumplicidade no mal é sua crença fácil de que Deus e os humanos estão sujeitos aos mesmos padrões de julgamento. No entanto, há uma "diferença qualitativa infinita" entre os dois. Julgar os atos da providência de Deus por critérios de justiça e sabedoria aplicáveis somente a humanos é como comparar maçãs com laranjas; é como perguntar quantos centímetros há num grama. "Tanto importa quê [sic] seja próprio ao homem querer, quê [o seja] a Deus, e a que fim se prolata a vontade de cada um, de sorte que ou seja aprovada ou seja reprovada" *(Inst.*, **i, xvm, 3).** Finalmente, então, não há resposta para o problema do mal, ao menos nenhuma resposta que esteja à disposição da mente humana nesta vida. Calvino chamou o método de Deus governar o universo de "abismo" — um abismo que devemos reverentemente adorar, em vez de tentar curiosamente penetrá-lo *(Inst.*, I, **xvn,** 2). Com toda sua reputação de teólogo de lógica rigorosa, Calvino preferiu viver com o mistério e a incoerência de lógica a violar os limites da revelação ou imputar culpa ao Deus que as Escrituras retratam como infinitamente sábio, completamente amoroso e absolutamente justo.

Em seu tratado *Contra os Libertinos* (1545), Calvino distingui três aspectos da providência. O primeiro é a providência geral, ou universal, que é manifestada

na ordem da natureza. Por essa operação, Deus governa todas as criaturas de acordo com a qualidade e a inclinação que colocou nelas. O segundo nível de providência, a providência "especial" de Deus, diz respeito ao envolvimento de Deus com a comunidade humana, os atos de Deus pelos quais ajuda seus servos, pune os ímpios e testa ou castiga os fiéis. Nesse nível da providência, as boas dádivas de Deus são distribuídas sem discriminação entre todos os povos; ele envia a chuva e o sol sobre justos e injustos, indiferentemente. Deus distribui sua "graça comum", como os teólogos posteriores a chamariam, à raça humana inteira, sem exceção. Calvino observou com um humor deturpado que "as pessoas mais malignas comem e bebem [...] às vezes são ainda mais gordas do que os fiéis".[40]

Há também um terceiro nível de providência, entretanto, que pertence particularmente aos eleitos. É a forma da operação de Deus pela qual ele "governa seus fiéis, vivendo e reinando neles por seu Espírito Santo".[41] Calvino mencionou esse terceiro aspecto da providência no primeiro volume das *Institutas* — "uma vez que Deus para Si escolheu a Igreja por morada, não há dúvida de que evidencia, por singulares provas o paternal cuidado em governá-la" (I, xvn, **6**) — mas postergou qualquer discussão mais profimda disso até que tivesse abordado primeiro os grandes temas da redenção (volume li) e da regeneração (volume ill). Aqui fazemos uma observação sobre o que teremos de examinar mais de perto um pouco adiante: a doutrina da predestinação, que logicamente se encaixaria melhor na discussão da providência, foi colocada por Calvino no contexto da soteriologia, em relação a seu tratamento da obra do Espírito Santo na vida do crente (*Inst.*, m, XXI-XXIV).

Nossa discussão da doutrina da providência exposta por Calvino não seria completa sem observar suas implicações pastorais. Como pastor em Genebra, e em sua correspondência com milhares de cristãos, em situações amplamente diversas, Calvino era um experimentado "diretor de almas", ou, como diríamos, um conselheiro espiritual. Ele nunca tentou minimizar nem negar a realidade do sofrimento que o cristão enfrentava. A Madame de Budé, viúva recente e prestes a enfrentar o tumulto de ser desarraigada de sua família e enviada ao exílio, Calvino escreveu: "É verdade que não cessaremos de ser sujeitados a muitos problemas e aborrecimentos; mas peçamos a ele que, sendo fortalecidos por sua palavra, possamos ter meios para superá-los".[42] Quanto à Condessa de Seninghen, outra nobre francesa, Calvino comiserou-se de sua doença:

Fui informado [...] de que você está fraca e afligida por muitas doenças, das quais também tenho minha porção para me atormentar da mesma maneira. Mas, seja como for, temos um grande motivo de satisfação, pois em nossa debilidade somos apoiados pelo poder do Espírito de Deus, e, mais, se esse tabemáculo corruptível se desfizer, sabemos que logo seremos restaurados, de uma vez e para sempre.[43]

Como pastor, Calvino reconhecia a legitimidade das emoções humanas e não aconselhava uma indiferença estóica em face do sofrimento. Ele interpretou a cena de Jesus chorando em frente ao túmulo de Lázaro como um exemplo do sofrimento de Cristo conosco: "Quando o Filho de Deus vestiu nossa carne, também concordou voluntariamente em vestir as emoções humanas. [...] Nisso,

provou ser nosso irmão, para que pudéssemos saber que temos um Mediador que de boa

vontade perdoa e está pronto para socorrer as enfermidades que experimentou em si mesmo**”.**[44] Além disso, somos “companheiros do Filho de Deus”, que “desceu à nossa condição para encorajar-nos com seu exemplo**”.**[45] Assim, enquanto nada acontece ao cristão que não seja, de maneira final e incompreensível, dirigida pela providência divina, Deus não deixa seus filhos sofrerem sozinhos, mas compartilha com eles “os golpes e as flechadas do destino ultrajante”.

Calvino era freqüentemente chamado para aconselhar os protestantes que tinham sido aprisionados devido à sua fé e que muitas vezes enfrentavam o martírio iminente. A aplicação prática de sua doutrina da providência é mais bem percebida nessas cartas. Em 1553, ele dirigiu as seguintes palavras aos “prisioneiros de Lião”, que esperavam a execução na França.

Estejam então certos de que Deus, que se manifesta em tempos de necessidade e aperfeiçoa sua força em nossa fraqueza, não vos deixará desprovidos daquilo que poderosamente glorificará seu nome. [...] De fato, para a razão humana é estranho que os filhos de Deus sejam tão intensamente afligidos, enquanto os ímpios divertem-se em prazeres; porém, ainda mais, que os escravos de Satanás esmaguem-nos sob seus pés, como diríamos, e triunfem sobre nós. Contudo, temos meios de confortar-nos em todas as nossas misérias, buscando aquela solução feliz que está prometida para nós, que ele não apenas nos libertará mediante seus anjos, mas pessoalmente enxugará as lágrimas de nossos olhos. E, assim, temos todo o direito de desprezar o orgulho desses pobres homens cegos, que para

a própria ruína levantam seu ódio contra o céu; e, apesar de não estar neste momento em suas condições, nem por isso deixamos de lutar junto com vocês em oração, com ansiedade e suave compaixão, como companheiros, percebendo que agradou a nosso Pai celeste, em sua bondade infinita, unir-nos em um só corpo sob seu Filho, nossa cabeça. Pelo que eu lhe suplicarei que possa garantir a vocês essa graça, que, estando apoiados nele, de maneira alguma vacilem, mas sim cresçam em força; que ele os conserve sob sua proteção e lhes dê tal segurança disso que possam estar aptos a desprezar tudo o que é deste mundo. Meus irmãos os saúdam mui afetuosamente, e assim também muitos outros. — Seu irmão, João Calvino.[46]

Um dos prisioneiros escreveu em resposta a Calvino, mostrando como sua carta chegara à prisão e fora lida por "um dos irmãos que estavam numa cela abobadada acima de mim [...] porque eu não pude lê-la por mim mesmo, sendo incapaz de ver qualquer coisa em meu calabouço". Ele expressou sua gratidão pelo consolo de Calvino, "pois isso nos convida a chorar e orar".[47] Dessa forma, a doutrina

da providência, longe de inspirar a resignação passiva em face do mal, sustentava incontáveis homens e mulheres em momentos de crise, perigo e morte.

1

"Subject Matter of the Present Work", em *Calvin: Institutes of the Christian Religion,* John T. McNeill e Ford Lewis Battles, eds. (Filadélfia: Westminster Press, 1960), p. 3. Todas as outras citações das *Institutas* seguirão a tradução de McNeill-Battles, exceto quando registrado de outra forma. Esta passagem encontra-se no prefácio à edição francesa de 1560: Jean Calvin, *L'Institution Chretiene,* Jean Cadier, ed. (Genebra: Labor et Fides, 1955), p. xix.

2

“John Calvin to the Reader”, *Institutes,* p. 45; OS 3, p. 5.

3

Citado de A. M. Hunter, *The Teaching of Calvin* (Londres: James Clarke, 1950), p. 20.

4

CNTC 6, p. 36; CO 48, col. 14: “quod tamen explicare nequeo, praestat intactum relinquere”.

5

Terceiro sermão de Calvino sobre Jacó e Esaú. *Cf.* John H. Leith, “Calvin’s Doctrine of the Proclamation of the word and Its Significance for Today in the Light of Recent Research”, *Calvin Studies II: Presented at a Colloquium on Calvin Studies at Davidson College* (janeiro de 1984), p. 62, 31n.

6

Até agora, foram editados cinco volumes dos sermões de Calvino na série *Supplements Calviniana*; publicaram-se 872 sermões na edição *Corpus Reformatorum* dos escritos de Calvino (CO). Os próprios manuscritos dos sermões passaram por uma curiosa experiência. Quarenta e quatro volumes de sermões in-fólio foram guardados na *Bibliothèquepublique et universitaire* de Genebra. No ano de 1805, o bibliotecário vendeu todos esses livros, à exceção de um — por peso! — visto que não foram escritos com a caligrafia de Calvino e eram muito difíceis de decifrar. Felizmente, mais tarde o bibliotecário conseguiu recuperar 13 volumes do conjunto original, no qual havia sermões sobre Gênesis, Salmos, Isaías, Jeremias, Miquéias, Ezequiel, Mateus, Atos e 1 Coríntios.

7

“John Calvin to the Reader”, *Institutas,* p. 47; OS 3, p. 7; “Ego ex eorum numero me esse profiteor qui scribunt proficiendo, et scribendo proficiunt”.

8

Institutas, I, II, 1. E. A. Dowey declarou que essa construção fornece um modelo para o entendimento da teologia de Calvino por completo: “The Structure of Calvin’s Thought as Influenced by the Two-fold Knowledge of God”, *Calvinus Ecclesiae Genevensis Custos,* ed. Wilhelm Neuser (Frankfurt: Peter Lang, 1984), pp. 135-148.

9

^*Calvin: Commentaries,* ed. Joseph Haroutunian (Londres: SCM Press, 1958), p. 131.

10

M Ibid., p. 58.

11

Ibid„ p. 132.

12

í6 lbid., p. 131.

13

A melhor abordagem desse tema em Calvino é Ford L. Battles, “God Was Accommodating Himself to Human Capacity”, *in: Interpretation* 31 (1977), pp. 19-38. Veja também E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1952), pp. 3-18.

14

Comm. Ez 9.3, 4: CO 40, col. 196.

15

Comm. 1 Co 2.7: CO 49, col. 337; CNTC 9, pp. 53-54.

16

Commentaries, p. 60.

17

Ibid., p. 90; CNTC 4, pp. 70-71.

18

CNTC 10, p. 330; CO 52, col. 383: “Hoc prius et membrum: eandem scripturae reverentiam deberi quam Deo deferimus, quia ab eo solo manavit, nec quidquam humani habet admistum”.

19

Institutas, IV, VIII, 9; OS 5, p. 141: “Illi fuerunt certi etauthentici Spiritus sancti amanuenses: et ideo eorum scripta pro Dei oraculis habenda sunt”.

20

MG. C. Berkouwer, *Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 195-212.

21

CNTC 5, p. 226; CO 47, col. 458: “Scimus enim ut se ad communem loquendi modum accommodet Deus ruditatis nostrae causa, imo interdum quodammodo balbutiat”.

22

“CNTC 3, pp. 2-3.

23

CNTC 6, pp. 181-182. Existe vasta e em geral não-edificante produção literária sobre a doutrina das Escrituras conforme apresentada por Calvino. Duas recentes contribuições são: Jack Rogers e Donald McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible* (São Francisco: Harper and Row, 1979), pp. 89-119; John Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), pp. 56-67. Woodbridge aponta diversos pontos fracos no livro de Rogers e McKim, mas ele é culpado da mesma defesa em especial que considera tão ofensiva em seus oponentes. Dois estudos mais antigos dignos de nota são: Brian A. Gerrish, “Biblical Authority and the Continental Reformation”, *in: Scottish Journal of Theology* 10 (1957), pp. 337-360; John T. McNeill, “The Significance of the Word of God for Calvin”, *in: Church History* 28 (1959), pp. 131-146. Quanto ao texto de Atos 7.16, veja W. Robert Godfrey, “Biblical Authority in the Sixteenth and Seventeeth Centuries: A Question of Transition”, *in: Scripture and Truth,* D. A. Carson e John Woodbridge, eds. (Grand Rapids: Zondervan, 1983). Godfrey assinala que Calvino não atribuiu o “erro” desse texto ao autor bíblico, mas ao longo do processo de transmissão textual.

24

“CNTC 12, p. 343.

25

Institutos, i, vil, 2. *Cf* WA 3, p. 454.

26

João Calvino, *The First Book of Moses Called Genesis,* trad, por John King (Edimburgo: Calvin Translation Society, 1847), I, pp. 79-80, 86-87.

27

7, CNTC 10, p. 330.

28

12 *Commentaries,* p. 125.

29

Rudolf Schwarz, ed., *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1962), III, p. 888.

30

CNTC 7, p. 119; CO 48, col. 416: “Sequitur sola natura duce non posse illuc penetrare mentes nostras”.

31

CNTC 11, p. 162; CO 51, col. 182.

32

Commentaries de Jean Calvin sur I’Ancien Testament, André Malet, ed. (Genebra: Labor et Fides, 1961), I, pp. 24-25.

33

CO 8, cols. 293s. Citado em François Wendel, *Calvin: The Origin and Development of His*

34

Religious Thought (Londres: Collins, 1963), p. 171.

35

Battles, *Piety,* pp. 169-170.

36

^{U}*Institutas,* I, XVI, 8; CO 34, col. 302: “Ainsi done cognoissons que Dieu ne se pourmene point là haut comme en des galleries: mais qu’il remplit tout le monde, et qu’il faut que nous le contemplions tousjours prochain de nous”.

37

C/. também CO 34, col 15: “Si nous cognoissons que Dieu tiene la bride à Satan et à tous les siens, [...] alors nous pourrons recourir à lui hardiment”.

38

^Citado de Hunter, p. 144, lOOn.

39

João Calvino, *Treatises Against the Anabaptists and Against the Libertines*, Benjamin W. Farley, ed. (Grand Rapids: Baker Book House, 1982), p. 245; CO 7, col. 188: “Car il ne faut pas imaginer que Dieu besongne por un homme inique, comme par une pierre ou par un trone de bois: mais il en use comme d’une creature raisonnable, selon la qualité de sa nature qu’il luy a donnée”.

40

^{sl}*Supplementa Calviniana,* I, p. 709. Richard Stauffer mostrou como a abordagem de Calvino acerca da providência em seus sermões tanto reflete quanto expande sua exposição nas *Institutos.* Veja seu *Dieu, la création et la Providence dans laprédication de Calvin* (Berna: Peter Lang, 1978), esp. pp. 261-302. *Cf.* também a excelente discussão sobre a providência universal e particular em Calvino feita por Charles Partes, *Calvin and Classical Philosophy* (Leiden: E. J. Brill, 1977), pp. 126-145.

41

^*Treatises Against Anabaptists,* p. 247; CO 7, col. 190.

42

Bonnet, ed., II, p. 92.

43

Ibid., IV, p. 333.

44

9'*Comm.* sobre Jo 11.33; CNTC 5, p. 12; CO 47, col 265.

45

n*Comm.* sobre Hb 12.3; CNTC 12, p. 189.

46

Bonnet, ed., II, pp. 412-413.

47

Ibid., p. 411, ln.

O Cristo que Salva

Harmatologia: a Doutrina do Pecado

Tendo apresentado o conhecimento do Deus Criador no primeiro volume das *Institutas,* Calvino passou então para o conhecimento do Deus Redentor, no segundo. Contudo, antes de desenvolver o grande tema da redenção, primeiramente discutiu a natureza e a extensão da pecaminosidade humana. Havia uma razão importante para essa ordem. Em seu comentário de Isaías 53.6, ele a expressou da seguinte forma:

Pois, a menos que percebamos nossa própria miséria indefesa, nunca saberemos o quanto precisamos do remédio que Cristo traz, nem viremos a ele com o amor ardoroso que lhe devemos. [...] Para conhecer a verdadeira essência de Cristo, deve cada um de nós examinar-se cuidadosamente, e cada um deve saber-se condenado até ser vindicado por Cristo. Ninguém está isento. O profeta inclui a *todos.* Se Cristo não tivesse trazido ajuda, toda a raça humana pereceria.[1]

Assim, apenas vendo a nós mesmos como somos de fato, em nossa total perversidade e alienação, podemos gozar completamente dos benefícios da salvação.

Calvino em geral é visto como autor de uma concepção da humanidade totalmente pessimista. Por certo, muitas passagens em Calvino podem ser citadas em apoio a tal posição. Considere, por exemplo, sua descrição do ser humano como um "vermezinho de cinco pés [de estatura]" *(Inst*., i, v, 4) ou seu pronunciamento ainda mais extremo de que o homem é incapaz de figurar ao lado de "vermes,

piolhos, pulgas e pragas**”.**[2] Fora de seu contexto, afirmações como estas retratam Calvino como um triste misantropo, culpado, em termos psicológicos, de uma auto-aversão mórbida. Tal caricatura, porém, não se coaduna com a profunda apreciação de Calvino pelas realizações humanas na ciência, na medicina, na literatura, na arte e em outras disciplinas. “Vemos implantado na natureza humana algum tipo de desejo de buscar a verdade”, e este desejo só pode ser atribuído à graça comum de Deus. O Senhor deixara “muitos dons” para a natureza humana, mesmo em sua condição deteriorada e perdida *(Inst.*, n, n, 15).

Como já vimos, a imagem de Deus no homem, mesmo estando horrivelmente desfigurada, não foi — de fato não poderia ser — totalmente apagada. Contudo, a despeito das muitas virtudes e dos dons excelentes que adornam a natureza humana, “perante o trono do julgamento de Deus, não valerão nada para obter a justificação**”.**[3] Em relação às “coisas de baixo”, a natureza humana, graças a seus dotes naturais, era criativa, perceptiva, capaz de realizações verdadeiramente notáveis; mas, em relação com as “coisas do alto”, era corrupta, impotente, incapaz de dar o menor passo em direção à sua salvação.

Observamos como a discussão de Calvino acerca do conhecimento de Deus no primeiro volume foi orientada por uma premissa hipotética — “se Adão se houvesse conservado íntegro” *(Inst.*, I, II, 1). Encontramos uma construção similar no início do segundo volume: “... quão grande seria a excelência de nossa natureza, *se, porventura, permanecera íntegra...” (Inst.*, n, I, **1**; grifo nosso). Visto que, contudo, essa condição desejável mostrou-se contrária aos fatos *(i.e.,* Adão não permaneceu

justo, nem nossa excelência natural manteve-se sem mácula), não se poderia entender a condição humana meramente examinando os seres humanos em seu estado degenerado atual. Por essa razão, os filósofos, mesmo havendo em seu trabalho “gotículas de verdade”, eram de valor desprezível. Numa metáfora vivida, Calvino comparou-os a um viajante atravessando um campo à noite, o qual, num relâmpago instantâneo, consegue ver amplamente, mas então é subitamente mergulhado novamente na escuridão da noite, antes de poder dar um único passo *(Inst.,* II, n, 18). Para entendermos verdadeiramente a natureza humana, não devemos olhar nem para os filósofos, nem para nós mesmos, nem para Adão em sua condição pré-queda, porque a essa altura ele ainda não era um “produto acabado”. Em vez disso, Calvino apontava para Jesus Cristo, o Verdadeiro Humano, em quem podemos ver a restauração de nossa natureza / corrompida completamente incorporada *(Inst.*, i, xv, 4). Antes de descrever como,

' de fato, Cristo restaurou nossa natureza, Calvino delineou a forma de sua corrupção.

O problema do pecado original, embora já exposto no Novo Testamento, especialmente por Paulo, tornou-se grave na teologia cristã somente na contenda entre Agostinho e Pelágio. De fato, Calvino admitiu que os pais da igreja primitiva falaram muito obscuramente sobre o assunto, “pelo menos a que [o] explanassem menos lucidamente do que se fazia de mister” *(Inst.,* II, i, 5). Calvino concordava entusiasticamente com Agostinho, que ensinou que o pecado de Adão tivera conseqüências desastrosas para toda a espécie humana. Ele definiu o pecado original como “a hereditária depravação e corrupção de nossa

natureza, difundida por todas as partes da alma, que, em primeiro lugar, [nos] faz condenáveis à ira de Deus; em segundo lugar, também produz em nós [aquelas] obras que a Escritura

chama de ‘obras da carne’” (*Inst*., n, I, **8**).

Observemos três aspectos da doutrina do pecado exposta por Calvino. Em primeiro lugar, mesmo tendo a queda de Adão arrastado toda a raça humana para a depravação — “...de tal molde foi o princípio da corrupção em Adão que dos ancestrais se transfunda aos pósteros em uma corrente perpétua” *(Inst.,* n, I, 7) — não podemos meramente culpar Adão por nossa condição pecadora, visto que “dele instilado, um contamínio reside em nós a que, de direito, se deve punição” *(Inst*., n, I, **8**). O pecado de Adão é nosso pecado também. Em outras palavras, Adão não é apenas o progenitor da raça humana, mas ainda, por assim dizer, a raiz_da natureza humana. Diferentemente de Zuínglio, Calvino não se esquivou "de impor as implicações dessa doutrina até mesmo a crianças. Elas também não são culpadas da culpa de outrem, mas de suas próprias, pois carrega, dentro de si a “semente do pecado”, mesmo que o fruto da iniqüidade delas não tenha florescido ainda.
Em segundo lugar, quanto a como esse pecado é disseminado de uma para outra geração, Calvino rejeitava a idéia traducionista de que a alma corrompida de Adão & é transmitida biologicamente de pai para filho. Comentando a afirmação de Jesus de que “o que é nascido da carne, é carne (Jo 3.6), Calvino observou: “A corrupção de toda a humanidade somente na pessoa de Adão não procedeu da geração, mas da ordenança de Deus. Assim como num homem ele nos adornou a todos, da mesma forma também nele nos privou de seus dons**”.**[4] Em

terceiro lugar, por essa razão, Calvino recusou-se a limitar o alcance do pecado original a uma dimensão da pessoa humana *(e.g.*, a existência corporal ou a sexualidade), mas o viu permeando a vida toda. “O homem inteiro, em si mesmo, nada mais é do que concupiscência. ” Além disso, “o homem inteiro, da cabeça aos pés, foi, como por um dilúvio, de tal modo assolado, que parte nenhuma lhe seja isenta de pecado e, em conseqüência, tudo quanto dele procede ao pecado é de imputar-se” *(Inst.,* li, l, 9). ^

De acordo com Calvino, então, o pecado não é simplesmente o nome para os atos perversos que cometemos; antes, é a direção e a inclinação da própria natureza humana em sua condição decaída. Cometemos pecado porque somos pecadores. O pecado consiste tanto na perda da retidão original (privação) quanto na propensão poderosa de transbordar todo tipo de mal e delito específico (depravação). A essência do primeiro pecado de Adão, repetido em graus diversos em todos os seus descendentes, é o orgulho, a desobediência, a descrença, todos os quais resultam em ingratidão. Apesar da terrível perdição em que nós, humanos, agora nos encontramos enredados, nossas vidas são marcadas por um “suspirar e gemer por essa dignidade perdida”, uma capacidade para de alguma forma não esquecermos nossa “nobreza primeira” *(Inst.,* n, I, 3). Os escritos de Calvino não nos arrastam para as profundezas de nossa própria perversidade a fim de deixar-nos lá, mas sim

com o propósito de nos preparar para ouvir a boa palavra de nossa libertação do pecado através de Jesus Cristo, o Senhor: "... para receber as bênçãos de Deus nenhuns se

admitem, senão os que do senso de sua pobreza se consomem” *(Inst*., **II, II, 10).**

Cristologia: a Pessoa de Cristo

Em nossa discussão sobre Lutero e Zuínglio, apontamos o caráter totalmente cristocêntrico de suas teologias, apesar das diferentes nuanças que atribuíam a esse importante destaque. Calvino, não menos do que os outros dois grandes expoentes da vertente principal da teologia protestante, nunca perdeu de vista esse fundamento cristológico. Em seu *Comentário sobre Colossenses,* ele apresentou o que pode muito bem ser tomado como o foco orientador de todo o seu programa teológico:

Novamente, ele volta à ação de graças, como uma oportunidade de enumerar as bênçãos dadas a eles por meio de Cristo, e, assim, dá início a uma descrição completa de Cristo. Pois o único remédio para os colossenses contra todas as ciladas pelas quais os falsos apóstolos esforçavam-se em enredá-los era apegar-se totalmente ao que Cristo era. Mas como acontece de sermos levados por tantas doutrinas, senão porque o poder de Cristo não é percebido por nós? Pois Cristo sozinho faz todas as outras coisas subitamente desaparecerem. Portanto, não há nada que Satanás mais tente fazer do que levantar névoas para obscurecer Cristo; pois ele sabe que dessa forma o caminho está aberto para todo tipo de falsidade. Assim, o único meio de manter e também restaurar a doutrina pura é colocar Cristo diante de nossos olhos, exatamente como ele é, com todas as suas bênçãos, para que seu poder possa ser verdadeiramente percebido.[5]

Essa passagem é significativa, porque aqui Calvino afirma que a tarefa da teologia verdadeira é restaurar a doutrina de Cristo, "exatamente como ele é, com todas as suas bênçãos". Por outras palavras, o tema que domina a cristologia de Calvino não é o conhecimento de Cristo em sua essência, mas em seu papel redentor como Mediador. Mesmo sobre um texto que poderia ser considerado como prova de uma cristologia mais especulativa *(e.g.*, "...eu estou no Pai e [...] o Pai está em mim..." — Jo 14.10), Calvino comentou: "Cristo está falando aqui não do que é em si mesmo, mas do que é em relação a nós; é uma questão de poder, não de essência**".**[6] Embora Calvino tivesse sido cuidadoso para

permanecer dentro dos limites da cristologia católica clássica, ele teria concordado prontamente com a afirmação de Melanchthon de que conhecer a Cristo não é estudar suas naturezas ou propriedades, mas sim conhecer seus benefícios.

A revelação de Deus em Cristo é também o exemplo supremo da acomodação de Deus às capacidades humanas. Podemos detectar essa idéia na palavra que Calvino mais usava em relação a Cristo: *Mediador.* Mesmo sem o nosso pecado, precisamos de um mediador com Deus, por causa de nossa finitude de criaturas. "Inda que o homem houvesse permanecido livre de toda mancha, sua condição, entretanto, era abjeta demais para que se achegasse a Deus sem Mediador" (*Inst.*, **n, xn, 1).** De fato, mesmo os anjos eleitos, que nunca caíram de sua pureza incorrupta, olham para Cristo como seu Cabeça e Mediador. A trágica queda da raça humana dobrou, por assim dizer, a necessidade do Mediador. Arrastados por sua ruína mortal para a morte e para o inferno, sujos

com tantas manchas, conspurcados por sua própria corrupção e subjugados por todas as maldições, Adão e toda sua progênie não teriam tido esperanças de resgate se Deus não houvesse enviado seu Filho "familiarmente entre nós, como um de nós mesmos". De fato, "Irremediável era, certamente, a situação, a não ser que até nós descesse a própria majestade de Deus, já que não estava ao nosso alcance o ascender [até Ele]" *(Inst.,* **n, xn, 1).**

Calvino afirmou sem equívoco que Jesus Cristo como Mediador era tanto Deus verdadeiro quanto homem verdadeiro. O Redentor em carne é um só com o eterno Filho de Deus. A designação favorita de Calvino para o Cristo encarnado era a expressão paulina "[Deus] foi manifestado na carne" (1 Tm 3.16). Calvino rejeitava todo tipo de cristologia adocianista ou minimalista como sendo totalmente inadequadas. Cristo não era "um Deus arrogante e temporário", mas "a eterna Palavra de Deus, gerada do Pai antes de todas as eras**".**[7] Cristo deve ter sido verdadeiramente Deus, porque

Impunha-se-Lhe aniquilar a morte. Quem isto podia, a não ser a Vida? Impunha-se-Lhe vencer o pecado. Quem isto podia, a não ser a própria Justiça? Impunha-se-Lhe desbaratar as potestades do mundo e do ar. Quem isto podia, a não ser um Poder superior tanto ao mundo quanto ao ar? Ora, em quem está a vida, ou a justiça, ou o senhorio e poder do céu, senão no só Deus? Portanto, o Deus clementíssimo, quando nos quis redimidos, Se fez nosso Redentor na pessoa do Unigênito *(Inst.*, li, xn, **2**).

Mas o destaque de Calvino à deidade de Cristo de maneira nenhuma enfraqueceu sua insistência no outro pólo do dogma cristológico clássico: Cristo foi também homem

verdadeiro. Na encarnação, Cristo obviamente não renunciou

sua divindade, mas sim ocultou-a sob o “véu” de sua carne. Será que isso implica algum tipo de cristologia docética? Por acaso Cristo era uma espécie de fantasma que meramente fingia ser humano, sem entrar completamente no patos da existência humana? Calvino insistentemente negava isso. Num sermão sobre “a natividade de Jesus Cristo”, Calvino descreveu as circunstâncias humildes do nascimento do Salvador: “Ele foi, por assim dizer, banido de toda casa e amizade. Não havia nada além de um estábulo e uma manjedoura para recebê-lo. [...] Ele encontrava-se em extrema pobreza, sem nenhuma honra, sem nenhuma reputação, digamos, sujeito à servidão”.[8] No Getsêmani, o Filho de Deus foi “mergulhado em tal extremo que parecia estar no fundo do abismo”.[9] Longe de estar representado uma simulação, Cristo foi “oprimido por tristezas reais, e orou ao Pai com toda a diligência para que lhe enviasse ajuda”.[10] Não há profundezas às quais Jesus não se tenha encurvado para tornar-se nosso Irmão. Calvino fez uma insinuação interessante acerca do motivo da encarnação. Cristo não precisava ser revestido de humanidade para tornar-se habituado à misericórdia, mas sim porque não podia persuadir os homens de que era afável e pronto a ajudar até que fosse testado pelos infortúnios humanos. “Quando, portanto, todos os tipos de males nos pressionarem, que esse seja nosso consolo imediato, ou seja, que nada que nos sobrevêm deixou de ser experimentado pelo próprio Filho de Deus, de forma que ele pode compadecer-se de nós; e não duvidemos de que ele está nisso conosco, como se estivesse aflito ao nosso lado.”[11]

Jesus Cristo era Deus verdadeiro e homem verdadeiro, mas, embora as duas naturezas se encontrassem unidas numa única pessoa, elas não estavam por causa da união fundidas ou amalgamadas uma à outra. Por insistir tão fortemente na distinção entre a divindade e a humanidade do Redentor, Calvino foi algumas vezes acusado de tender para uma visão nestoriana de Cristo. Contudo, ele refutou intensamente essa mesma heresia — "...deve ser de nós enxotado o erro de Nestório, que, em querendo antes separar que distinguir as [duas] naturezas, engendrava assim um duplo Cristo..." *(Inst.*, n, **xiv,** 4) — e dedicou um capítulo inteiro das *Institutos* para mostrar "como as duas naturezas do Mediador constituem uma só pessoa". A esse respeito, devemos mencionar também outra formulação que levou alguns estudiosos a questionar o caráter ortodoxo da cristologia de Calvino, ou seja, os chamados *extra Calvinisticum.* Esse termo foi inventado por dogmáticos luteranos do século **xvn** a fim de designar a doutrina reformada de que o Filho de Deus tinha uma existência "também além da carne" *(etiam extra*

carnem). A mais clara afirmação de Calvino sobre o assunto encontra-se nas l

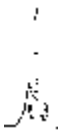
Institutas, em n, xm, 4:

\

V

... se bem que a infinita essência do Verbo se uniu com a natureza de um homem em uma pessoa única, no entanto, nenhum confinamento imaginamos. Ora, de modo maravilhoso, do céu desceu o Filho de Deus, assim

que, entretanto, não deixasse o céu; de modo maravilhoso, quis sofrer a gestação no útero da Virgem, andar pela terra e pender na cruz, para que, sempre enchesse o mundo, assim como de início^.



divindade de Cristo (sem sucumbir ao nestorianismo).
Cristologia: a Obra de Cristo

Calvino não desenvolveu essa idéia de forma constante ou sistemática — tê-lo feito *k* violaria seu próprio princípio de "teologia dentro dos limites da revelação apenas". Será que isso significa, como alguns intérpretes alegam, uma reserva em sua cristologia, uma tendência a considerar a revelação de Deus na encarnação com menos do que seriedade total? Se Calvino houvesse sido menos comprometido com a humanidade absoluta de Cristo, esse argumento teria mais força. Como está, o *extra Calvinisticum* era, para Calvino, uma forma de salientar a identidade entre a Palavra Redentora na carne e a Palavra Eterna que, com o Pai e o Espírito, era a fonte da criação e da redenção. Como David Willis mostrou, isso "funciona para apoiar uma doutrina completamente trinitária do conhecimento por parte do homem de Deus e de si mesmo**".**[12] A verdadeira preocupação de Calvino era mostrar que, no Cristo encarnado, não estamos lidando com a natureza humana elevada ao milésimo grau, mas com "Deus manifestado na carne". Ao mesmo tempo,") devemos admitir que essa formulação levou Calvino a minimizar a importância da presença corporal de Cristo durante seu ministério terreno (sem abrir espaço para(y o docetismo) e conferir um tipo de "divisão de trabalho" para a humanidade e a/jjjf

Mesmo ficando dentro dos limites da ortodoxia calcedônia estrita em sua reafirmação da pessoa de Cristo, Calvino reconheceu que uma adesão à doutrina correta não era suficiente para impedir os abusos que via a seu redor na dependência de relíquias, de indulgências, do rosário e da missa. Ele alegou que “os papistas não têm nada senão uma sombra de Cristo, porque enquanto estão preocupados em apreender a mera essência, negam seu reino, que consiste noV poder do serviço”. Havia pouco proveito, pensava ele, em saber quem era Cristo A

(*i.e.*, sua pessoa), a menos que “esta segunda coisa acontecesse, que Cristo fosse conhecido como desejou ser por nós e para que propósito ele foi enviado pelo Pai” *{i.e.,* sua obra**).**[13]

Calvino explicava a obra de Cristo sob o aspecto do ofício triplo de Cristo, como Profeta, Rei e Sacerdote**.**[14] No Antigo Testamento, cada figura era levada ao ofício por uma unção com óleo santo, o que prenunciava um cumprimento no “ungido”, o próprio Messias. Em seu ofício profético, Cristo foi ungido pelo Espírito para ser arauto e testemunha da graça do Pai. Ele cumpriu esse ofício não apenas por seu ministério de ensino na terra, mas também na pregação contínua do evangelho. Reconhecer Cristo como Profeta também significa que fora dele “nada há proveitoso de conhecer-se e todos quantos por fé percebem qual seja [Ele], hão abraçado a imensidade toda das bênçãos celestes” *(Inst.*, II, xv, 2). Entretanto, Cristo não proclamou simplesmente o reino de Deus como Profeta; ele também o trouxe consigo como Rei. Nesse ofício, Cristo atua como vice-regente do Pai no governo do mundo. Mesmo em meio à sua humilhação e morte, o ladrão penitente “adora Cristo como Rei no cadafalso,

celebra seu reino na temerosa e indizível destruição, e proclama-o autor da vida na hora da morte**”.**[15] Calvino admoestou [1] os cristãos a aprenderem desse contraste que, mesmo que vivam a vida inteira “sob a cruz”, Deus surgirá como o Vencedor final:

... para que passemos pacientemente por esta vida, sob tribulações, carência de sustento, frio, desprezo, injúrias e outras inquietações, contentes com isto só: que o nosso Rei nunca nos haverá de deixar à míngua, assim que [nos] não venha em ajuda em nossas necessidades, até que, havendo desempenhado nossa militância, sejamos convocados ao triunfo, porquanto a natureza de [Seu] reinar é tal que compartilhe conosco tudo quanto recebeu do Pai *(Inst*., n, xv, 4).

Cristo cumpriu o ofício sacerdotal quando, em sua condição de Mediador puro e imaculado, apaziguou a ira de Deus e fez uma compensação perfeita pelos pecados humanos. Mediante o ato redentor de Cristo, Deus Pai remove toda a causa de inimizade e reconcilia totalmente os cristãos corfjigo. Assim, “anteposta expiação na morte de Cristo, cancela [Ele] tudo quanto de mau há em nós” *(Inst.,* li, xvi, 3). Isso se parece muito com a teoria da expiação penal e substitutiva apresentada por Anselmo em seu famoso tratado *Por que Deus Tornou-Se Homem.* Não há dúvida de que Calvino foi influenciado por Anselmo, mas a formulação calvinista acerca da doutrina da expiação não é um mero eco da teoria anterior.

Observemos brevemente cinco aspectos da doutrina de Calvino que trazem as marcas de seus conceitos teológicos únicos.

Em primeiro lugar, Anselmo pressupôs uma necessidade quase ontológica para a encarnação: Deus quis resgatar a humanidade decaída; só poderia fazê-lo tornando-se homem. Calvino negou qualquer necessidade simples ou absoluta para a encarnação. Sua *raison d'être* originava-se "do decreto celeste, de que dependia a salvação dos homens" *(Inst.*, II, xil, 1). Num sermão sobre a paixão de Cristo, Calvino declarou que "Deus era muito capaz de resgatar-nos das incomensuráveis profundezas da morte de outra maneira, mas desejou mostrar os tesouros de sua bondade infinita quando não poupou o Filho único**".**[16] A expiação, então, é o f exemplo supremo da adaptação de Deus à nossa condição fraca e pecaminosa. Não há necessidade fora da graciosa vontade de Deus para conosco.

Em segundo, embora Anselmo estivesse preocupado basicamente em mostrar como, por meio da expiação, a justiça de Deus foi retificada, o foco de Calvino está mais na ira e no amor de Deus, ambos ilustrados na obra de Cristo. Seguindo Paulo (Rm 5.10), Calvino afirmou que, antes da reconciliação, todos os homens eram considerados inimigos de Deus. Ao mesmo tempo, a obra de expiação / derivava do amor de Deus: Deus não nos ama porque Cristo morreu por nós;® Cristo morreu por nós porque Deus nos, ama. Calvino citou Agostinho, para mostrar como tanto o amor quanto a ira de Deus são mantidos em justaposição:

Tinha [Ele], portanto, amor para conosco ainda quando, exercendo inimizades para com Ele, praticávamos a iniqüidade. Destarte, de modo maravilhoso e divino, ainda quando nos odiava, [Ele] nos amava. Pois, odiava-nos quais Ele [nos] não fizera.

E, porque nossa iniqüidade não havia consumido de todo Sua obra [em nós], sabia, a um só tempo, em cada um de nós não somente odiar [o] que fizéramos, mas também amar [o] que [Ele] havia feito *(Inst.,* n, xvi, 4).

Em terceiro, na teoria de Anselmo, a vida de Cristo não tinha nenhum valor salvífico, visto que, como ser humano, Cristo devia ao Pai, de qualquer forma, uma vida perfeita e sem pecado. Apenas a morte de Cristo, que, por não ter pecado, ele não merecia, podia resultar em mérito para a salvação humana. Conforme George H. Williams mostrou, o papel dominante da missa, entendida como a reencenação sacramental do sacrifício "passivo" de Cristo, refletia a ênfase de Anselmo no caráter exclusivamente salvífico da morte de Cristo.[17] Ora, Calvino certamente não minimizou a decisividade da morte de Jesus; ele até disse que "na morte de Cristo se nos depara a essência da vida" *(Inst.,* n, xvi, 5). Mas

— aqui está sua ênfase singular — a eficácia salvífica da expiação não estava limitada à morte de Cristo. Ela se estendeu por "todo o curso de sua obediência", i Assim, o nascimento, a vida, os ensinos e os milagres de Cristo, junto com seu **7** sofrimento e morte, pertencem à sua obra de expiação. "Enfim, desde que Se revestiu da pessoa de servo, começou a pagar o preço de [nossa] libertação a fim de redimir-nos" *(Inst*., II, xvi, 5). De fato, não há disjunção alguma entre a morte de Cristo na cruz e seu contínuo ministério de intercessão à direita do Pai. O fruto da morte de Cristo é sempre novo e duradouro para os cristãos, pois "mediante sua intercessão ele propicia Deus para nós e santifica nossas orações pelo aroma de seu sacrifício, socorrendo-nos pelo beneplácito de sua advocacia".[18]

Em quarto lugar, apesar de a linguagem legal da satisfação e da substituição penais predominar na discussão de Calvino acerca da expiação, ele não negligenciou o tema do *Christus Victor,* o motivo da expiação como o triunfo de Cristo sobre o diabo:

.. .arrostado com esta maldição. [...] abateu, quebrantou, destroçou-lhe todo o poder.

[...] não sem causa, magnificentemente proclama Paulo o triunfo que Cristo para si alcançou na cruz, como se a cruz, que era plena de ignomínia, haja sido convertida em carro triunfal *(Inst*., II, XVI, **6**).

A ressurreição, a ascensão de Cristo e a promessa de sua *Parousia* são indício de sua vitória sobre as hostes do mal. Esses grandes triunfos de Cristo não constituem apenas um claro espelho de sua divindade, mas também “o firme suporte de nossa fé”. Jesus não guarda o prêmio da vitória para si mesmo, mas partilha dele com os membros de seu corpo. Isso é claramente expresso naquela petição do pai-nosso, em que os cristãos pedem que sejam libertos do maligno:

Marque isso claramente:

Não está em nosso poder Que nos engajemos no combate Àquele grande guerreiro, o diabo,

Ou resistamos sozinhos à força de seu ataque.

De outro modo, seria inútil Pedir a Deus o que já Temos em nós mesmos.

Aqueles que, autoconfiantes,

Preparam-se para o combate, não conhecem Seu feroz e bem equipado adversário.

Como das mandíbulas de um leão louco e furioso,

Procuramos agora ser libertados de seu poder.

Se o Senhor não nos arrebatasse Do meio da morte,

Seriamos por suas presas e garras imediatamente Despedaçados,

Tragados por sua garganta.

Contudo sabemos

Que, se o Senhor está conosco,

Se luta por nós enquanto nos mantemos quietos,

Em seu poder faremos coisas poderosas.

Que os outros confiem em sua livre escolha,

Nas próprias capacidades —

Para nós, é suficiente Estar firmes, ser fortes No poder de Deus apenas.[19]

Em quinto lugar, Calvino certamente pertence àquela família de teólogos que enfatizavam o caráter "objetivo" da obra expiatória de Cristo. Mas ele não abandonou o aspecto subjetivo, quer da obra de Cristo em nosso favor, quer de nossa reação a seu sacrifício. Por nossa participação no trabalho redentor de Cristo, somos chamados a uma vida de obediência radical. Há uma eficácia inerente à morte de Cristo "que deve patentear-se em todos os cristãos, a não

ser que queiram tornar inútil e infrutuosa [essa] própria morte” *{Inst*., n, xvi, 7). Essa apropriação da obra de Cristo na vida do cristão é o tema do terceiro volume das *Institutos,* que Calvino intitulou “a maneira de ser recebida a graça de Cristo, e que frutos daí nos provenham, e que efeitos se sigam”.

A Vida no Espírito

Pouquíssimos estudos têm sido escritos acerca da “espiritualidade de João Calvino**”.**[20] Isso é surpreendente quando se considera quanta atenção o próprio Calvino dedicou a esse tema. De fato, a obra da vida de Calvino pode ser

interpretada como um esforço por formular uma espiritualidade autêntica, isto é, um *modus vivendi* de vida no Espírito, baseado na Palavra de Deus revelada, vivido no contexto da igreja de Deus e voltado para o louvor e a glória de Deus: *soli deo gloria!* Já vimos que, na concepção de Calvino, está plantada em cada pessoa uma “semente de religião”, uma “percepção de divindade”
que inevitavelmente resulta em piedade, a qual consiste no amor misturado com a reverência a Deus, ou então em idolatria, a produção e a adoração de deuses falsos. De acordo com Calvino, o ser humano é por natureza um ente adorador, *homem religiosus*. *O* problema da existência humana é que esse imenso apetite pelo divino foi tragicamente mal direcionado, voltado para si mesmo, saciado com artigos transitórios. Para redirecionar e redimir a humanidade decaída, Deus tornou-se homem na pessoa de seu Filho, Jesus Cristo. Ainda assim,“por quanto tempo Cristo está fora de nós e [nós] estamos dEle separados, tudo quanto [Ele] sofreu e fez para a salvação do gênero humano nos é improfícuo e de

nenhuma relevância” *(Inst.,* ill, I, 1). É nessa altura, nas *Institutas,* que Calvino começa a revelar como os cristãos “chegam a usufruir de Cristo e de todos os seus benefícios”. O terceiro volume como um todo é um tratado maravilhoso acerca da vida cristã, no qual Calvino desenvolveu sucessivamente os seguintes tópicos: a obra do Espírito Santo, fé e regeneração, arrependimento, abnegação, o carregar da cruz, meditação sobre a vida futura, justificação, santificação, liberdade cristã, oração, eleição e ressurreição final. Visto ser impossível abordar todas essas importantes doutrinas de maneira resumida, focalizaremos três delas: a fé, a oração e a predestinação. Como se sabe, com freqüência não se vê esses três temas de modo sinótico. Ainda assim, cada um deles está muito próximo do âmago da espiritualidade de Calvino.

A Fé

Calvino dedicou um breve capítulo à fé nas *Institutas* de 1536; até 1559, ele havia sido desenvolvido num longo capítulo, com 43 seções. Isso reflete a luta de Calvino durante toda a vida com esse grande tema do evangelho. Antes de apresentar sua definição positiva da fé, esclareçamos alguns mal-entendidos populares que ele rejeitou. Em primeiro lugar, a fé de algumas pessoas não é mais profunda do que “certo assentimento comum à história do Evangelho” *(Inst.*, m, n, 1). Calvino, como Lutero, negou que essa mera fé histórica, um aceno de cabeça dizendo *sim* ao que a Bíblia declara ser verdade, fosse suficiente para a salvação. Evidentemente, até os demônios são capazes desse tipo de fé *{cf.* Tg 2.19). Calvino também desaprovava o termo *fé implícita,* conforme proposto pelos teólogos romanos para referir-se a um tipo de submissão piedosa ao julgamento coletivo da igreja. A verdadeira fé não repousa na ignorância, mas

no conhecimento. Não é suficiente aceitar o que alguém declarou ser verdade;

devemos ir mais fundo no conhecimento pessoal de Deus Pai por meio de Jesus Cristo, seu Filho. Finalmente, Calvino não via nenhuma utilidade na distinção escolástica entre a fé "formada" e a "informe", sendo esta última um tipo de primeiro estágio preliminar da fé, que deve ser completado pela infusão do hábito do amor, a fim de que seja eficaz no processo de justificação.[21] Calvino concordou com Lutero nesse conceito totalizador da fé: "... pois que o [próprio] começo do crer já em si contém a reconciliação, porquanto [nela] o homem se achega a Deus" *(Inst.,* m, II, **8**).

Que é, então, a fé? Calvino definiu-a como *"o firme e seguro conhecimento da divina benevolência para conosco, [conhecimento] que, fundado na verdade da graciosa promessa em Cristo, não só é revelado à nossa mente, mas é também selado em [nosso] coração, mediante o Espírito Santo*" *(Inst.*, m, II, 7). A partir dessa definição, podemos ver que, para Calvino, a fé estava longe de ser uma capacidade inata dentro da natureza humana corrompida. Crer ou não crer não está dentro do conjunto de possibilidades abertas àqueles que se encontram fora da órbita da atividade redentora de Deus. Repetidamente, Calvino reiterava que a fé é o dom único do Espírito Santo. De fato, a fé é "a obra principal do Espírito Santo", um dom sobrenatural que aqueles que de outra maneira permaneceriam na descrença recebem pela graça *(Inst.,* ill, I, 4). "A todos quantos Deus quer arrebatar da perdição, a estes [os] vivifica mediante o Espírito da regeneração..." *(Inst.,* m, m, 21). Ao referir-se à fé como conhecimento, não teria Calvino reduzido a salvação a um exercício intelectual? Absolutamente não, pois, embora a

mente esteja envolvida no ato da fé, é “mais do coração do que do cérebro e mais da sensibilidade do que do intelecto” *(Inst.,* m, n, **8**). Chamando-a de “conhecimento”, Calvino estava pensando na fé como “uma percepção vivida”, pela qual nós apreendemos a graça de nossa adoção, assim como a novidade de vida e os outros dons do Espírito Santo. Há, então, um aspecto dual da fé. Por um lado, é a obra do Espírito Santo; por outro, é a resposta humana genuína pela qual os que Deus elegeu entram em sua nova vida em Cristo.

Esse ato de ser colocado em Cristo *(insitio in Christo)* ocorre na regeneração que, Calvino foi cuidadoso em ressaltar, segue-se à fé como seu resultado: como a fé recebe Cristo, ela nos leva à posse de todos os seus benefícios. O arrependimento também, que faz parte da regeneração, é a conseqüência da fé. “Agora, uma vez que a ambas [essas cousas], isto é, novidade de vida e reconciliação graciosa, Calvino nos confira e a ambas consigamos pela fé” *(Inst.,* ill, m, 1). Que é arrependimento? *“...é [ele]a verdadeira conversão de nossa vida*

a Deus, procedente de um sincero e real temor de Deus, que consista da mortificação de nossa carne e do velho homem e da vivificação do Espírito” (Inst., ill, ill, 5). Para Calvino, arrependimento era quase sinônimo de conversão; ele explicou que tanto o equivalente grego de *arrependimento* quanto o hebraico implicam numa mudança radical no arrependido, um afastamento de e um direcionamento para: “Afastando-nos de nós mesmos, voltamo-nos para Deus e, tendo abandonado nossa antiga mente, colocamos uma nova”. Calvino não teria gostado do tipo de evangelismo que prega uma credulidade fácil, que requer uma decisão por Cristo sem conseqüências radicais

e de mudança de vida. Os dois aspectos do arrependimento, a mortificação e a vivificação, não estão limitados ao momento inicial da conversão, mas persistem como o padrão de toda a vida cristã.

Ao referir-se à espiritualidade dos anabatistas e dos jesuítas, que Calvino englobou juntos, ele atacou aquele espírito de torvelinho que produz tais frutos e "limita a uns poucos diazinhos a '*penitência*' que ao homem cristão se tem de prorrogar por toda a vida" *(Inst*., m, ill, 2). Isso se assemelha muito à primeira das *Noventa e Cinco Teses* de Lutero. De fato, Calvino, ainda mais do que o reformador alemão, enfatizou a necessidade duradoura de um **arrependimento mntírum** e, / conseqüentemente, o processo que dura a vida inteira de crescimento gradual **naA** graça, ou santificação. Embora podendo e devendo progredir na vida cristã, sendo ajustados cada vez mais à imagem de-^fdvifl®, nunca atingimos tal perfeição, a ponto de tornar o arrependimento desnecessário. Mesmo os regenerados, enquantoX" habitam em corpos mortais, carregam em si "uma acendalha de mal, de onde brotem incessantemente desejos que a pecar o atraiam e excitem" *(Inst*., m, m,

10). Assim, nunca superamos a necessidade das disciplinas da abnegação e do carregar da cruz.

Entre as muitas outras dimensões da fé abordadas por Calvino, há duas que desejamos mencionar aqui: a relação da fé com a prova e a dúvida, e sua indefectibilidade. Calvino declarou que a fé é o dom do Espírito Santo, pelo qual somos regenerados e levados a uma vida de arrependimento e renovação. A fé não é mera conjectura que "no topo do cérebro voluteia", mas sim um conhecimento certo e seguro, que "deitou raízes no íntimo do coração" *(Inst*., ill, II, 26). Mas, e quanto ao fato

existencial de que mesmo os cristãos, talvez *especialmente* os cristãos, são freqüentemente tentados por dúvidas e abalados em sua resoluta confiança? Numa passagem que já citamos parcialmente, Calvino ofereceu um julgamento realístico dessa experiência:

"... de fato, enquanto ensinamos que deve a fé ser certa e segura, não imaginamos alguma certeza que de nenhuma dúvida [jamais] seja tangida, nem uma segurança que de nenhuma inquietude seja aqatada [...] dizemos que os fiéis têm perpétuo embate com sua própria difidência. Tão longe está de que lhes coloquemos a consciência em algum plácido repouso, [repouso] que de perturbações nenhumas seja absolutamente importunado" *(Inst.,* Ill, n, 17).

Às vezes, as dúvidas surgem do conflito incessante entre carne e espírito no íntimo do crente, outras vezes dos ataques diretos de Satanás e em outras vezes ainda de eventos aparentemente fortuitos que nos engolfam. A fé que nunca atravessou as chamas da dúvida e da tentação permanecerá fraca e débil. Mas — aqui está o segundo ponto que Calvino queria mostrar — no fim, a fé verdadeira triunfará sobre as dificuldades que a assediam e parecem colocá-la em risco. Assim Calvino afirmava a perseverança final dos santos. Em seu comentário de João 10.28, Calvino declarou:

É o fruto incomparável da fé que Cristo nos ordena estarmos seguros e tranqüilos quando somos trazidos pela fé até seu redil. [...] Essa é uma passagem marcante, que nos ensina que a salvação de todos os eleitos é tão certa quanto o poder de Deus é invencível. [...] Estamos cercados por inimigos poderosos, e tão grande é nossa fraqueza que não estamos longe da morte a todo momento. Mas aquele que guarda o que nos comprometemos com ele é *maior* e

mais poderoso *do que todos*\ e, assim, não temos nada a temer, como se nossa vida estivesse em perigo.[116]

Essa é uma doutrina rica e multifacetada, não podendo ser circunscrita à fórmula reduzida “uma vez salvo, sempre salvo”. Calvino não minimizou o pecado da apostasia, que é um afastamento completo e uma renúncia total do evangelho. Entretanto, esse pecado só poderia ser cometido por aqueles que não haviam recebido a “semente incorruptível” do Espírito no novo nascimento.
Tais incrédulos poderiam dar indícios de vida cristã, e até mesmo possuir o que Calvino chamou de “fé temporária”, mas, no fim, provariam ser falsos santos, visto que “Deus certamente concede seu Espírito de regeneração apenas aos eleitos”. Por outro lado, os cristãos verdadeiros poderiam cair em pecado, mesmo em pecados abomináveis, mas, sustentados pelo Espírito, eles não se perderiam total ou finalmente. Aqueles que consideravam esse ensino uma justificativa para a frouxidão estavam abusando da graça de Deus e permaneciam em risco de julgamento divino. Em seu comentário de Hebreus **6**, muitas vezes citado como texto-prova para *refutar* a doutrina da perseverança, Calvino deu sua mais clara e eloqüente descrição da indefectibilidade da fé em meio às tormentas da vida:

“... a qual [a esperança] temos por âncora da alma, segura e firme...” (Hb 6.19).

Essa é uma comparação eloqüente entre uma âncora e a fé fundamentada na Palavra de Deus. É óbvio que, enquanto vagamos neste mundo, não estamos em terreno seguro; ao contrário, estamos como que no meio do mar, sacudidos por ondas turbulentas. O diabo não cessa de provocar inumeráveis tempestades, que quase viram e afundam nosso barco, a menos que lancemos nossa âncora no

fundo do mar. Nossos olhos não vêem ancoradouro algum. Em qualquer direção a que

olhemos, vemos apenas água, e as ondas continuam a levantar-se com ameaças mortais. Assim como a âncora é lançada em meio às águas nalgum lugar escuro e secreto, e, enquanto permanece lá, protege o barco de ser despedaçado pelas ondas que o cercam — da mesma forma nossa esperança deve-se agarrar firme ao Deus invisível. Mas há uma diferença entre a âncora e nossa esperança; a primeira é lançada para dentro do mar, porque a terra está no fundo dele; a última, por outro lado, é erguida e paira no alto, porque não encontra nada em que se segurar nesta terra. Pois nossa fé não deve apegar-se à criatura, mas tem de encontrar sua quietude em Deus. Como o cabo preso à âncora conecta o barco com a terra numa enorme distância através das águas escuras, assim a verdade de Deus é um vínculo que nos conecta com ele; e nenhuma distância, nem escuridão nebulosa, pode impedir que nos atenhamos a ele. Quando estamos assim ligados a Deus, mesmo quando lutamos constantemente com tempestades, permanecemos além do perigo de naufrágio. É por isso que ele diz que a âncora é segura e firme. Obviamente, pode ser que a violência das águas arranque a âncora, ou quebre o cabo, e reduza a pedaços o barco açoitado. Tal fato pode acontecer no mar. Mas o poder de Deus que nos sustenta é diferente; diferente é a fortaleza da esperança, e diferente a firmeza de sua Palavra.[22]

A Oração

O capítulo mais longo das *Institutos* é dedicado à oração, que Calvino chamou de “o principal exercício da fé, mediante a qual recebemos diariamente os benefícios de Deus”. No princípio, Calvino enfrentou uma questão

levantada por suas próprias pressuposições teológicas; se a vida cristã inteira, desde o primeiro passo até a perseverança final, é dom de Deus, por que orar então? Não podemos simplesmente continuar com nossas atividades no conhecimento seguro de que Deus tomará conta de tudo, independentemente de nossas orações? Os que pensam dessa forma, Calvino dizia, não entendem o propósito pelo qual Deus ordenou a oração — "não é tanto por sua causa, quanto pela nossa". Calvino condenava a hipocrisia daqueles que "acreditam no rompimento dos tímpanos de Deus [...] para persuadi-lo do que querem**".**[23]

Os fiéis não oram para contar a Deus o que ele não sabe, para pressioná-lo em suas tarefas ou apressá-lo quando demora, mas sim a fim de alertar a si mesmos para buscá-lo, para exercitar a fé meditando em suas promessas, livrando-se de suas cargas ao se elevarem a seu íntimo. [...] Mantenha esses dois pontos: nossas orações são previstas por ele em sua liberdade; contudo, o que pedimos, conseguimos pela

oraçao.

Calvino apresentou quatro regras de oração para guiar o cristão em suas "conversas com Deus". A primeira é que nos aproximemos reverentemente de Deus, que elaboremos nossas orações "devida e corretamente". Isso significa que devemos evitar o tipo de leviandade e frivolidade que recorre a Deus como uma espécie de amigo celeste, o "homem lá de cima". Achegar-se verdadeiramente à presença divina é ser "movido pela majestade de Deus" *(Inst.* ill, xx, 5). Nem devemos usar palavras vãs ou ostentadoras. "Quando oramos com uma intenção séria, a

língua não ultrapassa o coração, nem o favor de Deus é obtido por uma torrente vazia de palavras, mas, sim, os anseios que o coração devoto envia como setas são aqueles que chegam aos céus.”[24] Essa regra também significa que não exigiremos arrogantemente de Deus nada mais do que ele permite, mas, como as Escrituras ensinam, pediremos tudo de acordo com sua vontade.

A segunda regra de oração é que oremos com uma percepção sincera de necessidade, e penitentemente. A oração é mais do que murmúrios piedosos. Deve vir do coração, “das profundezas”, como disse o salmista. Os verbos que Calvino empregou para descrever a oração verdadeira frisam este princípio: na oração ansiamos, desejamos, temos fome, sentimos sede, buscamos, pedimos, suplicamos, clamamos. E o elemento de arrependimento também não deve estar ausente de nossas orações.

Deus não estabeleceu a oração

Para arrogantemente nos envaidecer perante ele

Ou valorizar grandemente nossas próprias coisas.

A oração serve para confessarmos, lamentarmos Nosso trágico estado;

Como as crianças lançam seus problemas Sobre seus pais,

Assim é conosco diante de Deus.

Essa percepção do pecado estimula-nos, incita-nos,

Desperta-nos a orar.[25]

A terceira regra da oração segue a segunda: devemos abandonar toda a confiança em nós mesmos e humildemente suplicar perdão. Todo o propósito da oração, e na verdade da vida cristã inteira, é a glória de Deus. Isso significa que qualquer um que se põe diante de Deus para orar deve em verdadeira humildade abdicar *"de todo pensamento da própria glória, despir-se de toda noção de dignidade [própria], enfim, afastar-se de toda confiança de si [mesmo*],.. " *(Jnst.*,

ill, xx, **8**). É apropriado, então, que comecemos nossa oração confessando nossos pecados e reivindicando a promessa de perdão.

A quarta regra é que oremos com esperança confiante: "... *assim prostrados e subjugados de verdadeira humildade, sejamos, não obstante, animados a orar, com segura esperança de alcançar resposta" (Inst.*, ill, xx, 11). Calvino chegou a ponto de dizer que a única oração aceitável a Deus nasce da "presunção da fé". A base real de nossa esperança, obviamente, é o objeto para o qual nossas orações se dirigem: oramos a nosso Pai celeste, o Pai de todas as misericórdias, o Deus de todo o conforto; oramos por meio de Jesus Cristo, seu Filho e nosso Senhor, em quem todas as promessas de Deus são confirmadas e cumpridas; oramos por meio do Espírito Santo, que é nosso mestre na oração e que "suscita em nós confiança, desejos, suspiros, a conceber os quais de modo nenhum seriam suficientes as forças de [nossa] natureza *(Inst.*, m, xx, 5).

Essas quatro regras servem para guiar cada crente em sua oração íntima, mas também se aplicam às orações comuns da igreja. De fato, Calvino afirmava que a "parte principal de Seu culto é o múnus da oração" *(Inst.*, m, xx, 29). Ele não tinha paciência com aqueles que alegavam que podiam

adorar tão bem em casa quanto na igreja. A oração pública deve ser simples, direta, não as “orações vazias” dos hipócritas. O canto também pertence ao ministério da oração, embora^ ele advertisse que não devemos estar mais atentos à melodia do que ao sentido espiritual das palavras. E, obviamente, a oração deve ser oferecida no vernáculo, não em grego entre os latinos, nem em latim entre os franceses ou ingleses, mas na língua cotidiana, compreendida pela assembléia inteira. Em 1536, Calvino já havia descrito o papel da oração na adoração a Deus:

Astuta, traiçoeira, desatenta É a mente que pensa sobre Deus,

Se não for exercitada por Fala e canto devotos.

A glória de Deus deve brilhar Nas diversas partes de nosso corpo,

, E em especial na língua,

Criada para cantar, declarar,

Contar, proclamar,

O louvor de Deus.

E a tarefa principal da língua é,

Nas orações públicas oferecidas Na assembléia dos crentes,

Com uma voz comum,

Com uma única boca,

Glorificar a Deus juntos,

Adorá-lo juntos

Num só espírito, numa só fé.[26] *A Predestinação*

Pietro Nelli, um satirista italiano do século xvi, descreveu nestes versos a atitude popular em relaçao à doutrina da eleição:

O carregador, a serva e o escravo

dissecam o livre-arbítrio

e confundem a predestinação.[27]

O desprezo por essa doutrina é um tema recorrente na história da igreja. No século xvill, John Wesley, que devia mais a João Calvino do que estava disposto a admitir, escreveu os seguintes versos de um hino em que o ensino calvinista é levado ao ridículo:

“Compeliste os Perdidos a morrer;

Retiraste-os de tua Face;

A outros salvaste, exceto os que se afastaram;

Ou zombaram apenas com a Graça da Perdição.”

Até quando, ciumento Deus, até quando Os ímpios Vermes tua Palavra refutarão,

Tua justiça mancharão, tua Misericórdia ofenderão,

Negarão tua Fidelidade e Amor.

Ainda permanecerá a Doutrina Infernal?

E solicitarás seu terrível Autor?

Não — deixa-a afundar a teu Comando

, Na Fossa de onde veio.

c- , W

Nosso propósito, nesta seção, é descrever brevemente o que Calvino ensinou sobre a predestinação e como isso funcionou em sua teologia. Em 1844, Alexander Schweizer escreveu um livro no qual ele chamou a predestinação de o *Zentraldogmen* na teologia de Calvino. Essa opinião foi repetida por inúmeros eruditos e tornou-se parte da caricatura usual do reformador de Genebra.
Outros, entretanto, questionaram essa suposição. A palavra *predestinação,* em sua forma

nominal, foi usada pela primeira vez por Calvino somente nas *Institutos* de 1539. Certamente, ele não decidiu organizar seu programa teológico inteiro em torno dessa idéia. Num exame mais aprofundado, fica-se impressionado com a falta de originalidade da doutrina da eleição apresentada por Calvino. Seu ensino acerca desse tópico é basicamente idêntico ao que já observamos em Lutero e Zuínglio, e o mesmo poderia ser dito de Buçer também. Como todos esses, Calvino freqüentemente recorria £ seu pai favorito, Agostinho, e tinha afinidade com a tradição agostiniana radical da Idade Média, na qual estavam teólogos como Jomás de Aquino (em seus últimos escritos), Gregório de Rimini e Thomas Bradwardine> Calvino fez ummovimento realménte original em seu estabelecimento da doutrina dentro de seu esquema teológico. A

predestinação é usualmente, e muito logicamente, tratada no contexto da doutrina de Deus como uma aplicação especial da doutrina da providência. Por exemplo, esse é o lugar em que Tomás, Zuínglio e os teólogos reformados posteriores, como Beza e William Perkins, a colocaram. Calvino também, nas primeiras edições das *Institutos,* colocou a providência e a predestinação uma após a outra. Na edição definitiva de 1559, porém, ele separou as duas, mantendo a providência sob a doutrina de Deus Pai no primeiro volume e colocando a predestinação sob o título geral da obra do Espírito Santo, quase no final do terceiro. Assim como a providência, em certo sentido, completa a doutrina do Deus Criador, da mesma forma a predestinação é o clímax da doutrina do Deus Redentor.

Calvino não começou com a predestinação, passando depois à expiação, à regeneração, à justificação e às outras doutrinas. A predestinação tornou-se uma questão no contexto da história da salvação. De fato, Calvino introduziu isso como um problema ocasionado pela pregação do evangelho. Por que, ele perguntou, quando o evangelho é proclamado, alguns atendem e outros não? Nessa diversidade, ele disse, a profundidade maravilhosa do julgamento de Deus torna-se conhecida. Para Calvino, a predestinação do princípio ao fim era um interesse pastoral. Para o cristão, o fato da eleição é uma reflexão *ex post facto* sobre como, em meio à escuridão e morte do pecado, a graça de Deus invadiu. Não é um motivo para se gloriar na escolha de alguém, nem para se divertir com o jogo “eu estou dentro, você está fora”. Na verdade, essa atitude tem sido por demais associada aos defensores da doutrina calvinista acerca da eleição. Isso levou à presunção e a um exclusivismo ofensivo, como no velho hino batista particular:

Somos os poucos eleitos do Senhor,

Que todos os outros sejam condenados;

Há espaço suficiente para você no inferno,

Não queremos o céu abarrotado!

Mais fiel à perspectiva de Calvino é o parecer de John Newton, ele próprio um grande calvinista:

A estranha graça de Jesus,

Um infeliz salvou;

Eu cego estava, deu-me luz,

Perdido e me buscou

Podemos resumir a doutrina da predestinação exposta por Calvino em três palavras: *absoluta, particular* e *dupla.* A predestinação'é absoluta, no sentido de que não está condicionada a nenhuma contingência finita, mas baseia-se somente ma vontade imutável de Deus. Calvino rejeitava a noção escolástica de que a eleição dependia do conhecimento prévio de Deus acerca das realizações humanas *(ante praevisa merita).* "O conhecimento prévio de Deus não pode ser o motivo de nossa eleição, porque, quando Deus [olha para o futuro e] observa toda a humanidade, ele encontra a todos, do primeiro ao último, debaixo da mesma maldição. Assim, vemos quão tolamente os frívolos balbuciam quando atribuem ao simples e puro conhecimento prévio o que deve estar fundamentado na boa vontade de Deus**".**[28] Em segundo lugar, a predestinação é particular no sentido de que pertence a indivíduos, e não a grupos de pessoas. Obviamente,

Calvino estava consciente de . que Deus elegeu Israel como seu povo especial da aliança. Contudo, nem todo membro individual da nação estava eleito para a salvação, como Paulo ressaltou (Rm 9. 1-16)Xa aliança da graça aplica-se a cada pessoa individualmente. Com v/ respeito à expiação, isso significa que Cristo não morreu por todosr indiscriminadamente, mas apenas para os eleitos. Essa doutrina, que se tornou uma das marcas da ortodoxia calvinista, foi adotada por muitos batistas na Inglaterra do século **xvil,** em conseqüência do que eles foram chamados de batistas particulares, _em oposição aos batistas gerais, que acreditavam no algance iljmitado da obra ^expiatória de Cristo. Finalmente, a predestinação:é dupla; isto é, Deus, para o louvor de sua misericórdia, ordenou alguns indivíduos para a vida eterna, e, para o louvor de sua justiça, enviou outros para a condenação eterna. Calvino expressou tal fato claramente: “a eleição em si mesma não poderia permanecer, exceto se **í** estabelecida contra a reprovação” *(Inst*., m, **xin,** 31). Visto que todos estão justamente condenados em virtude de sua deserção de Deus, Deus permanece tanto livre quanto perfeitamente justo em sua decisão. Ele não está “sujeito a prestar contas”, nem nós somos juizes idôneos, “que, de próprio senso, [sentença] pronunciemos acerca desta causa” *(Inst.,* UI, xxm, 2). Ambos os fatos mostram-se verdadeiros: os réprobos são escolhidos para a condenação pelo decreto eterno de Deus e, mesmo assim, os ímpios trazem sobre si mesmos ajusta destruição a que estão destinados. Se perguntado sobre a razão pela qual Deus escolheu este e rejeitou aquele, Calvino replicava que quem indagou estava procurando algo maior e mais elevado do que a vontade de Deus, o que não poderia ser encontrado.

Calvino não ensinou essa doutrina porque era um “déspota severo” ou um homem mesquinho, mas porque, de modo certo ou errado, acreditava que ela se encontrava claramente nas Escrituras. Ele advertiu contra exibir a mensagem do “horrível decreto” perante novatos na fé, e não desejava dizer sobre a predestinação nada mais do que podia ser extraído da Bíblia: que [as cousas]

que o Senhor deixou recônditas em secreto não perscrutemos, [as] que pôs a descoberto não negligenciemos, para que não sejamos condenados ou de excessiva curiosidade, de uma parte, ou de ingratidão, de outra” *(Inst.,* ffl, xxn, 4). Os calvinistas posteriores, muitas vezes esquecendo essas palavras, tendiam a enredar-se em debates sem fim sobre a ordem precisa dos decretos de Deus, os indícios da eleição na atividade de uma pessoa no mundo e assim por diante. A doutrina de Calvino permaneceu cristocêntrica em seu foco: “... no próprio Cabeça da Igreja está o mais límpido espelho de eleição graciosa” *(Inst*., ill, xxn, 1). Ele também não permitiu que a doutrina da predestinação fosse usada como desculpa para não se proclamar o evangelho a todos: visto que apenas Deus sabe quem elegeu e quem não elegeu para a salvação, nós pregamos o evangelho indiscriminadamente, confiando ao Espírito Santo seu uso como meio externo para o chamado efetivo daqueles mesmos que foram escolhidos em Cristo antes da fundação do mundo. Ao longo da história da igreja, alguns dos evangelistas e missionários mais eficazes foram firmes defensores de uma doutrina suprema da predestinação. Por exemplo, durante o Grande Despertamento do século xvm, **George. White.field. calvinista,** ganhou muito mais pessoas para Cristo do que John Wesley, seu amigo arminiano. A predestinação, conforme Calvino a entendia, não é nem uma torre de

igreja de onde se vê a paisagem humana, nem um travesseiro para dormir. Antes, é uma fortaleza em momentos de tentação e provação, e uma confissão de louvor à graça de Deus e à sua glória. ^ r

Os Meios Externos de Graça

As Pressuposições da Doutrina da Igreja Apresentada por Calvino

A preocupação dominante de Lutero era com o núcleo evangélico da igreja; os reformadores posteriores encarregaram-se da difícil tarefa de determinar com alguma precisão sua circunferência. Zuínglio, Bucer e Ecolampádio debateram-se com tal problema; contudo, ficou para Calvino, o "estudioso pobre e tímido", como descreveu a si mesmo, analisar completamente a teoria e a prática da congregação protestante.

Assediado por um catolicismo ressurgente de um lado e por um sectarismo proliferante de outro, Calvino desenvolveu uma teoria mais formal da relação entre a igreja invisível e a igreja como instituição externa, reconhecível como verdadeira

por certas marcas distintivas. No princípio do quarto volume das *Institutos,* Calvino esclareceu a função das "marcas": "Ora, para que sob o nome de *igreja* se nos não impinja impostura, a essa prova, como a uma pedra lídia, deve ser submetida toda congregação que pretende o nome de *igreja*" *(Inst.,* iv, i, 11). Por associar tão diretamente as marcas com o ato de testar e verificar, Calvino ultrapassou o conceito de Lutero das marcas como meros indicadores da igreja visível. De certa forma, elas se tornaram causativas, constitutivas da igreja visível. Assim,

nas confissões reformadas, as observações são distinguidas dos atributos nicenos tradicionais (una, santa, católica, apostólica), exatamente porque não são apenas descritivas, mas dinâmicas: elas questionam a unidade, a santidade, a catolicidade e a apostolicidade de toda congregação que alegue ser uma igreja, e, assim, sujeitám-na a uma investigação externa, empírica. “Daqui”, disse Calvino, “nos desponta e conspícua aos olhos nos emerge a face da Igreja” *(Inst.*, iv, i, 9).

Significativamente, Calvino não seguiu Bucer, como fez a tradição reformada em geral, elevando a disciplina eclesial ao *status* técnico de uma *nota*.[25] Para Calvino, como para Lutero, as marcas mais certas (*certeoribus*) permaneciam na Palavra puramente pregada e nos sacramentos corretamente administrados. Entretanto, ele não depreciou, por essa razão, a importância da disciplina para o bem-estar da igreja. Se a doutrina salvífica de Cristo era a alma da igreja, então a disciplina servia de tendões *{pro nervis*), mediante os quais os membros do corpo eram mantidos juntos, cada um em seu lugar próprio. A disciplina, então, dizia respeito à constituição e à organização, se não à definição da congregação verdadeira. Pertencia ao âmbito da visibilidade, à medida que isso também era um critério de teste, tanto individualmente, no auto-exame, quanto corporativamente, nos procedimentos públicos da admoestação, censura e excomunhão.

O interesse de Calvino pela ordem e pela forma da congregação derivava de sua ênfase sobre a santificação como ao mesmo tempo o processo e o objetivo da vida cristã. Em contraste com o aspecto unilateral da justificação nas confissões luteranas, Calvino deu precedência à santificação em seu arranjo sistemático

dos “benefícios de Cristo”. As duas são conectadas como “momentos” distintos, mas inter-relacionados, na graça de dupla purificação, de modo que “a verdadeira santidade de vida, por assim dizer, não está separada da livre imputação de justiça”. *(Inst.,* m, xi, 1). Nesta vida, o local da santificação é a congregação, a igreja visível, na qual os eleitos participam dos benefícios de Cristo não como indivíduos isolados, mas como membros de um corpo, no qual “todos e quaisquer benefícios que para com eles confere Deus, entre si, mutuamente, compartilhem” *(Inst.*, iv, i, 3). Dessa forma, a igreja visível torna-se uma “comunidade santa”, [29]

uma agente de santificação na grande sociedade onde cada aspecto da vida deve ser trazido para dentro da órbita dos propósitos cristãos e das regras cristãs.

Tendo examinado as pressuposições da doutrina da igreja local conforme apresentada por Calvino, passamos agora a uma elucidação mais específica de tais concepções, expostas em seus comentários de três das epístolas pastorais, a saber, 1 e 2 Timóteo e Tito. A escolha desses comentários é sugerida pelo conteúdo das epístolas, que lidam explicitamente com a ordem e a organização da congregação. Ademais, os comentários foram escritos no final da década de 1540, sete a oito anos depois do retorno de Calvino de Estrasburgo, mas seis a sete anos antes da consolidação de seu poder no que foi chamado de segunda revolução de Genebra, em 1555. Calvino admitiu que não havia obtido tanto progresso na reforma da igreja de Genebra quanto desejara: “Sabemos, por experiência, que não é trabalho para um ou dois anos restaurar a um estado satisfatório uma igreja caída”.[30] Esses documentos, então, escritos na investida da batalha, por assim dizer,

refletem os intensos esforços de Calvino por estabelecer uma congregação santa em meio a perturbações exteriores e lutas interiores.

A Eclesiologia Bipolar de Calvino

Em seu livro *The Christian Polity of John Calvin,* Harro Höpfl afirmou que, ainda que a teologia de Calvino tenha começado "quase tão apolítica quanto a de Lutero", com a igreja visível recebendo uma atenção apenas escassa na edição de 1536 das *Institutas,* de fato seu pensamento veio a centralizar-se cada vez mais na igreja visível, até que sua ênfase anterior na igreja como comunhão dos santos foi quase inteiramente eclipsada.[31] É verdade que, em edições sucessivas das

Institutos, a discussão de Calvino sobre a igreja visível foi grandemente expandida, alcançando por fim o *status* de um livro inteiro. Entretanto, isso *não* foi feito à custa da ênfase na igreja invisível. Os dois pólos da eclesiologia de Calvino, a eleição divina e a congregação local, são mantidos juntos na conexão mais próxima possível, freqüentemente na mesma frase. A igreja é chamada de casa de Deus, explicou Calvino, porque "ele não apenas nos recebeu como filhos pela graça da adoção (eleição), mas ele mesmo habita no meio de nós" (a congregação). Além disso, a construção da igreja é para o bem dos eleitos.[32]

Somente quando percebemos que Calvino nunca relaxou a tensão visível—invisível é que podemos entender suas diversas caracterizações da igreja. Por um lado, a igreja aparece em perigo mortal. Caso se permita que as doutrinas falsas proliferem, elas "destruirão completamente a igreja". De fato, Calvino disse que havia boa razão para temer que a luz recentemente acesa da

reforma fosse logo apagada.[33] Ao mesmo tempo, *sub specie aeternitatis*, a inconstância e a infidelidade humana "não podem impedir que Deus preserve sua igreja até o fim".[34]

Para Calvino, a igreja visível não era uma aproximação progressiva da invisível. A primeira era um *corpus permixtum,* trigo e joio crescendo no mesmo campo, enquanto a última incluía os anjos eleitos, honoráveis do Antigo Testamento e várias almas predestinadas que se encontram fora do "pomar murado do Senhor". De fato, a inescrutabilidade da eleição e a objetividade da Palavra e do sacramento (mas *não* da disciplina!) escoram a extensão relutante de Calvino do título "igreja" a congregações selecionadas que ainda estavam em obediência a Roma — "digo serem [elas] igrejas na extensão em que o Senhor aí maravilhosamente conserva remanescentes de Seu povo" *(Inst.,* IV, XH, 12). Isso fornecia, poderíamos acrescentar, um fundamento lógico convincente para não rebatizar papistas convertidos ao protestantismo.

Eclesia Externa *como* Mater et Schola

Calvino começou sua discussão da igreja visível, no quarto volume das *Institutos,* aplicando a ela as desgastadas metáforas de *Mater* e *Schola.* Somos concebidos no ventre da igreja mãe, amamentados em seu seio e registrados como pupilos em sua escola todos os dias de nossa vida *(Inst.,* Iv, I, 4). As imagens entrelaçadas da igreja como mãe e escola são também recorrentes nos comentários

das epístolas pastorais. A igreja é a mãe de todos os cristãos "porque os traz ao novo nascimento pela Palavra de Deus, educa-os e alimenta-os durante toda a sua vida, fortalece-os e, finalmente, leva-os à completa perfeição".[35]

A igreja é também “escola de Deus” — “coluna e baluarte da verdade”, como diz o texto — que instrui seus estudantes no “estudo de uma vida santa e perfeita”.[36]

O caráter maternal da igreja é visto especialmente em sua dispensação dos sacramentos do batismo e da ceia do SenhonfCalvino chamou de batismo “nossa entrada na igreja e o símbolo de nossa incorporação em Cristo”. Ele interpretou a expressão “o lavar regenerador”, em Tito 3.5, como o batismo pela água, observando que “Deus não joga conosco em figuras vazias [talvez um golpe em Zuínglio?], mas cumpre interiormente, por seu próprio poder, o que nos mostra pelo sinal externo”.[37] Para Calvino, o batismo tinha o propósito de confirmar a fé nos eleitos, uma visão caracterizada por Karl Barth como “sacramentalismo cognitivo”.[38] Entretanto, Calvino exigia que o batismo fosse aplicado indiscriminadamente a todos na igreja visível. \

Há bem pouco sobre a ceia do Senhor nas epístolas pastorais, e Calvino, o exegeta, oportunamente calou-se a esse respeito. Há, entretanto, uma referência à ceia que distingue a bênção do alimento comum na mesa da bênção da refeição sacramental. “Abençoamos o alimento que vamos comer para nutrir o corpo a fim de recebê-lo legitimamente e sem impurezas, mas consagramos o pão e o vinho na ceia sacramental de maneira mais solene, para que possam ser, para nós, garantias do corpo e do sangue de Cristo”.[39]

Juntamente com a predestinação, a doutrina da ceia do Senhor evocou escritos mais polêmicos de Calvino do que qualquer outro assunto. Sobre a presença de Cristo no pão e no vinho, ele tentou estabelecer um caminho

intermediário entre Zuínglio, o qual, ele sentia, tinha pouquíssima consideração pelos sinais exteriores, e Lutero, que os enaltecia exageradamente, obscurecendo assim o próprio mistério. Calvino concordava com Zuínglio que Cristo estava localmente presente à direita do Pai nos céus e não devia ser imaginado como "encerrado no elemento do pão", para ser tocado pelas mãos, mastigado pelos dentes e engolido pela boca *(Inst.*, IV, **xvill,** 12). Mas ele estava de acordo com Lutero em que a ceia não era um símbolo vazio — a verdade da coisa significada está certamente presente ali — mas um meio de "real participação" em Cristo *(Inst.,* **iv, xvn,** 10-11). Como Cristo pode estar ao mesmo tempo à direita de Deus e presente no "banquete espiritual" da comunhão? "...[o] que nossa mente não compreende, conceba[-o] a fé:

verdadeiramente unir o Espírito [a cousas] que foram disjungidas por lugares" \ *(Inst*., IV, XVII, 10). Para a igreja, a ceia era tão importante como nutrição)»? espiritual que Calvino advogava sua celebração semanal.

Na visão de Calvino, a igreja não era apenas mãe, mas também escola. De fato, ele freqüentemente combinava as duas metáforas. Falando da educação de Timóteo, ele disse: "Tendo sido corretamente instruído na fé desde sua infância, e, por assim dizer, tendo sugado a sã doutrina com o leite de sua mãe, e tendo feito até agora um progresso nela, esforce-se, mediante um ministério fiel, para provar que você ainda é o mesmo**".**[40] Obviamente, a igreja é uma escola na qual nunca nos formamos (deste lado do céu, pelo menos!); daí a necessidade de uma instrução contínua. A igreja também é, no melhor sentido do termo, um "reformatório" completo com um código de vestimentas específico, material de leitura

censurado, comparecimento obrigatório à capela e bedéis para lidar com alunos recalcitrantes! Calvino, de fato, insistia para que fossem tomados cuidados especiais na instrução dos rebeldes: “Visto que a conversão de um homem está nas mãos de Deus, quem sabe se aqueles que hoje parecem indóceis talvez sejam subitamente mudados, pelo poder de Deus, em homens diferentes**?”**[41] — uma afirmação notadamente semelhante à sua descrição da própria “conversão súbita”, pela qual Deus submeteu seu coração à *docilitas,* aprendizado.

Ordem e Ofício

O estabelecimento de um ofício quádruplo, a saber, de pastor, professor, presbítero e diácono, foi um componente essencial do acordo de religião de Genebra que levou Calvino de volta à sua cidade adotiva, em 1541. Alexandre Ganoczy, entre outros, afirmou que Calvino tomou emprestado esse esquema quádruplo de Martin Bucer, cujo *Comentário de Mateus,* de 1536, havia apresentado exatamente a mesma distribuição**.**[42] De qualquer modo, até 1541 Calvino havia passado a acreditar que tal padrão era ordenado pelas Escrituras; de fato, essa foi a pedra fundamental da nova política encerrada nas *Ordenanças Eclesiásticas*.

Poderíamos pensar que uma estrutura tão essencial a uma congregação “bem proporcionada” estaria amplamente exposta no Novo Testamento, em especial nas epístolas claramente planeadas como manuais da ordem da igreja. (Calvino, claro, nunca questionou a autoria paulina das pastorais; em harmonia com a erudição bíblica moderna, porém, ele as via como cartas públicas sobre a ordem da igreja,

não como correspondência particular.) Mas isso *não* acontece. Dos quatro ofícios, a parte principal da atenção é dedicada ao pastorate. Absolutamente nada é dito acerca do ofício de ensino, e Calvino tendia a combiná-lo com o pastorate. Por outro lado, Calvino parecia quase embaraçado pelos extensos comentários de Paulo sobre o diaconato em oposição ao ofício de ancião, dando importância invertida a esses dois ofícios leigos em sua própria política.

Calvino realmente tinha o diaconato em alta consideração. Os diáconos eram oficiais públicos da igreja a quem era confiado o cuidado dos pobres. Ele insistia em que fossem qualificados na fé cristã, pois, no decorrer de seu ministério, "eles freqüentemente deverão dar conselhos e consolo". De fato, os diáconos na Genebra de Calvino devem ter sido especialistas no que hoje chamamos de ação social, tanto quanto no cuidado pastoral. Calvino admitiu que o diaconato podia servir às vezes de "berçário [novamente o tema maternal] de onde os presbíteros são escolhidos"; contudo, ele se opôs ao costume romano de fazer do diácono o primeiro passo para o sacerdócio. Essa prática era um solapamento ofensivo de "um ofício altamente honorável**".**[43]

Quanto ao ofício de presbítero, Calvino notou que a palavra *presbyter os* não descrevia uma idade, mas um ofício. Timóteo, a quem Paulo estava escrevendo, era bastante jovem; Calvino tinha apenas 27 anos quando chamado a Genebra. Conforme aplicada a si mesmo e a Timóteo, porém, a palavra *presbyteros* era sinônimo de *episcopus,* ou pastor. Calvino descobriu que havia de fato dois tipos de presbíteros no Novo Testamento. A base textual para essa "descoberta" é o ^ seguinte versículo: "Devem ser

considerados merecedores de dobrados honorários /} os presbíteros que presidem bem, com especialidade os que se afadigam na palavra j e no ensino" (1 Tm 5.17). Ele explicou:

O significado claro das palavras é que havia alguns que presidiam bem e honradamente, mas que não detinham um ofício de ensino. O povo elegia homens sérios e bem treinados, que, junto com os pastores, num concilio comum e com a autoridade da igreja, administrariam a disciplina e atuariam como censores para a correção da moralidade.[44]

Se isso parece surpreendentemente semelhante à instituição do consistório em Genebra, devemos admitir que nem mesmo Calvino estava livre de interpretar o Novo Testamento segundo o que ele próprio acreditava.

O Pastor Reformado

Calvino acreditava que os ofícios de profeta, apóstolo e evangelista, tão proeminentes no Novo Testamento, eram temporários em natureza e tinham cessado no fim da era apostólica. Dos ofícios que subsistiram nessa dispensação, o de pastor é claramente o mais honorável e o menos dispensável para a ordem apropriada e para o bem-estar da igreja.[45]

Na edificação espiritual da congregação, a nomeação dos pastores era inferior em prioridade apenas à aceitação da doutrina pura. De fato, na concepção de Calvino, esses dois objetivos estavam tão intimamente entrelaçados que mal podiam ser separados. Os temas neotestamentários *bispo, ancião (presbítero), ministro, pastor* e, às vezes, *mestre (doutor)* referem-se todos ao mesmo ofício. Qual é o papel do pastor? Representar o Filho de Deus (em outro trecho,

Calvino empregou o termo *lugar-tenente* no sentido etimológico de *tenant lieu de* — "que ocupa o lugar de"), erigir e estender o reino de Deus, ocupar-se da salvação das almas, governar a igreja, que é patrimônio de Deus.[46] Calvino afirmava que deveria haver ao menos um pastor em cada cidade, apesar de, obviamente, algumas cidades, como Genebra, talvez necessitarem de vários pastores — no tempo devido, Genebra poderia ostentar uma "companhia" inteira de pastores.

Como o pastor devia ser escolhido? Calvino refletia se, de fato, alguém deveria deliberadamente buscar o ofício. Embora certamente fosse errado que um indivíduo "apresentasse a si mesmo" com ambição egoísta, era apropriado que alguém movido por desejo santo se preparasse para o ofício. "Que são as escolas teológicas senão maternais para pastores?"[47] Contudo, o indivíduo deveria ser chamado publicamente de acordo com a ordem que a igreja prescreveu. Em Genebra, isso requeria um exame e uma seleção prévios pela companhia de pastores (uma perspectiva intimidante!), a apresentação ao conselho da cidade e a aprovação pelo x consentimento comum da congregação. ^

Esse processo era seguido da ordenação, que Calvino descreveu como um "rito solene de instituição" ao ofício pastoral. Em outro trecho, Calvino referiu-se à\/ ordenação como um sacramento e admitiu que era conferida graça por meio desse sinal externo. De fato, ele empregou uma linguagem impressionantemente similar à sua descrição do batismo. A ordenação não era um sinal vão ou inútil, mas uma marca fiel da graça recebida da própria mão de Deus. E mais, era um "ato legítimo

de consagração perante Deus, algo que podia ser feito somente pelo poder do Espírito Santo**”.**[48] Devemos ser cuidadosos, contudo, para não impugnar a Calvino uma visão absolutista da política eclesiástica. Ele censurou a congregação de refugiados em Frankfurt por tentar depor seu pastor, valérand Poullain. com o argumento de que ele não teria sido apropriadamente ordenado. A respeito de Poullain, Calvino escreveu: “Aqueles que primeiro trabalharam para plantar *ojt* evangelho devem ser aceitos como pastores, sem outras formalidades**”.**[49] Calvino, então, estava disposto a permitir certa liberdade de ação no método de escolha dos ministros. O ofício pastoral, em si mesmo, nunca é adiáforo, mas os detalhes da nomeação podem ser. Foi precisamente esse tipo de flexibilidade que possibilitou a Calvino influenciar, quando não dirigir, um movimento internacional de reforma em contextos políticos tão diversos quanto da França, da Polônia, da Escócia, da Inglaterra e do Palatinado.

Mas *por que* os pastores são tão importantes para a igreja? “Por acaso todos não têm a oportunidade de ler as Escrituras por si mesmos?”, perguntava Calvino.

Sim, mas os pastores tinham de cinzelar ou dividir a Palavra, “como um pai /repartindo o pão em pequenos pedaços para alimentar seus filhos**”.**[50] Os pastores *í* devem ser completamente ensinados nas Escrituras, para que possam instruir *corretamente* a congregação na doutrina celeste.

A importância da pregação no pensamento de Calvino dificilmente pode ser exagerada. Calvino não queria ter relações com aqueles que alegavam para si o título de bispo, que circulavam vestidos em roupas teatrais, mas que

de fato eram “fantoches que nunca pregam” — um epíteto que ressoaria na escoriação puritana dos sacerdotes anglicanos como “cães emudecidos” que têm um ministério de “mera leitura”. Num pastor, o aprendizado profundo devia ser acompanhado de um talento para ensinar.

Há muitos que, ou por causa de expressão defeituosa ou capacidade mental deficiente, ou porque não estão em contato suficiente com pessoas comuns, mantêm seu conhecimento encerrado em si mesmos. Tais pessoas deveriam, como dizem, cantar para si mesmas e para as musas — e ir fazer qualquer outra coisa. [...] O que se requer não é meramente uma língua volúvel, pois vemos muitos cuja fluência fácil não contém nada que possa edificar. Antes, Paulo está recomendando sabedoria na aplicação da Palavra de Deus para o proveito de seu povo.[51]

O propósito da pregação é a edificação. O pastor não deve “esvoaçar em torno das sutilezas da curiosidade frívola”; ele não deve, para usar a encantadora palavra de Calvino, ser um “questionariano”. A pregação não deve ser apenas sã doutrinariamente, mas precisa também buscar o “benefício concreto” da igreja, isto é, deve ser prática, aplicável, discriminativa.

O pastor é incumbido da pregação e do governo. “Um pastor precisa de duas vozes”, disse Calvino ,/uma para reunir o rebanho e outra para afugentar os lobos e os ladrões”.[52] O papel disciplinador do pastor exige que sua própria conduta esteja acima de qualquer censura. Calvino não hesitou em advogar um padrão duplo para clero/laicato. Ao discutir a proibição que Paulo fez da poligamia para pastores (sua interpretação da exigência de “marido de uma só mulher”), Calvino observou: “Ele

poderia, até certo ponto, ter tolerado em outros algo que nos bispos era intoleravelmente desonroso”.[53] Aqui, Calvino não havia recaído na moralidade dupla da cristandade medieval. Ao contrário, estava preocupado com a visibilidade da igreja, com a “face” da igreja. Um ministro indigno pode causar danos irreparáveis à congregação. Por essa razão, deve manter-se numa responsabilidade mais estrita.

A Igreja e o Mundo

x

Ao rejeitar o conceito anabatista da congregação como um conventículo retirado da cultura ao redor, Calvino enraizou sua reforma no “cristianismo estabelecido” do *corpus christianum* medieval. Num artigo discernente sobre “a dimensão ‘extra’ na teologia de Calvino”, Heiko Oberman afirmou que o elemento relativamente mais progressista no conceito reformado de Estado podia ser remontado à visão de Calvino acerca de Deus como Legislador e Rei; disse ainda que a lei de Deus não estava limitada à congregação apenas, mas estendia-se também *etiam extra ecclesiam*: mesmo além da igreja.[54] Os comentários de Calvino sobre as pastorais revelam um padrão tanto de interação quanto de tensão entre a igreja e o mundo.

Às vezes, Calvino falava num tom manifestamente sectário sobre a exclusividade da igreja visível. Uma relação correta com Deus é um pré-requisito até mesmo para desfrutar as bênçãos naturais. Cada dom que tocamos é desfigurado por nossos pecados e impurezas “até que Deus graciosamente nos ajude e, incorporando-nos no corpo de seu Filho, nos torne novamente senhores da terra, para que possamos legitimamente gozar como nossa toda a riqueza que

ele supre”.[55] Os incrédulos, de fato, são usurpadores e ladrões! Tudo o que elesL desfrutam podè ser considerado como “a propriedade de outrem que eles assaltam! e roubam”.[56] Poderíamos esperar a retórica de um sectário comunitário, não de' um teólogo conciliador como Calvino! Sua intenção, porém, não era desmerecer todos os não-cristãos, mas, sim, enfatizar a unidade entre redenção e criação, e afirmar a soberania de Cristo sobre todo o reino criado.

Longe de advogar o afastamento do mundo, Calvino incitava os cristãos a estarem engajados nele. Suas orações devem ser de alcance universal; eles devem “incluir todos os homens em suas orações, e não restringi-las ao corpo da igreja”.[57] Os cristãos não devem exaltar a si mesmos orgulhosamente acima dos outros, mas lidar com *sympathea,* sentimento de solidariedade em relação àqueles que são *extra ecclesiam,* na esperança de que amanhã possam ser acrescentados à igreja.[58]

A lei de Cristo deveria ser manifestada, idealmente, na instituição de uma magistratura santa. Calvino enumerou três vantagens de um governo bem ordenado: tranqüilidade, gravidade ou modéstia e piedade. Nas palavras de Isaías, Calvino instou os magistrados a serem “aios” da reforma. Eles deveriam manter não apenas a ordem cívica, mas também a uniformidade religiosa. Contudo, a *ius reformandi* não era uma autoridade que os magistrados deveriam exercer independentemente da congregação. A relação apropriada entre os dois é ilustrada pelo exemplo de um herege pertinaz. Depois de um exame completo — Calvino advertiu os cristãos a não serem precipitados em rotular como hereges todos os que deles discordassem — e uma admoestação paciente, o

herege obstinado pode ser, deve ser, expulso da congregação pela excomunhão. Além disso, a igreja não pode ir. Contudo, o magistrado estava bem dentro de seu dever obrigatório ao trazer o que Calvino chamou, de certa forma eufemisticamente, de “outras medidas de maior rigor”. Havia, Calvino observava, uma diferença entre o dever de um bispo e o de um magistrado.

Na época em que Calvino escreveu essas palavras, a maioria dos magistrados da Europa era, claro, inveteradamente contrária à reforma que Calvino achava que eles deviam estar apoiando. Calvino, porém, aconselhou obediência a tais governantes, exatamente como Paulo havia feito a respeito dos magistrados de seu tempo, todos os quais eram “inimigos jurados de Cristo”. Em face da oposição e da perseguição, Calvino pedia perseverança e oração. A instituição do governo foi ordenada por Deus, não importando quanto um ocupante em particular abusasse dele. “É por isso que os crentes, seja qual for o país em que vivem, não só devem

obedecer às leis e às ordens dos magistrados, mas devem também, em suas orações, confiar seu bem-estar a Deus”.[59]

Em nenhum lugar dos comentários sobre as pastorais há uma insinuação do conceito de resistência pelos magistrados inferiores, muito menos o direito de tiranicídio desenvolvido pelos calvinistas posteriores. A década seguinte à elaboração desses comentários, porém, testemunhou uma perseguição acentuada às congregações protestantes na França. A doutrina de Calvino acerca da obediência passiva foi levada até o limite. Contudo, o mais tardar em 1561, ele aconselhou o Almirante de Coligny contra a revolta armada: “Seria melhor que

todos morrêssemos cem vezes que expor o evangelho a tal desgraça”.[60] Entretanto, a Companhia de Pastores de Genebra foi tendendo cada vez mais para um apoio aberto ao partido protestante francês. A reticência do próprio Calvino abriu caminho para um endosso completo aos esforços guerreiros dos huguenotes, pela razão de que uma magistratura legítima era representada por um príncipe de sangue, Louis de Condé.

Apesar dos avanços da reforma em Genebra, Calvino escreveu para uma congregação perseguida por inimigos tanto físicos quanto espirituais. A impressão geral que emerge desses comentários é a de uma igreja em guerra, combatendo, sendo sua própria sobrevivência um assunto de lutas intensas.

Satanás [...] mil vezes por dia nos tira do caminho certo. Não digo nada acerca do fogo, e da espada, e dos exílios, e de todos os furiosos ataques a nossos inimigos. Não digo nada acerca de difamações e outros vexames similares. Quantas coisas piores do que essas existem aqui dentro! Homens ambiciosos atacam-nos abertamente, epicureus e lucianistas ridicularizam-nos, homens insolentes insultam-nos, hipócritas enraivecem-se conosco, os sábios segundo a carne ferem-nos, e somos atormentados de muitas formas diferentes por todos os lados. O único remédio para todas essas dificuldades é aguardar ansiosamente o aparecimento de Cristo e sempre depositar nossa confiança nisso.[61]

A consumação da congregação, o estabelecimento final da lei, da ordem e da reforma, devem ser aguardados com paciência pelos fiéis como o ato escatológico de Deus.

Post Tenebras Lux!

Desde seus dias de estudante em Paris, Calvino fora frágil e com freqüência doente. Seus últimos anos foram marcados por um sofrimento ininterrupto. No início de 1564, numa carta a médicos franceses que lhe haviam enviado alguns remédios, ele enumerou as doenças físicas que o afligiam: artrite, pedras nos rins, hemorróides, febre, nefrite, indigestão severa ("qualquer alimento que eu tome, adere-se como cola a meu estômago"), cólicas, úlceras, emissão de sangue em vez de urina. "Todas essas enfermidades, por assim dizer, atacam-me em bando."[62] Dois dias antes de escrever essas palavras, ele havia pregado o que mostrou ser seu último sermão, carregado para o púlpito de São Pedro em sua cama. Quando o fím estava bem próximo, os ministros de Genebra aglomeraram-se em sua casa para ouvir sua mensagem de despedida. Ele relembrou o curso turbulento de sua carreira, e tentou colocar sua própria vida em perspectiva.

1

Commentaries, p. 154; CO 37, col. 259.

2

<x*Cf.* David Cairns, *The Image of.God in Man* (Londres: SCM Press, 1953), p. 139.

3

^Wendel, p. 1921.

4

Comm. sobre Jo 3.6; CNTC 4, p. 66; CO 47, col. 57.

5

"*Comm.* sobre Cl 1.12; CNTC 11, p. 306; CO 52, cols. 82-83.

6

Commentaries, p. 160. *Cf.* também seu comentário sobre Hebreus 13.8, “Jesus Cristo ontem e hoje é o mesmo, e o será para sempre”: “O apóstolo não está falando de Cristo como ele é na eternidade, mas de nosso conhecimento dele. [...] Ele não está-se referindo ao ser de Cristo, mas, por assim dizer, de sua qualidade, ou de como ele age em relação a nós”. *Ibid.,* p. 142.

7

[m]*Ibid.,* pp. 158-159.

8

João Calvino, *Sermons on the Saving Work of Christ,* trad, por Leroy Nixon (Grand Rapids: Baker Book House, 1950), pp. 36-37. *Cf.* CO 46, cols. 955-956.

9

'“Calvin, *Saving Work,* **p.** 54.

10

[m]*Comm.* sobre Hb 5.7: CNTC 12, p. 64.

11

[m]*Comm.* sobre Hb 2.17: CNTC 12, P. 33.

12

E. David Willis, *Calvin’s Catholic Christology: The Function of the So-Called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology* (Leiden: E. J. Brill, 1966), p. 153.

Quanto a uma crítica moderna do extra-Calvinisticum, veja Selinger, pp. 62-64. *Cf.* também a discussão em Karl Barth, *Church Dogmatics* 1/2, pp. 168-169; IV/1, pp. 180-181.

13

Comm. sobre Jo 1.49: CO 47, col. 36.

14

Esse esquema, que Calvino pode ter adaptado de [Bucer, não se encontrava nas *Institutas* de 1536. *Cf.* Wendel, *Calvin*, p. 225, 125n. *Cf.* também John F. Jansen, *Calvin's Doctrine of the Work of Christ* (Londres: James Clarke, 1956).

15

Comm, sobre Lc 23.42: CNTC 3, pp. 202-203; CO 45, col. 774.

16

CO 46, col. 833: "Et defait il nous pouroit bien retirer des abysmes de mort d'une autre façon: mais il a voulu desployer les thresors de sa bonte infinie, quand il n'a point espargné son Fils unique".

17

'"George H. Williams, *Anselm: Communion and Atonement* (St. Louis: Concordia, 1962).

18

n2Comm. sobre 1 Jo 2.2; CNTC 5, p. 244. Embora às vezes se diga que Calvino negava a doutrina da expiação limitada, essa passagem, entre outras, prova o contrário: "Sob a palavra 'todos' ele não inclui os condenados".

19

"[3]Battles, *Piety,* pp. 109-110.

20

Entre os melhores estudos dedicados a esse tema estão os dois livros de Wilhelm Kolíhaus: *Die Seelsorge Johannes Calvins* (Neukirchen: Moers, 1941); *Vom Christlichen Leben nach Johannes Calvin* (Neukirchen: Moers, 1949). Em inglês, veja: Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Londres: Oliver and Boyd, 1959); Lucien Richard, *The Spirituality of John Calvin* (Atlanta: John Knox Press, 1974). *Cf.* também John H. Leith, "A Study of John Calvin's Doctrine of the Christian Life" (Yale University, Ph. D., 1949).

21

U5[5]*Institutas,* in, li, 8. *Cf.* também a discussão de Calvino sobre essa distinção em seu *Commentary* sobre Tiago 2.14-17: CNTC 3, pp. 282-285. Para um estudo comparativo entre Lutero, Zuínglio e Calvino sobre essa passagem, veja Timothy George, "'A Right Strawy Epistle': Reformation Perspectives on James", *in: Review and Expositor* 83 (1986), pp. 369-82.

22

n[7]*Comm.* sobre Hb 6.19: CNTC 12, p. 86; CO 55, cols. 80-81. "[8]Calvin, *Saving Work,* p. 68.

23

m[m]*Comm.* sobre Mt 6.8: CMTC 1, p. 203; CO 45, cols. 193-194.

24

m[m]*Comm.* sobre Mt 6.7: CNTC 1, p. 203; CO 45, p. 193: "Nam ubi serio affectu concipitur o recado, lingua non anteit pectus: deinde non captatur Dei gratia inani verborum fluxu, sed potius suos affectus, non secus ac sagittas, pium cor emittit, qui in coelum penetrent".

25

Battles, *Piety,* p. 93.

26

[m]*Ibid.,* p. 99.

27

Citado de Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1980), p. 20.

28

Commentaries, p. 294.

29

Contudo, na primeira edição das *Institutos,* Calvino incluiu o "exemplo de vida" entre as "marcas seguras e certas". *Cf.* CO 1, col. 89. Quanto a Bucer, veja P. D. L. Avis, *The Church in the Theology of the Reformers* (Atlanta: John Knox Press, 1981), pp. 48-50.

30

[m]*Comm.* sobre Tt 1.5: CNTC 10, p. 356. Os comentários sobre Timóteo foram publicados em 1548, prefaciados por uma epístola dedicatória ao Duque de Somerset, regente substituto da Inglaterra e tutor do rei Eduardo VI quando este era menor. A esse firme defensor da reforma, Calvino recomendou as epístolas a Timóteo como fornecedoras de "um quadro vivido do verdadeiro governo da igreja". Ele o instou a seguir o padrão estabelecido por Paulo, pois "dificilmente há algo necessário para a edificação da igreja que não possa ser tirado delas [dessas epístolas]". Aqui, vemos Caivino como o *episcopus* de Genebra, olhando para além dos limites nacionais e das particularidades de sua situação local para os interesses de uma reforma congregacional ecumênica. O comentário sobre Tito, publicado no ano seguinte (1549), foi dedicado a Guillaume Farei e Pierre Viret, predecessores de Calvino na reforma da igreja genebrina — Calvino diz que veio a Genebra como "assistente" deles. Calvino

afirmou manter precisamente o mesmo relacionamento com esses colegas, que na época estavam trabalhando em Neuchâtel e Lausanne, que Tito tivera com Paulo: ele era seu sucessor, encarregado de dar os "toques finais" na edificação que eles haviam começado, mas deixaram incompleta *(Ibid.,* p. 347).

31

127Harro Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge: University of Cambridge Press, 1982), pp. 34, 84-85. *Cf.* a seguinte declaração: "A igreja universal, a comunhão dos santos, continuava a sumir de vista inexoravelmente, tornando-se por fim não mais que um recurso para lidar

32

com a asserção do Credo acerca da unicidade da igreja, de maneira que arrebate essa arma dos romanistas", *ibid.,* p. 84.

33

m*Comm.* sobre 1 Tm 3.15: CNTC 10, p. 231.

34

m*Comm.* sobre 2 Tm 2.17: CNTC 10, pp. 314-315. m*Comm.* sobre 2 Tm 2.19: CNTC 10, p. 316.

35

m*Comm.* sobre 1 Tm 3.15: CNTC 10, p. 231; CO 52, col. 288.

36

m*Comm.* sobre 1 Tm 5.7: CNTC 10, p. 254; CO 52, col. 308.

37

m*Comm.* sobre Tt 3.5: CNTC 10, p. 382.

38

Barth, *Church Dogmatics,* IV/4, p. 130.

39

^{m}*Comm.* sobre 1 Tm 4.5: CNTC 10, pp. 241-242; CO 52, col. 296.

40

^{m}*Comm.* sobre 1 Tm 4.6: CNTC 10, pp. 242-243; CO 52, col. 298.

41

^{ni}*Cotntn.* sobre 2 Tm 2.25: CNTC 10, p. 321; CO 52, col. 374.

42

Alexandre Ganoczy, *Calvin: Théologien de 1'Eglise etdu Ministère* (Paris: Editions due Cerf, 1964), pp. 298-299.

43

™*Comm.* sobre 1 Tm 3.9; 3.13: CNTC 10, pp. 229-230.

44

^{m}*Comm.* sobre 1 Tm 5.17: CNTC 10, p. 262; CO 52, col. 315. O outro "texto-prova" de Calvino para o presbiterato leigo é Romanos 12.8. *Cf Inst.,* iv, m, 8. *Cf.* também Hõpfl, pp. 94-95, 137-139.

45

Cf. a observação de Ganoczy: "Le Pasteur est *le* ministres par excellence. II peut assumer la fonction des autres ministres, mais les autres ministers ne peuvent pas assumer la fonction pastorale", p. 300.

46

[m]*Institutas,* iv, ui, 1. *Cf.* Jacques Courvoisier, *De La Réforme au Protestantisme: Essai d'Ecclesiologie Réformée* (Paris: Beauchesne, 1977), pp. 66-71.

47

[w]*Comm.* sobre 1 Tm 3.1: CNTC 10, p. 222; CO 52, col. 280.

48

[m]*Comm.* sobre 2 Tm 1.6: CMTC 10, p. 293; CO 52, col. 350: "consecratio coram Deo legitima, quia non perficitur nisi spiritus sancti virtute".

49

Hunter, p. 203.

50

Comm. sobre 2 Tm 2.15:CNTC 10, p. 313; CO 52, col. 367.

51

[H1]*Comm.* sobre 1 Tm 3.2: CNTC 10, p. 225; CO 52, col. 282.

52

[m]*Comm.* sobre Tt 1.9: CNTC 10, p. 361; CO 52, col. 412.

53

Comm. sobre 1 Tm 3.2: CNTC 10, p. 224; CO 52, col. 282.

54

Heiko A. Oberman, “The ‘Extra’ Dimension in the Theology of Calvin”, *in: Journal of Ecclesiastical History*, 21 (1970), pp. 43-64.

55

[m]*Comm.* sobre 1 Tm 4.5: CNTC 10, p. 241; CO 52, col. 297.

56

Comm. sobre 1 Tm 4.3: CNTC 10, p. 240; CO 52, col. 294.

57

[52]*Comm.* sobre 1 Tm 2.1: CNTC 10, p. 205; CO 52, col. 265.

58

[i5A]*Comm.* sobre Tt 3.3: CNTC 10, pp. 278-379; CO 52, col. 427

59

Comm. sobre Tm 2.2: CNTC 10, p. 207; CO 52, col. 266.

60

Jules Bonnet, ed. *Les Lettres de Jean Calvin* (Paris, 1884), II, p. 382.

61

[151]*Comm.* sobre 1 Tm 6.14: CNTC 10, p. 279; CO 52, col. 330.

62

Bonnet, ed., IV, pp. 358-360.

Quando cheguei aqui pela primeira vez, quase não havia nenhuma organização. Pregava-se o evangelho, e isso era tudo. Todas as coisas estavam transtornadas. Atravessei conflitos espantosos. Fui saudado com zombarias à noite diante de minha própria porta com 50 ou 60 ataques. Imaginem como isso afetou um estudioso pobre e tímido como sou e, confesso, sempre fui. Então, expulsaram-me da cidade, e em meu retomo de Estrasburgo tive tantas dificuldades quanto antes para realizar meu ofício. As pessoas lançavam seus cães em cima de mim, e eles agarravam minhas roupas e minhas pernas. [...] Quando fui ao Conselho dos Duzentos para apaziguar um tumulto, receberam-me com gritos para me retirar. “Não vou fazer nada disso”, repliquei. “Matem-me, tratantes, se quiserem. Meu sangue testemunhará contra vocês, e estes bancos exigirão isso de vocês.” Assim será com vocês, meus irmãos, pois estão em meio a um povo perverso e infeliz. Por mais pessoas de boa vontade que haja, é um povo ímpio e perverso, e vocês experimentarão sua perversidade quando eu tiver ido. Mas sejam corajosos e fortaleçam-se; pois Deus fará uso desta igreja, e mantê-la-á, e preservá-la-á. Cometi muitos erros com os quais vocês terão de se conformar, e tudo o que fiz não valeu nada. Os ímpios vão tirar proveito dessas palavras. Mas repito que tudo o que fiz não vale nada e que sou uma criatura miserável. Isso, porém, posso dizer, que sempre desejei fazer o bem e meus erros sempre me desagradaram, e o temor de Deus está arraigado em meu coração. De modo que vocês podem dizer que minhas intenções foram boas, e oro para que o mal me seja perdoado, e, se tiver havido alguma coisa boa, que vocês se ajustem a ela e a sigam.

A respeito de minha doutrina, ensinei fielmente e Deus me deu a graça de escrever. Fiz isso do modo mais fiel possível e nunca corrompi uma só passagem das Escrituras, nem conscientemente as distorci. Quando fui tentado a requintes, resisti à tentação e sempre estudei a simplicidade. Nunca escrevi nada com ódio de

alguém, mas sempre coloquei fielmente diante de mim o que julguei ser a glória de Deus.[1]

Em 2 de maio, escreveu sua última carta, uma despedida final a seu velho amigo Farei: “Visto que é da vontade de Deus que você viva mais que eu no mundo, viva ciente de nossa intimidade, a qual, tendo sido útil para a igreja de Deus, tem seus frutos esperando-nos no céu. [...] É suficiente para mim viver e morrer para Cristo, que é, para todos os seus seguidores, um ganho tanto na vida quanto na morte”.[2] Em 27 de maio, seus sofrimentos tiveram fim. Beza, que esteve com ele até o fim, escreveu: “Nesse dia, com o crepúsculo, a mais brilhante luz que já houve no mundo para a orientação da igreja de Deus foi levada de volta para os céus”.[3]

O elogio emocionado de Beza parece reverter o mote do reformador de Genebra, *post tenebras lux* — depois da escuridão, a luz — para *post lucem tenebrae* — depois da luz, as trevas. Quando se visita Genebra hoje, vê-se o imponente Monumento da Reforma, em que Calvino se encontra como estátua, maior do que o tamanho real, tendo de ambos os lados estátuas de reformadores e estadistas famosos. (Lutero e Zuínglio mereceram uma menção honrosa, mas nenhuma estátua!) De alguma forma, esse monumento, por mais impressionante que seja, parece inadequado para o homem a quem se pretendeu

comemorar. Calvino não buscou sua própria glória, mas morreu confessando que “tudo o que fiz não vale nada [...] sou uma criatura miserável”. Calvino foi enterrado no cemitério comum. Devido a seu próprio pedido, não se ergueu lápide alguma sobre o lugar de sua sepultura. Na ocasião de seu octagésimo aniversário, Karl Barth comparou seu próprio trabalho como teólogo à mula que carregou Jesus para Jerusalém.

Se fiz alguma coisa nesta minha vida, o fiz como parente do jumento que seguiu seu caminho carregando um importante fardo. Os discípulos haviam dito a seu dono: “O Senhor precisa dele”. E, assim, parece que agradou a Deus ter-me usado nesse tempo, exatamente como eu era, a despeito de todas as coisas, as coisas desagradáveis, que muito corretamente são e serão ditas sobre mim. Assim fui usado [...] apenas aconteceu de eu estar no ponto certo. Uma teologia um pouco diferente da teologia usual fazia-se claramente necessária em nossa época, e foi-me permitido ser o jumento que carregou essa teologia melhor ao longo de parte do caminho, ou tentou carregá-la da melhor forma que pude.[4]

Calvino também foi um jumento assim, que por acaso estava “no lugar certo”, no momento certo. A meta de sua vida era ser um servo fiel da Palavra de Deus. A luz que emana de seu testemunho ainda brilha — *post tenebras lux!* — não, com toda a certeza, como um reflexo de seu próprio brilho, mas como um meio de iluminação para orientar homens e mulheres à adoração do Deus verdadeiro, cuja glória é revelada na face de Jesus Cristo.

Hoje estamos separados da Genebra do século XVI por 500 anos e por um oceano. Não podemos simplesmente retirar Calvino de seu contexto e venerá-lo como o teólogo e

clérigo perfeito. Muitas de suas ênfases ainda são pertinentes hoje. Sua insistência na iniciativa soberana de Deus na salvação seria um corretivo saudável ao neopelagianismo prevalecente no cristianismo americano contemporâneo. Também precisamos ser lembrados de que a igreja não é uma instituição social com um mandato ligeiramente mais espiritualizado do que o Rotary Club. Em meio à nossa cultura secular, precisamos apropriar-nos da visão de Calvino acerca da igreja como a criação especial do Espírito Santo, uma comunidade que pode levar homens e mulheres, para além de si mesmos, à fonte transcendente de suas vidas e da própria vida. Por outro lado, podemos apenas lamentar a visão coercitiva de sociedade sustentada por Calvino, sua intolerância com dissidentes, sua aquiescência na morte de Serveto, apesar de sua súplica por brandura na forma de execução. Contudo, mesmo aqui, não podemos condená-lo hipocritamente, quando nós mesmos pertencemos a uma sociedade que, em nome da sobrevivência nacional, um motivo nem um pouco melhor do que o de Calvino, destruiu a população civil de duas cidades japonesas, em 1945. Talvez possamos todos concordar com as palavras de John Robinson, pastor dos Pais Peregrinos, um calvinista devoto e defensor do Sínodo de Dort, que observou aos peregrinos que partiam que ele estava determinado a seguir Calvino não mais do que havia seguido Jesus, já que estava certo de que o Senhor tinha ainda mais verdades e luz para irromper de sua santa Palavra.[5]

Bibliografia Selecionada

A edição crítica padrão das obras de Calvino continua sendo a série de 59 volumes publicada por G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss *et al.*, em *Corpus Reformatorum:*

Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia. A antologia Barth-Niesel, *Opera Selecta,* contém uma

edição crítica das *Institutas* e diversos outros escritos importantes. A série *Supplementa Calviniana* está expondo muitos dos sermões de Calvino até então não publicados. A edição McNeill-Battles das *Institutas* (vols. 20-21 na Westminster Press' Library of Christian Classics) é muito superior às versões inglesas anteriores. Dois volumes adicionais dessa série são dedicados a Calvino: *Calvin: Commentaries,* ed. Joseph Haroutunian, e *Calvin: Theological Treatises,* ed. J. K. S. Reid. David e Thomas F. Torrance editaram uma tradução excelente dos comentários de Calvino sobre o Novo Testamento: *Calvin's New Testament Commentaries,* 12 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1957-70). A Baker Book House reimprimiu a coleção inteira das obras de Calvino (comentários, folhetos e cartas), publicada pela primeira vez no século XIX pela Calvin Translation Society. Uma antologia breve dos textos de Calvino é G. R. Potter e M. Greengrass, eds., *John Calvin* (Nova Iorque: St. Martin's Press, 1983). A edição de 1536 das *Institutas,* traduzida por Ford Lewis Battles, foi publicada conjuntamente por Meeter Center for Calvin Studies e Eerdmans Publishing Company, como o primeiro volume da *Bibliotheca Calviniana,* uma série nova destinada a tomar acessíveis em inglês as obras de Calvino ainda não traduzidas, assim como os principais estudos europeus sobre Calvino. Benjamin W. Farley traduziu dois escritos de Calvino: *Sermons on the Ten Commandments* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980) e *Treatises Against the Anabaptists and Against the Libertines* (Grand Rapids: Baker Book House, 1982). Peter De Klerk publica uma abrangente bibliografia anual sobre a produção literária acerca de Calvino no *Calvin Theological Journal.*

Balke, Willem. *Calvin and the Anabaptist Radicals.* Grand Rapids: Eerdmans, 1981. Estudo comnleto do relacionamento de Calvino com os anabatistas, contendo tanto uma revisão cronológica quanto uma análise sistemática desse tópico.

Bouwsma, William J. *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait.* Nova Iorque: Oxford University Press, 1987. Abordagem indulgente e matizada de Calvino feita por um dos principais historiadores do Renascimento e da Reforma.

Douglass, Jane Dempsey. *Women, Freedom, and Calvin.* Filadélfia: Westminster Press, 1985. Ensaio estimulante sobre a implicação da teologia de Calvino para as mulheres e sua luta por igualdade.

Hall, Charles A. M. *With the Spirit's Sword.* Richmond: John Knox Press, 1968. Examina o tema do combate espiritual na teologia de Calvino.

Leith, JohnH. *An Introduction to the Reformed Tradition.* Atlanta: John Knox Press, 1977.

Excelente levantamento de uma tradição protestante fundamental.

McDonnell, Kilian. *John Calvin, the Church, and the Eucharist.* Princeton: Princeton University Press, 1967. Estudo perspicaz e ecumenicamente orientado sobre a teologia eucarística de Calvino, escrito por um monge beneditino.

McKee, Elsie A. *John Calvin on the Diaconate and Liturgical Almsgiving.* Genebra: Droz, 1984. Estudo cuidadoso sobre

um aspecto da eclesiologia de Calvino freqüentemente negligenciado.

McKim, Donald K., ed. *Readings in Calvin's Theology.* Grand Rapids: Baker Book House, 1984. Útil coleção de ensaios de proeminentes estudiosos de Calvino. McNeill, JohnT. *The History and Character of Calvininism.* Londres: Oxford University Press, 1954. Levantamento de certa forma obsoleto, mas em geral fidedigno, pelo "papa" da erudição sobre Calvino nos Estados Unidos.

Parker, T. H. L. *Calvin's New Testament Commentaries.* Grand Rapids: Eerdmans, 1971. Introdução indispensável ao estudo dos comentários de Calvino sobre o Novo Testamento.

Parker, T. H. L. *Calvin's Old Testament Commentaries.* Edimburgo: T. and T. Clark, 1986. Livro que acompanha o estudo acima mencionado.

Parker, T. H. L. *John Calvin: A Biography.* Filadélfia: Westminster Press, 1975. A mais recente biografia completa de Calvino em inglês. Obra respeitável, embora não sem falhas. Deve ser comparada às biografias anteriores de Walker (1906), Reybum (1914), Hunt (1933) e MacKinnon (1936).

Richard, Lucien J. *The Spirituality of John Calvin.* Atlanta: John Knox Press, 1974. Estudo da abordagem distintiva de Calvino sobre a vida espiritual, feito forum célebre teólogo católico.

Selinger, Suzanne. *Calvin Against Himself.* Hamdon, Conn.: Archon Books, 1984. Estudo da religião de Calvino, sua relação com Lutero e seu impacto sobre a história

das idéias. Obra criativa, ainda que às vezes as conclusões excedam as provas.

Shepherd, Victor A. *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin.* Macon, Ga.: Mercer University Press, 1983. Originalmente uma tese de doutorado na Universidade de Toronto, esse competente estudo baseia-se nos comentários e nas *Institutos* para apresentar a doutrina da fé segundo Calvino.

Van Buren, Paul. *Christ in Our Place: The Substitutionary Character of Calvin's Doctrine of Reconciliation.* Grand Rapids: Eerdmans, 1957. Excelente exposição da doutrina da expiação segundo Calvino. Originariamente uma tese orientada por Karl Barth.

Wendel, François. *Calvin: The Origins nad Development of His Religious Thought.* Durham: Ladyrinth Press, 1987. Originariamente publicado em francês em 1950, talvez este seja o melhor livro sobre Calvino.

Willis, E. David. *Calvin's Catholic Christology.* Leiden: E. J. Brill, 1966. Exame cuidadoso do chamado tema "extra Calvinisticum" no pensamento de Calvino.

1

C0 9, cols. 891-892. *Cf.* Monter, pp. 94-97.

2

Bonnet, ed., IV, p. 364.

3

McNeill, *History and Character,* p. 227.

4

Karl Barth, *Fragments Grave and Gay,* ed. Martin Rumscheidt (Londres: Collins, 1971), pp. 116-117.

5

Quanto a uma avaliação da teologia de Robinson e de sua dívida para com Calvino, veja Timothy George, *John Robinson and the English Separatist Tradition* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1982).

NENHUM OUTRO FUNDAMENTO Menno Simons

Diga-se agora que o valor da tentativa [dos anabatistas] não deve ser julgado à luz de sua contribuição para a história. Eles assumiram sua postura à luz da eternidade, independentemente do que poderia ou não acontecer na história.

Roland H. Bainton[1]

A Reforma Radical

A reforma radical foi um tremendo movimento de renovação espiritual e eclesiástica que ficou à margem das importantes igrejas territoriais, a católica e a protestante, durante a grande convulsão religiosa do século xvi. Entretanto, esse movimento não foi nem marginal nem periférico em seus direcionamentos básicos e vitalidades espirituais. Englobando tanto o ecumenismo quanto o sectarismo, tanto a revolucão-giolenta quanto o comunalismo pacifista, sublimando os impulsos ^céticos. míKtims e racionalistas da baixa da Idade Média, a reforma radical, considerada como uma entidade, apresentou uma crítica completa ao *corpus christianum* em suas principais mutações protestante e católica romana.

Apenas nos últimos anos os reformadores radicais começaram a emergir da sombra do opróbrio lançada sobre eles por seus oponentes do século XVI. Heinrich Bullinger, por exemplo, chamou-os de "inimigos demoníacos e destruidores da igreja de Deus".[2] O termo preferido de Lutero era *Schwãrmer,* que faz lembrar o zumbido incontrolável das abelhas em volta de uma colmeia e que o reformador alemão aplicou indiscriminadamente a uma

ampla hoste de adversários. Os epítetos de Calvino não eram menos pejorativos: “fanáticos”, “iludidos”, “desmiolados”,



“imbecis”, “tratantes”, “cães danados”.[3] O fato de interpretar os radicais em termos das negativas de dissidência e inconformidade desviou os esforços por entender suas próprias motivações espirituais. Um conhecido historiador inglês contemporâneo reflete essa falha em sua descrição da “verdadeira natureza” do anabatismo como “um fenômeno violento que surgiu de sonhos irracionais è psicologicamente desequilibrados, embasados numa negação da razão e na exaltação daquela crença na inspiração direta que permite aos homens fazerem o que quiserem”.[4]

Às vezes, os reformadores radicais são agrupados juntos como a “ala esquerda da Reforma”. Nessa designação, podemos ouvir um fraco eco da acusação do próprio Lutero de que tanto os papistas quanto os *Schwãrmer* erravam “à esquerda e à direita”, nenhum deles permanecendo na trilha da verdadeira liberdade. Lutero, contudo, reverteu o posicionamento moderno, estabelecendo os católicos à esquerda e os radicais à direita!

Reconhecendo o uso anacrônico do termo “ala esquerda” quando aplicado a dissidentes do século xvi, George H. Williams propôs “a reforma radical” como um termo coletivo para todos aqueles grupos de inovadores religiosos que não permaneciam nem nas igrejas católicas romanas, nem nas principais protestantes. A tipologia de Williams acerca dos radicais é a mais abrangente e estável até hoje, a despeito de ter sido apresentada pela primeira vez há trinta anos.[5] Williams dividiu ,ps radicais em três grupos principais: anaha.fis.tas, espiritualistas e racionalistas evangélicos. Essas não são categorias inflexíveis, mas rubricas gerais para descrever afinidades comuns entre uma ampla gama de cristãos heterogêneos. Apesar de suas muitas diferenças, todos queriam retroceder por meio dos acréscimos da tradição eclesiástica, por meio do que Balthasar Hubmaier chamou de “as poças de lama e os charcos do dogma humano”, até chegar à raiz *{radix)* autêntica da fé e da ordem. Cada ramo da reforma radical ligou-se a uma “raiz” distinta. Para os anabatistas, era a Bíblia, especialmente o Novo Testamento. Eles

desejavam não apenas reformar a igreja, mas restaurá-la à sua pureza anterior, apostólica; os espiritualistas, por outro lado, estavam menos preocupados com a igreja externa, visível, do que com a experiência interior do Espírito.

Alguns deles, como Kasper Schwenckfeld, chegaram a acreditar que todas as *externalia,* até mesmo o batismo nas águas é a ceia do Senhor, podiam ser eliminados em favor do testemunho interior do Espírito, "a palavra interior". Os racionalistas evangélicos apelaram para a razão. Na verdade, não era uma razão autônoma no sentido posterior do Iluminismo, mas uma razão iluminada pelo Espírito e informada pelas Escrituras Sagradas. Essa ênfase levou muitos deles a questionar osjfogmas trinitários e cristológicos tradicionais da igreja antiga.

A reforma radical, então, não foi meramente uma "ala", um efeito colateral que revelou apenas uma forma mais extrema da Reforma; antes, foi um movimento que gerou nova forma de fé e vida cristãs. Conforme disse um erudito, foi uma "reforma da Reforma", ou uma "correção da correção do catolicismo**".**[6] Foi precisamente isso, junto com o fato de que a maior parte dos radicais viu-se forçada a desenvolver seu modelo de vida cristã fora dos confins das igrejas oficiais, que deu à espiritualidade e à vida eclesiástica deles uma aparência distintiva. Os reformadores radicais viveram fora da ordem estabelecida. Muitos deles aceitaram o exílio, a tortura e a pena capital, em vez de negar o Senhor que os chamara para tomar a cruz e segui-lo.

Menno e o Anabatismo

Menno Simons foi o líder mais importante do ramo anabatista da reforma radical, mas não foi nem o primeiro nem o mais original expoente dessa tradição^ dá vimos como o anabatismo suíço emergiu do berço da reforma züingliãnarSeus primeiros líderes, Conrad Grebel e Felix Mantz, foram discípulos radicais de Zuínglio que sentiram estar apenas levando a conseqüências lógicas as idéias

que haviam aprendido do mestre Ulrich. Com seu estudo da Bíblia, convenceram-se de que o batismo que tinham recebido como crianças era inválido e de que, em desafio a Zuínglio, visto que ele não podia ser persuadido, deviam restaurar o verdadeiro batismo apenas dos cristãos. Vimos como, em 21 de janeiro de 1525, o pequeno grupo encontrou-se na casa de Felix Mantz em Neustadtgasse, Zurique, sob a própria sombra da Grande Catedral. Uma carta, escrita alguns anos depois do evento, descreve o que houve nesse encontro: "E aconteceu que eles estavam juntos. Depois que o medo desceu intensamente sobre eles, eles oraram a Deus nos

céus, para que mostrasse misericórdia para com eles. Então, George levantou-se e pediu a Conrad que o batizasse, pelo amor de Deus; e ele o fez. Depois disso, ele batizou os outros, também".[7] O "George" mencionado aqui era George Blaurock, assim chamado porque usava um casaco azul *(blaurer Rock).* Blaurock, sacerdote católico que se tornou ardente evangelista, foi a figura central do reavivamento anabatista em Zollikon, vila a apenas **8** km de Zurique, junto ao lago. Certa vez, ele impediu o ministro devidamente escalado de entrar no púlpito, declarando: "Não você, mas eu fui chamado a pregar".[8] Os magistrados de Zurique não demoraram a agir contra tais comoções. Blaurock foi preso, Grebel foi enviado para o exílio, onde morreu devido à peste, Mantz foi afogado no rio Limmat. Apesar da perseguição, o movimento estendeu-se por outros cantões suíços, como também pela Alemanha meridional e pela Áustria.

Os anabatistas não se caracterizavam nem pela homogeneidade doutrinária, nem pek eficiência organizacional. Vários líderes deixaram sua própria marca

distintiva no movimento. Hans Hut7 ex-discípulo de **Thomas Miint/er**. previu que Cristo haveria de retornar à terra no domingo do Pentecoste de 1528. Ele começou a reunir os 144 000 santos eleitos (Ap 7.4), os quais ele "selou", batizando-os na testa com o sinal da cruz. Ele morreu antes de 1528. O corpo carbonizado de Hut (ele incendiara sua cela num esforço inútil para escapar) foi condenado postumamente. Seu movimento logo se dividiu, embora sua mensagem apocalíptica tivesse sido tomada por outros profetas, como Melchior Hofmann, que estabeleceu uma data (1534) e um lugar (Estrasburgo) diferentes para a segunda vinda — com resultados similares. Mesmo tendo Hut e Hofmann aconselhado seus seguidores a brandirem apenas a "espada embainhada", isto é, absorver a violência, mas não inflingi-la, suas drásticas predições e severas invectivas contra o imperador, o papa e "os pregadores sanguessugas anticristãos luteranos e zuinglianos" criaram uma atmosfera na qual o reino abertamente revolucionário de **Münster** pôde florescer.[9]

Mediante os esforços evangelizadores de Hofmann, o anabatismo chegou aos Países Baixos. Em 1530, ele batizou cerca de 300 convertidos na cidade de Emden, e também comissionou pregadores leigos para levar sua mensagem a quase todo

canto dos Países Baixos. Convencido de que era o Elias que Jesus havia dito que prepararia o caminho para sua segunda vinda, Hofmann retornou a Estrasburgo e apresentou-se pessoalmente à prisão, onde esperou a *Parousia*. Ele permaneceu na cadeia até sua morte, cerca de dez anos depois, pateticamente esperando até o fim a descida da Nova Jerusalém.

Quando Hofmann foi preso em Estrasburgo, no ano de 1533, um de seus discípulos, um padeiro de Haarlem chamado Jan Mathijs, declarou-se profeta enviado pelo Espírito Santo: como Hofmann era Elias, ele era Enoque, a segunda das duas testemunhas profetizadas em Apocalipse 11. Ele passou a ordenar 12 apóstolos, entre eles Jan Beuckels, de Leyden. Obcecados pela urgência escatológica de Hofmann, mudaram o local da Nova Jerusalém de Estrasburgo para Münster, que conquistaram numa tempestade de violência. Todos os "ímpios" (*i.e.*, aqueles que se recusaram a ser batizados) deviam ser mortos. Quando o próprio Mathijs foi morto, no Domingo de Páscoa de 1534, Jan de Leyden assumiu a liderança. Ele coroou a si mesmo "rei da justiça sobre todos" e introduziu a* poligamia numa imitação literal da prática do Antigo Testamento. Três vezes por semana, o Rei Jan aparecia no mercado, em seus trajes reais, para receber a reverência de seus súditos. Essa experiência em teocracia acabou numa sangrenta hecatombe, em que Münster foi cercada por tropas protestantes e católicas, lutando lado a lado contra os violentos anabatistas dentro da cidade. Quando a matança terminou, Jan de Leyden e dois de seus companheiros foram capturados e torturados até .a morte com ferros eirubrasa. no dia 22 de janeiro de 1536. Os corpos foram expostos em jaulas de ferro na torre da igreja de Saint Lambert, na rua principal de Münster. Essas jaulas podem ser vistas ainda hoje, lembranças) sinistras da tragédia de 1534-1535.

Nessa altura, as histórias de Menno Simons e do anabatismo holandês se mesclam. Menno nasceu em 1496, quatro anos depois de Colombo ter descoberto a América, exatos 13 anos após o nascimento de Lutero e 13 antes do de Calvino. Ele era filho de um fazendeiro de gado leiteiro

na vila de Witmarsum, a menos de 16 km do mar do Norte. Sabemos pouco sobre a instrução primária de Menno. Provavelmente estudou na escola monástica de Bolsward, perto de sua casa. Desenvolveu proficiência em latim e podia ler um pouco de grego, mas nada de hebraico. Menno também teve contato com certos pais da igreja, como Tertuliano, Cipriano e Eusébio. Ele dizia nunca ter lido a Bíblia até dois anos após sua ordenação como sacerdote, embora, claro, tenha tido algum contato com as Escrituras na liturgia romana.

Menno foi ordenado ao sacerdócio católico em março de 1524, aos 28 anos anos. A princípio, foi nomeado sacerdote paroquial na vila de Pingjum, o berço de seu pai. Ali serviu por sete anos, antes de ser chamado para sua vila natal, Witmarsum, em 1531. Durante esse período, Menno desempenhou as tarefas usuais de um sacerdote do campo, e os fez muito bem; a mudança para Witmarsum foi

uma promoção. Por outro lado, ele gastava muito tempo em atividades frívolas, tais como beber e jogar cartas. Ele confessou mais tarde que, mesmo depois de ter começado a ler a Bíblia, “eu queria aquele conhecimento pelas luxúrias de minha juventude, numa vida impura, sensual e vã, e não buscava nada além de lucro, conforto, favor dos homens, esplendor, nome e fama, como todos os que seguem essa linha geralmente fazem”.[10] Notadamente, ele era algo como um líder nato, mesmo sendo, como dizia, “um senhor e príncipe na Babilônia”. “Todos me procuravam e me desejavam. O mundo me amava e eu a ele. [...] Eu era preeminente entre os homens, mesmo entre os anciãos. Todos me reverenciavam. Quando eu falava, eles se calavam. Quando eu chamava, eles vinham. Quando os mandava embora, eles saíam. O que eu desejava, eles

faziam". Mais tarde, Menno veio a perceber, com o autor de Eclesiastes, que todos esse encantos com efeito eram "vaidade". Quando o *bon vivant* tornou-se um cristão, perdeu os antigos amigos. "Até hoje eu era honrado; agora, sou degradado. [...] Outrora eu era um amigo: agora, passo por inimigo**".**[11]

Como Lutero, Zuínglio e Calvino, Menno teve de debater-se com o evangelho. Seus biógrafos têm estado intrigados quanto ao motivo pelo qual Menno demorou tanto tempo para romper com a igreja romana e abraçar totalmente a causa anabatista. Podemos entender melhor a carreira posterior de Menno se observarmos um pouco mais atentamente o processo que o levou a essa decisão. Há três grupos principais de acontecimentos e idéias na consciência desenvolvida de Menno sobre a verdadeira igreja e sua função nela.

Já vimos o importante papel que a eucaristia desempenhou no processo de ruptura de Calvino com Roma, tanto quanto na disputa entre Lutero e Zuínglio. A mesma questão surgiu no início da antiga carreira de Menno como sacerdote católico. Em 1525, no mesmo ano em que Grebel e Mantz estavam organizando as primeiras congregações anabatistas da Suíça, Menno começou a ter dúvidas quanto ao dogma da transubstanciação.

Ocorria-me, sempre que eu tomava o pão e o vinho na missa, que eles não eram a came e o sangue do Senhor. Eu pensava que o demônio estava sugerindo isso, que ele poderia me separar de minha fé. Eu confessava isso freqüentemente, suspirava e orava; entretanto, não conseguia livrar-me da idéia**.**[12]

Que Menno pudesse ter tido idéias “heréticas” como essas não era tão incomum, pois a presença real de Cristo na ceia estava sendo questionada entre vários círculos nos Países Baixos. Já em 1521, Cornelius Hoen, líder dos sacramentistas holandeses, havia ensinado que o pão e o vinho na Eucaristia eram meros símbolos do sofrimento e da morte de Cristo. Não sabemos se Menno teve acesso aos ensinos de Hoen, mas estamos certos de que lera alguns dos folhetos de Lutero. NO *Cativeiro Babilônico da Igreja* (1520), Lutero declarou que a transubstanciação era uma invenção da mente humana, já que não estava baseada nem nas Escrituras, nem na razão concreta. Mais tarde, Menno declarou que os escritos de Lutero o haviam ajudado a perceber que as “injunções humanas não podem restringir até a morte eterna**”.**[13] [14] Ele não seguiu a explicação de Lutero sobre o sacramento do altar, mas adotou uma mais próxima da de Zuínglio. Contudo, a dúvida inicial de Menno sobre a doutrina da transubstanciação foi uma ruptura importante em sua antiga devoção à missa, que ele descreveu, depois, da seguinte maneira:

Sim, eu disse a uma criatura débil, perecível, que veio da terra, que foi quebrada num moinho, que foi cozida no fogo, que foi mastigada por meus dentes e digerida por meu estômago, a saber, a um bocado de pão: tu me salvaste. [...] Ó Deus, assim eu, pecador miserável, brinquei com a prostituta da Babilônia por muitos

anos.

Essa última frase sobre “brincar com a [...] Babilônia por muitos anos” pode referir-se ao fato de que Menno

continuou celebrando a missa durante ainda muito tempo depois de seu questionamento radical ter começado.

Menno poderia ter permanecido tranqüilamente dentro do redil romano, não tivesse começado a questionar outro pilar da tradição estabelecida, o batismo infantil. Já em 1529, Menno leu um livro de Theobald Billicanus, pregador da Alemanha meridional, que citou Cipriano como um advogado do batismo de adultos. Entretanto, um evento mais perto de sua casa foi realmente o catalisador da reflexão de Menno sobre tal assunto. Em 20 de março de 1531, na cidade de Leeuwarden, capital da província holandesa de Frísia, um alfaiate itinerante de nome Sicke Freerks foi decapitado, porque havia sido batizado pela segunda vez. Mais tarde, Menno comentou: “Soou muito estranhamente em meus ouvidos o fato de que alguém falasse sobre um segundo batismo”.[15] Freerks fora rebatizado por um dos discípulos de Hofmann em Emden. Menno referiu-se a ele como “um herói devoto e piedoso”. A execução brutal de Freerk deve ter deixado uma impressão

marcante em Menno. De qualquer modo, ele começou a investigar o fundamento do batismo infantil. Ele examinou os argumentos de Lutero, Bucer, Zuínglio e Bullinger, mas achou que em todos faltava algo. Ele consultou seu colega sacerdote em Pingjum; leu os pais da igreja. Por fim, Menno “pesquisou diligentemente as Escrituras e considerou seriamente a questão, mas não pôde encontrar nada sobre o batismo infantil”. Ele chegou à conclusão de que “todos estavam equivocados sobre o batismo infantil”.[16] A apelação de Menno às Escrituras foi um passo importantíssimo em sua peregrinação. Ele começou a pregar a partir da Bíblia, tanto que ganhou a reputação de

“pregador evangélico”, embora, ele disse depois fosse indigno de tal designação, porque sua pregação nessa época era “sem espírito nem amor”, e não produziu frutos positivos.

Com novas convicções sobre a ceia do Senhor e o batismo, ainda assim Menno não rompeu com a igreja romana até ser profundamente incitado pelos eventos que cercaram a tragédia de Münster. Já em 1532, algumas pessoas na área ao redor de Witmarsum haviam sido rebatizadas. Algumas delas também foram atraídas pelo vórtice do reino violento e revolucionário dos dois Jans em Münster, dentre as quais o irmão do próprio Menno, Pedro Simons. Em 30 de março de 1535, um grupo de aproximadamente 300 anabatistas violentos capturaram o Velho Claustro perto de Bolsward. Durante oito dias, resistiram aos ataques das autoridades, mas, em 7 de abril, o claustro foi retomado e os radicais, assassinados de forrna selvagem. Entre eles estava o irmão de Menno. Esse acontecimento precipitou uma

crise em sua vida.

Depois que isso aconteceu, o sangue dessas pessoas, mesmo mal conduzido, caiu tão quente sobre meu coração que o não pude suportar, nem encontrar descanso em minha alma. Refleti sobre minha vida impura e carnal, também sobre a doutrina hipócrita e sobre a idolatria que eu ainda praticava diariamente com aparência de santidade, mas sem entusiasmo. Percebi que aqueles zelosos filhos, mesmo errados, deram de boa vontade suas vidas e suas propriedades por sua doutrina e fé. E eu era um dos que revelava a alguns deles as abominações do sistema papal. Mas eu mesmo continuei em minha vida

confortável e reconhecia as abominações simplesmente para poder gozar do conforto material e escapar da cruz de Cristo.

Ponderando essas coisas, minha consciência atormentava-me tanto que eu não podia mais agüentar. Pensei comigo mesmo — eu, homem miserável, que estou fazendo? Se continuar nesse caminho, e não viver em harmonia com a Palavra do Senhor, de acordo com o conhecimento da verdade que eu obtive; se eu não censurar com o melhor de meu pequeno talento a hipocrisia, a vida carnal e impenitente, o batismo errado, a ceia do Senhor no falso culto a Deus que os letrados ensinam; se eu, por medo físico, não expuser os fundamentos da verdade, nem usar todos meus poderes para dirigir o rebanho perdido, que alegremente

cumpriria seu dever se o conhecesse, aos verdadeiros pastos de Cristo — ah, como seu sangue derramado, derramado em meio à transgressão, se levantará contra mim no julgamento do Altíssimo e pronunciará sentença contra minha pobre e miserável alma!

Menno percebeu que não vivera à altura da luz que havia recebido. Ele implorou a Deus por perdão e por uma nova vida em Cristo:

Meu coração tremia dentro de mim. Orei a Deus com suspiros e lágrimas para que desse a mim, pecador aflito, o dom de sua graça, criasse dentro em mim um coração limpo e, graciosamente, pelos méritos do rubro sangue de Cristo, perdoasse meu andar impuro e minha frívola vida fácil, enviando sobre mim sabedoria, Espírito, coragem e uma mentalidade valorosa, a fim de que eu pudesse pregar

seu exaltado e adorável nome e sua Santa Palavra com pureza e fizesse conhecida sua verdade para sua glória.[17]

De abril de 1535 a janeiro de 1536, Menno tentou, como sacerdote de Witmarsum, realizar uma reforma evangélica. Antes, ele havia dissimulado e transigido; agora, falava claramente e sem hesitação. A primeira obra de Menno, *A Blasfêmia de Jan van Leyden,* surge nesse período. É um folheto instigante no qual Menno opõe o reinado de Cristo às falsas alegações do "Rei João". Menno mostrou o caráter anticristão dos "proponentes da filosofia da espada" e conclamou a uma vida de não-resistência:

É-nos proibido lutar com armas físicas. [...] Apenas isso eu queria saber de vocês, em que vocês foram batizados, na espada ou na cruz? Que cada um de vocês acautele-se contra toda doutrina estranha de espadas, resistência e outras coisas parecidas, que não são nada mais do que uma bela flor sob a qual se esconde uma serpente maligna que instilou seu veneno em muitos.[18]

No mesmo mês em que Jan de Leyden foi torturado até a morte, Menno fez sua ruptura decisiva com a igreja de Roma. Ele sentia uma compaixão especial pelas "pobres ovelhas desgarradas" que vagavam sem pastor. Aproximadamente um ano depois que ele deixou a confortável paróquia de Witmarsum para tornar-se evangelista alternativo itinerante, jsete ou oitoJrmãos anabatistas que viviam perto de Groningen rogaram-lhe que aceitasse o ofício de ancião ou pastor titular da irmandade. Depois de algum tempo debatendo-se com essa decisão, ele consentiu e, assim, começou a "ensinar e batizar, a trabalhar com meus talentos limitados nos

campos de colheita do Senhor, a auxiliar na construção de sua cidade e de seu [17] [18]

templo santos, e no reparo dos muros arruinados". Tendo sido batizado anteriormente, Menno foi então ordenado da maneira adequada, provavelmente por Obbe Phillips, que, com seu irmão Dirk, havia emergido como o primeiro líder dos anabatistas holandeses não-münsteritas. Conforme ffenrge Williams ressaltou, Menno, como muitos outros antigos sacerdotes católicos, tornou-se não apenas um anabatista, mas também um raudenacionista.[19] Alguns anos depois de ter ordenado a Menno, Qhhe Phillips desiludiu-se com as divisões no movimento anabatistae abandonou completamente a irmandade. Se ele tivesse permanecido firme em sua liderança, os anabatistas poderiam muito bem ter sido chamados de "obenitas", em vez de menistas ou, mais tarde, menonitas. Dirk Phillips não desertou da fé, mas tornou-se o grande colaborador de Menno. Ele também foi um grande teólogo, talvez mais criativo, embora menos influente que Menno.

De sua ordenação, em 1537, até sua morte, em 1561, Menno exerceu influência marcante nos anabatistas dos Países Baixos e da Alemanha setentrional. Durante a maior parte desses anos, ele levou a vida de um herege perseguido, pregando à noite em conventículos secretos de irmãos e irmãs, batizando novos cristãos em córregos no campo e em lagos distantes, abrindo igrejas e ordenando pastores, de Amsterdã a Colônia, e até Danzique. Quando examinamos os perigos que Menno enfrentou, ficamos surpresos por ele ter conseguido sofrer uma morte natural, aos **66** anos. Uma carta endereçada a Maria, regente dos Países Baixos, e datada de 19 de maio de 1541, mostra claramente os riscos que Menno corria:

Mui graciosa Senhora, o erro da maldita seita dos anabatistas, que nos últimos cinco ou seis anos tem mui vigorosamente prevalecido nesta terra de Frísia [...] teria sem dúvida sido extirpado e assim permaneceria, não fosse um antigo sacerdote, Menno Symonsz [s/c], que é um dos principais líderes da seita supracitada e que, cerca de três a quatro anos atrás, tomou-se fugitivo, tendo perambulado desde então uma ou duas vezes ao ano nesta região, desviando muitas pessoas simples e inocentes.
Para capturar e prender esse homem, oferecemos grande quantia, mas até agora sem sucesso. Portanto, temos estudado a hipótese de oferecer e prometer perdão e misericórdia a alguns que foram desviados [...] desde que propiciem o aprisionamento do dito Menno Symons.[20]

Tais intrigas e tormentos perseguiam Menno por onde quer que ele fosse. Em 1542, o Imperador Carlos v publicou um edito contra ele e ofereceu cem florins holandeses de ouro pela prisão de Menno. Este referia a si mesmo como "um homem sem lar". Mas ele não tinha de pensar apenas em si mesmo. Sua esposa Gertrude e seus três filhos sofreram o mesmo destino. Em 1544, ele lamentou que

"não podia encontrar em país algum uma cabana ou choupana na qual minha pobre esposa e nossos pequenos filhos pudessem ser colocados em segurança por um ano ou mesmo seis meses".[21] [22] Gertrude e duas das crianças precederam Menno na morte. Os primeiros retratos de Menno mostram-no com muletas, e é certo que ele viveu seus últimos anos aleijado. Desde o início de sua carreira, Menno sabia não haver como o cristão verdadeiro evitar a cruz. "Se o Cabeça teve de sofrer tal tortura, angústia, miséria e sofrimento, como poderiam seus servos, filhos e membros esperar paz e liberdade quanto à sua carne?"[22]

No vigésimo quinto aniversário de sua renúncia à igreja romana, Menno faleceu, sendo enterrado em seu próprio jardim, em Wüstenfeld.

Como os outros reformadores que estudamos, a teologia de Menno era situacional; emergiu no contexto de seu envolvimento ativo na vida da igreja. Seus escritos revelam o curso de sua carreira tumultuada. Menno nunca teve tempo disponível para produzir tomos eruditos ou desenvolver uma teologia sistemática. Contudo, escreveu com vigor e percepção, baseando-se tanto na .herança dos primeiros anabatistas quanto na mais ampla tradição cristã, mas sobretudo em seu próprio engajamento intenso com as Escrituras. Menno escreveu aproximadamente 25 livros e folhetos, além de numerosas cartas, meditações e hinos. Na página de rosto de todas as suas obras, ele citava o texto paulino de 1 Coríntios 3.11: “Porque ninguém pode lançar outro fundamento, além do que foi posto, o qual é Jesus Cristo”. Esse versículo tornou-se o mote de sua vida e de sua teologia.

Em 1540, Menno publicou o que viria a tornar-se seu mais influente trabalho, *Dat Fundament des Christelycken Leers* ou *O Fundamento da Doutrina Cristã*. De certa forma, esse tratado é comparável à primeira edição das *Institutos* de Calvino, obra publicada somente quatro anos antes. Era ao mesmo tempo um tratado para a época e um tipo de instrução catequética para os novos cristãos. Calvino havia escrito uma epístola introdutória ao Rei Francisco I, suplicando tolerância para os protestantes perseguidos na França. Menno também dirigiu-se aos príncipes e magistrados cujos agentes estavam caçando e perseguindo os anabatistas. Ele lhes rogou que não fossem exterminadores, mas defensores da retidão. “Não sejam

mais Jeroboão, Acabe e Manassés, mas Davi, Ezequias e Josias, assim não precisarão, por causa de seu ofício, envergonhar-se no grande e temível dia do Senhor**."**[23] Ele rogou tolerância com base numa humanidade comum: os anabatistas também estavam revestidos da mesma natureza; eles também ansiavam por descanso e paz, por esposas e filhos; eles também eram, por natureza, tão temerosos da morte quanto qualquer outro povo. Contudo, tinham de resistir diariamente à espada tirânica de senhores e príncipes. Menno deixou claro que falava.pelos anabatistas

pacifistas, não-resistentes: ele condenou explicitamente as características dos münsteritas: "a espada, a poligamia, um reino e um rei externos e outros erros semelhantes por conta dos quais os inocentes têm de sofrer muito**".**[24] *Fundamento* era uma apologia aos anabatistas que escolheram a via da cruz em vez daquela da espada. Menno reconheceu a legitimidade das autoridades civis e jurou obediência a elas em todas as áreas que não violassem os requisitos da fé. O livro de Menno teve pouquíssimo impacto sobre os governantes, que continuaram seu inquebrantável ataque contra todos os anabatistas. Sua influência real foi sobre os cristãos, que encontraram nesse livro um sumário conciso da teologia e do sacerdócio anabatista. A obra *Fundamento* foi traduzida e reeditada diversas vezes no século **XVI.**

Fundamento foi a obra-prima de Menno, mas ele já havia publicado vários tratados para esclarecer a posição doutrinária dos anabatistas, incluindo-se *A Res-^ surreição Espiritual* (1536), livreto no qual Menno contrastou a ressurreição do / corpo no fim dos tempos com a ressurreição espiritual do pecado para "uma nova vida e

uma mudança de coração"; *Meditação sobre o Salmo 25* (1537), exegese pessoal do salmo 25 no estilo da obra *Confissões,* de Agostinho; *O Novo Nascimento* (1537), denúncia mordaz a "horríveis e podres imundícies das ordens, dos estatutos e dos comentários humanos", acompanhada de uma conclamação insistente ao arrependimento e à regeneração. Os últimos escritos de Menno tornaram-se mais polêmicos à medida que foi forçado a definir suas idéias contra vários oponentes. Alguns de seus escritos foram dirigidos çontra colegas anabatistas, como David Joris, que via a si mesmo como o "Davi" escatológico e que atraiu muitos dos münsteritas desiludidos. Adam Pastor, ex-sacerdote a quem Menno havia ordenado no ministério, veio a duvidar da divindade de Jesus Cristo. Contra ele, Menno dirigiu sua *Confissão do Deus Trino* (1550). Menno também participou de um grande diálogo com **três** ministros reformados. John à Lasco. Martin Micron e Gellius Faher. Tais^discussões foram ensaiadas em vários e longos tratados? Os outros escritos de Menno eram na maior parte admoestações pastorais relacionadas à disciplina na igreja (ele escreveu três tratados acerca desse assunto), à espiritualidade (*e.g. A Educação das Crianças,* 1557; *Meditações e Orações para a Hora da Refeição,* 1557) e aos sofrimentos *{e.g., Confissão dos Cristãos Afligidos,* 1552; *A Cruz dos Santos,* 1554). Basear-nos-emos em todos esses escritos em nosso esboço dos principais temas da teologia de Menno.

[24] *Ibid.,* p. 107.

A Nova Vida

f Atravessando todos os ramos da reforma radical, havia uma ênfase inegável no | processo interior de salvação. Para todos os radicais, o verdadeiro cristianismo era ₇ *ipso*

facto pessoal, experiencial e individual. De fato, o ramo anabatista da reforma radical foi recentemente caracterizado como um "movimento carismático".[23] Sua prática de batismo de adultos conquistou-lhe o nome *anabatista,* mas eles insistiam ■K^claramente que uma *experiência* do novo nascimento era um pré-requisito para o / batismo nas águas. O batismo às vezes acontecia como o clímax da conversão, um processo que freqüentemente envolvia uma intensa batalha emocional. Tal parece ter sido o caso com os batismos administrados na antiga congregação anabatista de Zollikon.

Hans Bruggbach, de Zumingen, levantou-se chorando e gritando que era um grande pecador e que eles deveriam orar a Deus por ele. Logo depois, Blaurock perguntou se ele desejava receber a graça de Deus, e ele disse sim. Então, Mantz levantou-se e perguntou: "Quem vai impedir de batizar?". E Blaurock respondeu: "Ninguém". Então, ele pegou uma caneca de água e batizou-o em nome de Deus Pai, de Deus Filho e de Deus Espírito Santo.[24]

Como vimos, o batismo do próprio Menno foi precedido de um período similar de luta violenta, de suspiros, prantos e orações, até que o "Deus de misericórdia [...] tocou meu coração, deu-me uma mente nova, humilhou-me em seu temor, ensinou-me em parte a conhecer a mim mesmo, desviou-me do caminho da morte e graciosamente me chamou para o curso estreito da vida".[25] Já em 1848, *oi* historiador Max Gõbel reconheceu que "a característica essencial e distintiva dessa v igreja [anabatista] é sua grande ênfase na conversão pessoal concreta e na , regeneração de cada cristão pelo Espírito Santo".[26]

. Mesmo tendo Lutero descrito a si mesmo como "renascido", e tanto Zuínglio quanto Calvino terem comentado as palavras de Jesus a Nicodemos, .Mçnno,,. colocou a principal ênfase na^necessidade do novo-itascimento. "Se você deseja agora ter sua natureza im^a purificada e-deseja ser livre da morte eterna e da maldição [...] então você tem de nascer de novo**".**[27] O processo de conversão envolvia os dois momentos inter-relacionados de fé e arrependimentosA fé era a

apropriação interior do evangelho, que Menno definiu como "o abençoado anúncio do favor e da graça de Deus por nós e do perdão dos pecados por Cristo Jesus". Quando o pecador se lança entusiasticamente sobre a graça e as promessas de Deus, "o coração é renovado, convertido, justificado, torna-se piedoso, pacífico e alegre, nasce um filho de Deus, aproxima-se com total confiança do trono da graça e torna-se assim um co-herdeiro com Cristo e um possuidor da vida eterna**".**[30] Menno não prescreveu um padrão de conversão preciso através do qual todo cristão deveria passar. Contudo, descreveu o novo nascimento como uma experiência pela qual "o coração é penetrado e movido pelo Èspírito Santo com um poder regenerador, renovador e vivificador incomum, que produz em primeiro lugar o temor a Deus".[3]x;A fé não cessou com o temor, mas levou ao amor. Tendo recebido as grandes riquezas da graça de Deus em Cristo, o crente, movido por uma fé sincera, estava apto a amar a Deus, a retribuir amor com amor. Aqui, Menno chegou perto da definição de Calvino da verdadeira piedade, a saber, uma reverência unida ao amor a Deus a que o conhecimento de seus benefícios induzia *(Inst.* **1**.**2**.**1**).

A fé era a resposta positiva à graça de Deus, mas estaria incompleta sem o ato anterior de arrependimento ou, como Menno a chamou, a verdadeira penitência *(ware penitencie).* Ele censurou aqueles que se apegavam a uma "mera fé histórica", a qual não dava nenhuma prova de vida transformada. Não vai "ajudar em nada", ele asseverou, ser chamados de cristãos ou ostentar o sangue do Senhor, sua morte, seus méritos, sua graça e seu evangelho, uma vez que os cristãos não sejam genuinamente convertidos de suas vidas ímpias e pecadoras. O arrependimento, então, envolvia uma mudança de vida; não tinha nada que ver com práticas religiosas externas, como "jejuns hipócritas, peregrinações, orações e leituras de inúmeros pais-nossos e ave-marias, ouvir missas freqüentemente, ir a confessionários". Esses eram mandamentos de homens inúteis e vazios. A verdadeira penitência é "repleta de poder e obras**".**[32]

No tratado *A Verdadeira Fé Cristã* (1541), Menno apresentou dez "estudos analíticos" da verdadeira fé tirados da Bíblia, cinco do Antigo Testamento e cinco do Novo. Os exemplos de Menno foram Noé, Abraão, Moisés, Josué e Calebe, Josias, o centurião de Cafarnaum, Zaqueu, o ladrão na cruz, a mulher pecadora de Lucas 7 e a mulher siro-fenícia de Mateus 15. Todas essas pessoas tinham em comum uma fé viva que as levou a uma ação decisiva e ao serviço de Deus: Abraão deixou a terra de seus pais e obedientemente ofereceu seu filho Isaque; Moisés abandonou as riquezas do Egito para libertar seu povo da escravidão; o ladrão da cruz confessou a Cristo perante todas as pessoas e reprovou a blasfêmia

do companheiro criminoso. Zaqueu era um dos exemplos favoritos de Menno. Zaqueu, o rico coletor de impostos,

fazia Menno lembrar-se de muitas pessoas com que ele tinha contato — mercadores e financiadores contrários à ética, juizes e advogados ávidos por dinheiro, taberneiros bêbados e clérigos corruptos. Assim que Zaqueu recebeu com alegria a Cristo em sua casa, porém, sua vida mudou radicalmente. “Ele creu e foi renovado; ele reformou sua vida; não mais andou em seus antigos caminhos ímpios”. Se os cristãos tivessem a fé do penitente Zaqueu, Menno dizia, então poucos senhores continuariam em suas vidas violentas e luxuosas, poucos juizes e advogados em seus tribunais, poucos mercadores em seus negócios injustos e poucos pregadores, sacerdotes e monges em seus salários, rendas e claustros. “Logo haveria uma situação diferente e melhor porque, sem dúvida alguma, o justo tem de viver sua fé**.”**[33]

Para entender de maneira mais completa a doutrina da salvação de Menno, precisamos rever brevemente seu conceito de pecado. Menno distinguia quatro tipos ou níveis de pecado. O primeiro tipo era a natureza corrompida e pecaminosa herdada no nascimento por todos os descendentes do Adão corrompido e pecador. Menno aceitava o termo teológico tradicional *pecado original* como uma designação adequada para essa corrupção. Ele também citava como apoio a isso o texto-prova tradicional, Salmos 51.5: “Eu nasci na iniqüidade, e em pecado me concebeu minha mãe”. Menno acreditava que, no Jardim do Éden, Adão e Eva haviam sido mordidos pela serpente satânica e então tornaram-se, por assim dizer, portadores de uma natureza pecaminosa sujeita à morte eterna; “portanto nós, seus descendentes, também nascemos com uma natureza pecaminosa, envenenados pela serpente, inclinados para o mal e por natureza filhos do inferno, do diabo e da morte eterna**”.**[34] De fato, as

crianças pequenas “muitas vezes mostram, enquanto crescem, a semente maligna de Adão”; quanto mais velhas ficam, mais evidente isso se torna! Por essa razão, Menno advertia os pais cristãos a não pouparem o castigo para corrigir seus filhos, já que “uma criança desregrada torna-se obstinada como um cavalo selvagem”.[35] Por natureza, as crianças eram rebeldes contra a V Palavra de Deus, tendiam a ser barulhentas, teimosas e egocêntricas. Tudo isso,

I parece bem tradicional; contudo, num ponto decisivo Menno afastou-se da doutrina :

(ortodoxa do pecado original .V Embora todas as pessoas herdassem uma natureza \

I corrompida que inevitavelmente leva a pecados concretos, a morte de Cristo na \

I cruz eliminou a *culpa* do pecado original para todos! Esse é um dos principais / í argumentos de Menno para não submeter as crianças ao batismo. Apesar de não *I* serem capazes nem da fé nem do batismo, as crianças estavam universalmente num \ j “estado de graça”, até que chegassem à idade da “vergonha” ou da “discriminação i

do bem e do mal’y

Pelo amor de Jesus Cristo, o pecado original (como os homens o chamam) não é imputado por Deus contra [as crianças] para a maldição, mas elas são, de certa forma, como Adão e Eva antes da queda, ou seja, são inocentes e sem culpa, não entendendo nem o bem nem o mal. Contudo, tão logo cheguem ao conhecimento do bem e do mal, passam da ignorância inocente para a malignidade

consciente e, por sua própria desobediência, pecam contra o Senhor.[28]

Ninguém era condenado por causa do pecado original, por mais devastadores e duradouros que sejam seus efeitos. Apenas aqueles que eram capazes de decisões morais e éticas responsáveis poderiam incorrer em culpa.

O pecado original era a "raiz" dos pecados concretos, de acordo com a segunda categoria de Menno. Os pecados concretos eram o fruto da carne (G1 5). Incluem o adultério, a fornicação, a avareza, o ódio, a inveja, o roubo, o homicídio e a idolatria. Esses eram pecados de incumbência da vontade e incorriam na justa condenação de Deus, se não houvesse arrependimento. Apenas nascendo de novo pela fé e pelo verdadeiro arrependimento os cristãos poderiam "resistir" ao pecado original e morrer para os pecados concretos. Quem experimentasse o novo nascimento era "transferido de Adão para Cristo". Os regenerados "não vivem mais segundo a velha natureza corrompida do Adão terreno, mas segundo a nova natureza reta do novo e celeste Adão, Cristo Jesus**".**[29] Será que isso significa que os verdadeiros cristãos são capazes de uma perfeição sem pecados? Menno negava tal fato, visto que, mesmo depois da conversão, a natureza pecadora herdada permanece, ainda que não devesse mais dominar. Isso levou Menno a introduzir sua terceira categoria de pecados: fraquezas, erros e tropeços humanos que ainda são encontrados diariamente entre os santos e regenerados. Os cristãos pecam, mas não o fazem da mesma maneira que os incrédulos *(i.e.,* "com satisfação e descaramento", talvez um insulto ao conselho de Lutero para "pecar descaradamente**").**[30] A vida cristã era uma luta contínua em busca de santidade e santificação: "Sua

pobre vida fraca é diariamente renovada cada vez mais, e isso à imagem daquele que os criou. [...] Eles se revestem de Cristo e manifestam sua natureza, espírito e poder em toda a sua conduta”.[31] Os santos não eram rejeitados por Deus devido a seus lapsos pecaminosos se suspirassem, e lamentassem seus erros, e diariamente implorassem a Deus por perdão. Havia, porém, uma quarta categoria de pecado pela qual um cristão poderia “cairda-graça.

por vontade e impiedade”. Era o pecado da apostasia, o pecado contra o Espírito Santo. Aquele que cometesse esse pecado, o qual envolvia a impiedade explícita e o menosprezo de Cristo, receberia sua recompensa adequada, a maldição eterna.

Repetidamente, Menno reiterava o tema básico de sua soteriologia: a fé genuína e evangélica produz um fruto genuíno e evangélico; a fé verdadeira não pode ser vã — ela muda, renova, purifica, santifica, justifica cada vez mais; todos os que, pelo novo nascimento, foram incorporados em Cristo são “ramos frutíferos da videira verdadeira”.[32] Menno declarou isso não apenas como princípio positivo, mas também expressou sua implicação negativa: se você não faz o que Cristo manda, isso prova que você não crê realmente nele, a despeito de sua profissão do y/ contrário. A fé e seu fruto são inseparáveis. Menno, assim como os anabatistas ení ^ geral, não aceitava a doutrina forense de Lutero acerca da justificação pela fé somente, porque via isso como um impedimento para a verdadeira doutrina de uma |fé “vivida”, que resulta numa vida santa. Melchior Hofmann censurou os que clamavam “creiam, creiam; graça, graça”, mas cuja fé era improdutiva e morta. Menno refutou explicitamente o

famoso desprezo que Lutero mostrou por Tiago chamando-a de “epístola de palha”.

Os luteranos ensinam e acreditam que a fé salva por si só, sem nenhum acompanhamento de obras. Eles enfatizam essa doutrina de modo que dão a impressão de que as obras não são nem mesmo necessárias; sim, que a fé é de uma natureza tal que não pode tolerar nenhuma obra a seu lado. E, assim, a importante e séria epístola de Tiago é avaliada e tratada como “epístola insignificante”. Que tolice atrevida! Se a doutrina é insignificante, então o apóstolo escolhido, o servo e testemunha fiel de Cristo, que a escreveu e ensinou, também deve ter sido um homem insignificante; isso é tão claro quanto o sol do meio-dia. Porque a doutrina mostra o caráter do homem.

Menno estava perturbado com as tendências antinomistas que sentia estarem latentes na doutrina luterana da justificação, ao menos no modo que essa doutrina fora apropriada por muitos luteranos com os quais ele teve contato.

Eles começam a cantar um salmo, *Der Strick ist entzwei und wir sindfrei, etc.* (“a corda foi rompida, agora somos livres”), enquanto cerveja e vinho verdadeiramente escorrem de suas bocas e narizes bêbados. Qualquer um que mal saiba recitar isso, não importa quão camalmente viva, é um bom homem evangélico e um irmão precioso.[33]

O conceito anabatista de discipulado (*Nachfolge*) como repúdio deliberado à velha vida e compromisso radical com Jesus como Senhor não podia tolerar tal abuso indiferente da graça de Deus.

Ao mesmo tempo, Menno insistia em que a salvação era pela graça, não pelas obras. “Longe esteja de nós que nos devamos consolar com algo além da graça de Deus mediante Jesus Cristo**.”**[42] Menno atribuía toda a *ordo salutis,* da criação até a vida eterna, à obra da graça. Pela graça, a espécie humana foi criada quando ainda não existia; pela graça, foi novamente aceita por Cristo quando estava ainda perdida; pela graça, Cristo foi enviado à terra; pela graça, aprendemos a nos arrepender; pela graça, é-nos dado crer; pela graça, recebemos o Espírito Santo e, pela graça, obtemos a vida eterna.

Tal linguagem poderia muito bem ter vindo de qualquer um dos principais reformadores que estudamos nesta obra. Num exame mais minucioso, porém, percebemos que há uma diferença importante entre Menno e os protestantes magisteriais quanto à fonte derradeira e quanto ao *modus operandi* da graça. É significativo que Menno iniciou sua lista dos “momentos” na história da salvação _com a criação, não com os decretos eternos ou com o desígnio secreto de Deus.

' Menno partilhava com todos os defensores da reforma radical uma aversão^/ obstinada às doutrinas gêmeas da predestinação e da escravidão da vontade, que,

^ como já vimos, ligavam os principais reformadores aos agostinianos estritos na tradição católico-romana *(cf.* o movimento jansenista do século XVII).
Menno freqüentemente se dirigia a seus seguidores como “os eleitos” e “os escolhidos de Deus”; ele também falava muito vigorosamente de Jesus Cristo como o objeto da predestinação, como a Palavra de Deus eterna que se encarnou “no tempo e na cidade de Nazaré, de acordo com a predestinação de Deus, de acordo com o decreto de

Deus”.[43] Mas claramente não apreciava o suposto fatalismo que pensou estar implícito na teologia da predestinação de Lutero e Zuínglio. As igrejas alemãs *(i.e.*, luteranas) proclamavam “essa questão de [Deus] operando em nós, tanto o bem como o mal”, enquanto Zuínglio ensinava que “quando um ladrão rouba ou um assassino mata, a vontade de Deus compeliu-os a isso”. Menno referiu-se à doutrina de Zuínglio como “abominação das abominações”.[44] Se tivesse conhecido a doutrina de Calvino, sem dúvida não lhe teria dado mais respeito. Ele rejeitava vigorosamente a idéia da dupla predestinação:

Posso dizer que ordenaste os ímpios à impiedade, como alguns disseram? Deus me livre. [...] Água, fogo, vida e morte deixaste à nossa escolha. [...] Ó querido Senhor, quão tristemente blasfemaram tua inefável grande bondade, eterna misericórdia e onipotente majestade nesse assunto!

Menno foi movido por duas preocupações em sua rejeição do predestinarismo rígido: primeiro, ele sentia que isso causava danos à bondade de Deus, ao torná-lo autor do mal; segundo, como na versão luterana da justificação, isso fornecia uma desculpa prática para as mentes carnais “continuar no caminho largo e ter um disfarce para seus pecados”.[34]

Em suma, podemos dizer que Menno tentou equilibrar as “obras de justiça” da soteriologia católica medieval e o determinismo teológico dos protestantes principais. A salvação é pela graça, não pelas obras; contudo, é “de minha própria escolha” que eu aceito os meios da graça divina oferecidos. Se a posição de Menno é menos satisfatória do que poderíamos esperar, deve ser dito que

ele abordou o assunto sem a sofisticação sutil de um Calvino ou de um Lutero nem o refinamento escolástico de um Baltasar Hubmaier. que escreveu um minucioso tratado *Sobre o Livre-Arbítrio*. Convém lembrar também que ele estava debatendo-se com questões que nem começaram nem terminaram com as controvérsias do século xvi. Um

segmento principal dos batistas ingleses no século xvil abraçou um entendimento da salvação não muftcTdistante do de Menno^ ao mesmo tempo em que a ala ^ arminiana do calvinismo holandês — para não dizer os metodistas, ainda mais tarde ! — desenvolveu conceitos de “graça resistível” e “expiação ilimitada”, que também \ recordam a teologia dos anabatistas. *Lj>* ' *(■*

1

'Roland H. Bainton, *Studies on the Réformation* (Boston: Beacon Press, 1963), p. 206.

2

Heinrich Bullinger, *Von dem unverschampten frãfel* (Zurique, 1531), foi. 75r.

3

João Calvino, *Treatises Against the Anabaptists and Against the Libertines,* Benjamin W. Farley, ed. (Grand Rapids: Baker Book House, 1982), p. 30. *Cf* também o estudo de Willem Balke, *Calvin and the Anabaptists Radicals* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981).

4

G. R. Elton, *Reformation Europe, 1517-1559* (Nova Iorque: Harper and Row, 1963), p. 103.

5

George H. Williams e Angel Mergal, eds., *Spiritual and Anabaptist Writers* (Filadélfia: Westminster Press, 1957), pp. 19-38. Em *The Radical Reformation,* Williams desenvolveu sua tipologia num volume de quase mil págiijâsTEsse estudcTciássico foi amplíãdõeatualizado numa tradução espanhola■.*LaReforma Radical* (Mexico City' 1982)T *Cf* também a resposta de Williams \ /à discussão erudita sobre seu livro em "The Radical Reformation Revisited", *in: Union Seminary { Quarterly Review* 39 (1984), pp. 1-28. Quanto à viabilidade do termo "reforma radical", veja Roland Crahay, "Le non-conformisme religieux du XVl^{e} siècle entre l'humanisme et les Eglises", *in: Les Dissidents du XVF siècle entre I'Humanisme et le Catholicisme,* ed. Marc Lienhard (Baden-Baden: Valentin Koerner, 1983), pp. 15-34.

*

6

J. A. Oosterban, "The Reformation of the Reformation: Fundamentals of Anabaptist Theology''y! *in: MQR* 51 (1977), p. 176. *Cf.* também Walter Klaasen, *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant* (Waterloo, Ont.: Conrad Press, 1973).

7

1 Bibliotheca Reformatioria Neerlandica ('s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1910), VII, p. 516; traduzido em C. J. Dyck, ed. *An Introduction toMennonite History* (Scottdale, Penn.: Herald Press, 1981). O relato mais conhecido dos batismos de 21 de janeiro deriva da *Hutterite Chronicle,* escrita muitos anos após o evento. A carta aqui citada foi escrita por volta de 1530 por irmãos suíços em Klettgau, Suíça, em resposta a uma indagação de um grupo em Colônia.

8

Williams, *The Radical Reformation,* p. 124.

9

^ans-Jürgen Goertz, ed., *Radikale Reformatoren* (Munique: C. H. Beck, 1978), p. 163. Hofmann referiu-se ao imperador, ao papa e aos falsos mestres como os "hõllische Dreieinigkeit". Quanto à relação entre Hofmann e Menno, veja Klaus Deppermann, *Melchior Hofmann: Soziale Unruhen and apokalyptische Visionem im Zeitalter der Reformation* (Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1979).

10

CWMS, p. 669. Este volume contém uma breve biografia de Menno escrita por Harold S. Bender. Outros registros biográficos incluem o artigo sobre "Menno Simons" de Cornelius Krahn em *Mennonite Encyclopedia,* in, pp. 577-584; Christoph Bornhauser, *Leben und Lehre Menno Simons'* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1973); Jan A. Brandsma, "The Transition of Menno Simons from Roman Catholicism to Anabaptism as Reflected in His Writings" (Baptist Theological Seminary, Rüschlikon-Zurique: B. D., 1955).

11

"CWMS, p. 71.

12

'■*Ibid.,* p. 668.

13

Cornelius Krahn, *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life and Thought,* p. 171.

14

CWMS, p. 76.

15

'[5]*Ibid.,* p. 7.

16

'[6]*Ibid.,* p. **8**.

17

Ibid., pp. 670-671.

18

[n]*Ibid.,* pp. 45, 49.

19

[1]''Williams, *The Radical Reformation,* pp. 392-393.

20

CWMS, p. 17.

21

[2]'*Ibid.,* p. 424.

[22]*Ibid.,* pp. 109-110.

22

Ibid., p. 106.

23

Kenneth R. Davis, “Anabaptism as a Charismatic Movement”, *MQR* 53 (1979), pp. 219-234.

24

“Leonard von Muralt e Walter Schmid, eds., *Quellen zur Geschichte der Tãufer in der Schweiz* (Zurique: S. Hinzel Verlag, 1952), pp. 42-43. Fritz Blanke interpreta essa fase inicial do anabatismo ■, como um “movimento avivamentista”. Veja sua obra *Bruder in Chisto* (Zurique: Zwingi-Verlag, 1955).

25

^CWMS, p. 671.

26

Max Gõbel, *Geschichte des Christlichen Leben* (Coblenz, 1848), p. 37.

27

CWMS, p. 92.

28

^Citado de William Keeney, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539-1564,* pp. 68-69.

29

CWMS, pp. 93, 507.

30

n Ibid„ p. 564.

31

y> Ibid., p. 93.

32

[m] *Ibid.,* p. 99.

33

Ibid., pp. 333-334. A atitude de Menno em relação a Tiago é reavaliada ao lado daquelas de Lutero, Zuínglio e Calvino em Timothy George, '"A Right Strawy Epistle': Reformation Perspectives on James", *in: Review and Expositor* 83 (1986), pp. 369-383.

34

Ibid., p. 75. O estudo mais detalhado da soteridogiaanaJbaüsta atg hoje é Alvin J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation* (Níiüwkoop: B. de Graaf, 1977). *Cf.* tambenTRõbert Friedmann, *The Theology ofAnabaptism* e J. A. Oosterbaan, "Grace in Dutch Mennonite Theology", *in: A Legacy of Faith: A Sixtieth Anniversary Tribute to Cornelius Krahn,* C. J. Dyck, ed., pp. 69-85.

A Palavra Infalível

Em seu livro *A Teologia do Anabatismo,* Robert Friedmann não incluiu uma parte específica sobre a doutrina das Escrituras. Ao menos superficialmente, pode-se justificar esse procedimento com referências a Menno, visto que em lugar algum ele desenvolveu explicitamente suas idéias sobre a autoridade, a natureza e o significado da Bíblia. Contudo, ninguém pode ir muito longe nos escritos de Menno sem perceber que ele estava completamente saturado da linguagem e dos temas das Escrituras Sagradas. Menno pode ter sido o mais bíblico dos reformadores radicais, só pela quantidade absoluta de citações, referências e alusões à Bíblia.

Podemos começar recordando o papel decisivo que a Bíblia desempenhou na conversão do próprio Menno e na ruptura com Roma. Seu questionamento da transubstanciação e do batismo infantil foi por fim resolvido mediante uma profunda pesquisa nas Escrituras. Isso teve o efeito de relativizar todas as outras

autoridades e tradições humanas:

Eis que, meus dignos irmãos, comparados às doutrinas, aos sacramentos e à vida que acabamos de examinar, os decretos imperiais, as bulas papais, os concílios dos eruditos, as práticas tradicionais, a filosofia humana, Orígenes, Agostinho, Lutero, Bucer, o aprisionamento, a exclusão ou o assassinato nada significam; pois é a eterna, imperecível Palavra de Deus, repito, é a etema Palavra de Deus, e assim permanecerá para sempre.[1]

/

A importância *fundamental* da Bíblia na teologia de Menno é seu papel crucial no processo de conversão. Baseando-se na analogia entre a Palavra e uma semente, na parábola do semeador relatada por Jesus (Lc 8.11), Menno comparou as Escrituras a uma semente espiritual de onde a nova vida brota. O Espírito Santo germina a semente e gera seu fruto em fé e arrependimento. As vezes, Menno usava a distinção entre lei e evangelho para mostrar as várias maneiras em que a semente da Palavra produz a regeneração. A função da lei é produzir o conhecimento e a convicção do pecado, enquanto a do evangelho é apresentar o remédio da salvação mediante Jesus Cristo. Nos primeiros dias do movimento anabatista, a *pregação,* mais freqüentemente do que a leitura da Palavra, produzia esse resultado. “Assim também, onde o evangelho é pregado com verdadeiro zelo, de modo que penetra nos corações dos ouvintes, ali se encontra uma mente convertida, transformada e nova**”.**[2] Muitos dos que ouviam e respondiam à mensagem anabatista e a ela atendiam eram fazendeiros pobres, trabalhadores não-especializados e pessoas desalojadas. Muitas vezes, eram completa ou parcialmente analfabetos. Entretanto, uma vez convertidos, começavam a “esconder a Palavra em seus corações”. Quando convocados perante as autoridades civis, esses cristãos sem estudo freqüentemente confundiam seus juizes por sua habilidade em citar as Escrituras e argumentar a partir delas.

Menno baseou todo o seu programa de reforma num apelo urgente à autoridade da Bíblia. Ele instava seus leitores a não confiarem em tradições antigas, decretos papais, mandatos imperiais ou “na sabedoria e nas interpretações dos eruditos”, mas apenas na “Palavra infalível de Deus**”.**[3] A severa eliminação que Menno fez

da tradição litúrgica da igreja baseava-se na aplicação estrita do princípio de que o que a Bíblia não ordenava explicitamente não deveria ser permitido. “Não há sequer uma palavra que se possa encontrar nas Escrituras”, Menno afirmava, “a respeito de suas unções, cruzes, capas, togas, purificações imundas, claustros, capelas, sinos, órgãos, música de coro, missas, ofertas, usos antigos, *etc.*”[4] Daí, tudo isso tinha de ser eliminado da verdadeira adoração cristã.

Muitos dos anabatistas recorriam a um literalisms simplista.em sua interpretação da Bíblia. Isso levou a práticas extremas, tais como a poligamia em Münster e o fato de correrem nus ao longo das ruas de Amsterdã (com base em Isaías 20.2-3). Guy de Brès, líder reformado da Bélgica, contou de certos anabatistas que pregavam em cima dos telhados porque Jesus havia dito que “o que se vos diz ao ouvido, proclamai-o dos eirados” (Mt 10.27), enquanto outros se disfarçavam de crianças pequenas porque Jesus dissera que a pessoa deve tornar-se como uma criancinha para entrar no reino dos céus (Mt 10.2-4**).**[5] Menno não concordava com esses extremistas; contudo, ele insistia em que a proibição de Jesus sobre os juramentos e sua admoestação à não-resistência fossem seguidas literalmente. Seu princípio hermenêutico básico era (sombras de Lutero) cristocêntrico. “Todas as doutrinas, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, corretamente explicadas e entendidas de acordo com a intenção de Cristo e de seus apóstolos, são proveitosas para a doutrina e para a repreensão**.”**[6]

A compreensão das Escrituras por parte de Menno foi desenvolvida em diálogo com os principais reformadores, por um lado, e com os gspiritualistas-radicais. por outro.

Sobre o pano de fundo de uma adesão comum ao princípio da *sola scriptura,* o uso e o apelo às Escrituras por parte de Menno diferiam dos principais

protestantes em pelo menos três aspectos. Em primeiro lugar, *ele censurou os reformadores por adornarem seu apelo às Escrituras com tradições humanas e um aprendizado vão.* Lembramos que Menno foi "ajudado" pelos escritos de Lutero em suas primeiras lutas para livrar-se de seus antecedentes romanos. Menno citava favoravelmente as observações de Lutero e Melanchthon com respeito ao caráter solto das tradições extrabíblicas, mas depois ele acrescentava: "Aqui Lutero e Melanchthon expressam-se corretamente segundo as Escrituras, apesar de infelizmente não seguirem seu próprio conselho**!".**[7] Em seus debates com pastores reformados, Menno freqüentemente os acusava de terem bases bíblicas insuficientes para suas oposições. Escrevendo para Gellius Faber, por exemplo, Menno mandou-o "ler as Escrituras inteiras — Moisés e os profetas, Cristo e os apóstolos". Ele afirmava que Faber poderia provar sua opinião "por uma única letra das Escrituras**".**[8]

Já observamos anteriormente como surgiu um debate sobre a divindade de Cristo entre os menonitas holandeses, incentivado por um antigo seguidor de Menno, Adam Pastor. Em sua *Confissão do Deus Trino* (1550), Menno tenta expor a doutrina tradicional e ortodoxa da Trindade recorrendo apenas à Bíblia. Ele não fez nenhuma menção aos Concílios de Nicéia ou de Constantinopla ou a nenhuma das controvérsias patrísticas que tomaram conta da igreja primitiva durante os quatro primeiros séculos. "Essas simples Escrituras, testemunhos e referências"

são muito suficientes! Ele declarou que por 15 anos fora contrário à “sofistica e às interpretações humanas”. Ir além da linguagem simples da Bíblia em tais assuntos era “como tentar despejar o rio Reno ou o Mosa numa garrafa de um litro”. Ao mesmo tempo, devemos admitir que Menno não era capaz de permanecer fiel à sua própria regra. Quando ele deixava de meramente citar textos exemplares tradicionais passando a uma descrição da divindade de Cristo e do Espírito Santo, ele caía de volta na terminologia desenvolvida na história da teologia. Cristo foi chamado de “pessoa” pelos pais da igreja; o Espírito Santo “procede do Pai pelo Filho, mesmo permanecendo sempre com Deus e em Deus”, e assim por diante. Nem foi esse o único caso em que Menno apelou à tradição eclesiástica mais ampla. Ele descobriu, por exemplo, que o “valoroso mártir Cipriano” advogou, como os anabatistas, o batismo após a confissão de fé. Contudo, essas são claramente *exceções* à prática usual de Menno, a saber, falar onde a Bíblia fala, e calar-se onde a Bíblia se cala.

Lutero, lembramos, fazia valer seu ofício de ensino apelando para sua vocação como *Doutor em Bíblia-,* Zuínglio e Calvino trouxeram para seu estudo das Escrituras uma imersão completa nas disciplinas humanistas. Menno era diferente em ambos os aspectos. Como ex-sacerdote, deve ter sido letrado em latim e, de

fato, proporcionou resumos em latim de alguns de seus trabalhos. Contudo, ele admitiu que nunca obteve proficiência em línguas, apesar de tê-las “cobiçado” desde sua juventude. Na verdade, Menno preferiu escrever em sua língua, visto que o público a que se dirigia consistia em pessoas comuns, que não podiam acompanhar discursos

eruditos em latim. Menno estabeleceu-se contra o escolasticismo, tanto romano quanto protestante; em *Fundamento,* ele havia declarado que a sabedoria que ensinamos "não é para ser trazida de longe, nem ensinada em faculdade. Deve ser concedida do alto e aprendida pelo Espírito Santo**".**[54]

Em segundo lugar, *para Menno, o Novo Testameno tinha precedência sobre o Antigo em sua interpretação das Escrituras.* Já encontramos essa questão antes, em nossa discussão da defesa feita por Zuínglio do batismo infantil contra os irmãos suíços. É significativo que Menno citava mais o Novo Testamento do que o Antigo numa razão de 3 para 1. Mesmo sua *Meditação sobre o Salmo 25* traz bem mais citações do Novo Testamento do que do Antigo. Certamente, a Bíblia como um todo tinha autoridade para Menno. O impulso das Escrituras como um todo é dirigir-nos a Cristo. A antiga aliança consiste num período de preparação e promessa, cumprida com a vinda do Messias. De acordo com Menno, Jesus Cristo realmente trouxe algo novo. A antiga aliança foi substituída pela novidade radical do reino de Cristo. Os principais reformadores enfatizavam o vínculo entre os dois testamentos; para eles, havia realmente apenas *uma aliança em duas dispensações.* Esse princípio possibilitava-lhes justificar o batismo infantil por analogia com seu correspondente no Antigo Testamento, a circuncisão. Também encontraram no Antigo Testamento um padrão para as relações entre a igreja e o estado. Os anabatistas negavam a legitimidade desse recurso ao Antigo Testamento, apontando para a condição *normativa* da nova aliança. Para Menno, essa não era apenas uma questão em seus debates com os principais reformadores, mas também em suas lutas com os militantes apocalípticos, tais como Jan de Leyden. Jan justificava

seu uso da espada, alegando ser o terceiro Davi nomeado por Deus para introduzir seu reino à força; Menno insistia para que o cristão deixasse a armadura de Davi para os israelitas legítimos.

Ora, não devemos imaginar que a figura do Antigo Testamento seja tão aplicável à verdade do Novo Testamento, que a came seja entendida como referindo-se à came; pois a figura deve refletir a realidade; a imagem, o ser; e a letra, o Espírito. Se tivermos tal visão, entenderemos facilmente com que tipo de armas os cristãos devem lutar, a saber, a Palavra de Deus, que é uma espada de dois gumes.[55]

[M]CWMS, p. 107. [55]*Ibid.*, p. 42.

• Dessa forma, Menno retratava a realidade do Novo Testamento em contraste com a do Antigo. Visto na perspectiva de sua teologia inteira, esse princípio é o__

corolário hermenêutico para.....urn cristocentrismo fundamental, seu recorrente

lembrete de que “nenhum outro fundamento pode ser lançado, senão este que já se encontra estabelecido, que é Cristo Jesus”.

Em terceiro lugar, *Menno aceitou os escritos apócrifos como canônicos. O* princípio reformado da *sola scriptura* mais uma vez levantou a questão da canonicidade da Bíblia. Observamos a vigorosa reação de Menno em face da avaliação depreciativa que Lutero fez de Tiago, chamando-a de “epístola insignificante”. Outro ponto de diferença entre os principais reformadores e os radicais diz respeito ao uso dos livros apócrifos. A maioria dos

principais teólogos protestantes rejeitava os apócrifos como espúrios, ou, quando muito, de valor inferior e desprezível. Visto que diversos ensinos católicos, tais como o purgatório, eram confirmados recorrendo-se aos apócrifos, os protestantes ansiavam por menosprezar a autoridade deles. A Igreja da Inglaterra, fiel a seu padrão de *via media,* considerava os apócrifos como literatura edificante, que podia ser lida apropriadamente_ua.-adoracãQ, mas não no mesmo nível dos escritos canônicos incontestáveis. No Concilio de Trento, a Igreja Romana reconheceu o *status* inteiramente canônico dos apócrifos. A reforma radical, em todas as suas manifestações, estava muito mais próxima da posição católica nessa questão. Menno citava livremente trechos de todos os livros apócrifos, não fazendo distinção "entrega autoridade deles e a dos Escritos incontroversos. Em certo momento, recorreu ao apóstolo Pedro e à personagem apócrifa Suzana na mesma frase: 3 “Concordamos com o santo Pedro que devemos obedecer a Deus e não aos tí homens, e com a querida e casta Suzana que é melhor cair nas mãos do homem do \ que nas mãos de Deus”.[9] Na Idade Média, os livros apócrifos circulavam em, edições separadas, sendo muito populares na pregação medieval e na iconografia. A reforma radical, como movimento popular que se baseava em diversas correntes da piedade medieval, continuou a considerarjps.apócrifos totalmente inspirados, como parte da Palavra proferida de Deus, que “não pode ser torcida nem quebrada”.[10] A influência prolongada dessa tradição é ilustrada pelo fato de que, até o dia de hoje, os menonitas *amish* baseiam sua cerimônia matrimonial no Livro deJEübias.

Menno foi forçado a enfatizar o sentido figurado e o caráter espiritual do Antigo Testamento contra os principais

protestantes e os militantes apocalípticos, como Jan de Leyden. Ele também se viu defendendo a objetividade e a autoridade compulsória de toda a Bíblia contra os espiritualistas radicais. Após a derrocada do reino münsterita, os seguidores desiludidos do ex-Rei Jan de Leyden acharam-se

| impelidos para várias direções. Alguns deles, liderados por John of Batenburg, ^ continuaram a acreditar que o segundo advento de Cristo só podia realizar-se com {ataques violentos contra os "ímpios" *(i.e.,* os não-batenburguenses). Conhecidos | por *Zwaardgeesten* (com mentalidade de espada), esses terroristas da reforma / radical saquearam igrejas e mataram inocentes por uma extensa área dos Países *)* Baixos. Mesmo tendo Batenburg sido executado em 1538, seus seguidores continuaram a descarregar vingança sobre outros. Em 1552, o mais tardar, a cidade de Leyden preocupava-se com um ataque de batenburguenses.

Contra os extremistas violentos, Menno lançou os mesmos argumentos que i havia usado contra Jan de Leyden, mesmo antes de unir-se à irmandade. Contudo,! **I** outra oposição mais sutil surgiu em meio aos dissidentes que partilhavam da

■ aversão de Menno .àjviolência, mas não podiam aceitar nem seu biblicismo ipositjvo. nem seu programa de organizar anabatistas pacíficos em congregações

' yisíveis. ~

■ Deve ter sido um grande golpe pessoal para Menno quando Obbe Phillips, que o batizara e ordenara para o ministério, abandonou a comunidade anabatista em 1540.

Em sua *Confissão,* escrita perto do fim de sua vida, Obbe relatou sua desilusão com o movimento anabatista em surgimento, o qual era liderado por Menno e por seu próprio irmão Dirk. Ele escreveu que, quando as profecias os haviam enganado de todos os lados — uma referência às predições errôneas de Hofmann, Mathijs e Jan de Leyden — então "a letra das Escrituras tornou-nos prisioneiros" — uma alusão à insistência de Menno em seguir literalmente o modelo da igreja do Novo Testamento**.**[11] Obtemos uma impressão vivida da profunda reviravolta psíquica de Obbe mediante sua descrição da execução de "15 ou 16 mestres e irmãos", que ele testemunhou em Haarlem no ano de 1534.

Alguns eram asfixiados e colocados na lança; depois, os outros eram decapitados e colocados na roda. Isso, eu mesmo vi e estive entre os executados com alguns irmãos que haviam viajado comigo, porque estava curioso para saber quais daqueles no monte eram os três que nos tinham batizado e proclamado tal chamado e promessa a nós. Mas não pudemos identificá-los, de tão assustadoramente mudados que foram pelo fogo e pela fumaça, e aqueles nas rodas, também não pudemos reconhecer, nem diferenciar um do outro.[12]

Esse acontecimento deve ter penetrado indelevelmente na consciência de Obbe. Ele chegou a lamentar sua participação nas origens no anabatismo holandês e, por fim, terminou sua vida como um tipo de espiritualista solitário.

Menno enfrentou desafio mais sério da ala espiritualista do anabatjsrqo, na

pessoa de David Joris, que, como ele próprio, havia sido ordenado ao ministério por Obbe Phillips. Em 1538, Joris recebeu uma carta de uma correligionária admiradora, uma rica mulher chamada Anneken Jans, que o proclamava profeta de Deus, a "joeira" nas mãos de Deus para peneirar e "preparar-lhe um povo aceitável para que pudesse vir rapidamente para seu templo**".**[13] Joris logo começou a acreditar que era o "verdadeiro" Terceiro Davi, em contraste com o desacreditado Jan de Leyden. De 1539 a 1544, Joris viveu na Antuérpia, onde desenvolveu um tratamento totalmente espiritualista à fé cristã. Enquanto Menno insistia na Palavra escrita, Joris ressaltava a Palavra interior. Finalmente, ele veio a rejeitar todas as "aparências exteriores", até mesmo o batismo de adultos. O direcionamento do Espírito deveria ter precedência sobre os aspectos objetivos e históricos da fé:

A fé é revelada no poder do Espírito e no poder da verdade, não na narrativa da história bíblica, nem na história dos milagres dos apóstolos e profetas, nem na prova corporal da cruz exterior de Cristo, nem em sua encarnação, sua morte ou sua ressurreição, nem em sua segunda vinda.[14]

Sendo perseguido nos Países Baixos, Joris mudou-se para Basiléia com a esposa e os onze filhos, em 1544. Ele adotou um nome inventado, "Johann van Brugge", V ajustou-se externamente à igreja reformada e viveu seus dias em relativa calma e tranqüilidade. Ele continuou a dirigir seus seguidores conhecidos como davidjoristas, por meio de sua fértil produção literária. A exemplo dele, muitos tentaram disfarçar as verdadeiras crenças mediante a dissimulação e a anuência externa para com as ordens das igrejas oficiais.

Já na primeira edição de *Fundamento,* Menno havia percebido o perigo apresentado pelas "seitas corrompidas".

Ele lamentava que muitos tinham sido “tão tristemente desviados de uma seita impura para outra: primeiro para a de Münster, depois para a de Batenburg, agora, a davidiana”. Menno também atacou as alegações dos falsos mestres:

Será que vocês querem dizer que a doutrina de Cristo e de seus apóstolos era incompleta e que seus mestres trazem a instrução perfeita? Respondo que ensinar isso e crer nisso é a mais horrível blasfêmia. [...] Filhos enganados, onde há uma letra em toda a doutrina de Cristo e dos apóstolos [...] pela qual vocês podem provar e demonstrar como errado um só de seus artigos?[15]

Desafiado pelo forte ataque de Menno, Joris escreveu uma carta advertindo-o a preparar-se para uma grande batalha. Menno respondeu numa “Réplica Contundente a David Joris”(1542). Para percebermos quão contundente a réplica de Menno foi, precisamos apenas ouvir sua caracterização de Joris como “um monturo de homem, cinzas e vapor”. Ele criticou a política davidjorista de duplicidade e conformidade à cultura religiosa dominante, chamando-a de mera covardia. A raiz da heresia de Joris, Menno alegou, estava na substituição da Palavra de Cristo por sua própria palavra: “Você trata como obsoleta a doutrina de Cristo e a sua como perfeita e permanente**”.**[16] Com essas palavras, Menno solicitou a Joris que não mais lhe escrevesse até que se tivesse arrependido e estivesse disposto a submeter as próprias idéias à Palavra do Senhor revelada nas Escrituras Sagradas. Pouco depois da morte de Joris, em 1556, as autoridades de Basiléia descobriram que aquele respeitável mercador que haviam conhecido como Johann van Brugge era na verdade o famigerado herege. Fizeram seu corpo

ser exumado e cremado postumamente. Entretanto, suas idéias continuaram a persistir, e Menno foi forçado a lidar com uma recorrente tendência espiritualista no anabatismo holandês ao longo de toda a sua carreira. Num antigo trabalho, *Por que não Deixo de Ensinar e de Escrever* (1539), Menno apresentou o princípio que se tornaria a pedra de toque do restante de seu ministério.

Irmãos, digo-lhes a verdade e não minto. Não sou nenhum Enoque, não sou nenhum Elias, não sou ninguém que tenha visões, não sou profeta que possa ensinar e profetizar algo além do que esteja escrito na Palavra de Deus e seja compreendido no Espírito. [...] Mais uma vez, não tenho visões nem inspirações angélicas. Nem as desejo, para não ser enganado. A Palavra de Cristo, por si só, é suficiente para mim.

O Senhor Encarnado

Observamos como Menno Simons tentou reformular a clássica doutrina da Trindade em termos puramente bíblicos, evitando a linguagem especulativa e filosoficamente sobrecarregada dos debates patrísticos. Questão similar surgiu com respeito à pessoa de Cristo ou, mais precisamente, ao modo da encarnação. O Concilio de Calcedônia (451) havia declarado o Cristo encarnado "uma pessoa em duas naturezas". Essa era uma fórmula conciliatória, com a qual pretendia-se refutar o erro dos monofisitas (que sustentavam que Cristo possuía uma única natureza), por um lado, e dos nestorianos (que separavam de forma radical demais

a humanidade e a divindade de Cristo), por outro. Os cismas cristológicos continuaram a dividir a igreja após Calcedônia, especialmente no Oriente. Não nos devemos

surpreender com o fato de que a Reforma Radical, com seu desejo de eliminar os acréscimos eclesiásticos e voltar às raízes do cristianismo, deu lugar a mais controvérsias sobre esse eterno dilema teológico.

j Em meio a certos espiritualistas, anahqtistas e racionalistas evangélicos, surgiu em diversas formas o ensino de que, quando Cristo se encarnou, trouxe dos céus I consigo o próprio corpo. Kasper Schwp.nckfeld o espiritualista, alegava ter ' introduzido essa doutrina na Reforma e que a aprendera de sua leitura da Bíblia e dos pais da igreja. Schwenckfeld defendia sua versão da cristologia da "carne celestial" contra outros reformadores, tais como Sebastian Franck e Melquior Hofmann, os quais, ele alegava, extraíam "seus erros de nossa verdade, como aranhas que sugam seu veneno de uma bela flor".[17] Hofmann, e não Schwenckfeld, transmitiu essa.doutrina aos anahati.stas dos Países Baixos e, daí, a Menno Simons. Baseando-se nas imagens do misticismo medieval, Hofmann comparou a descida de Cristo até o ventre da virgem Maria a uma gota de orvalho caindo do céu e entrando numa ostra, onde se cristaliza formando uma pérola. Hofmann também fazia eco-aJ^alentinq. antigo líder gnóstico. quando afirmava que Cristo não nhtevp de Maria nada de., sua„substância, mas simplesmente atravessou a virgem "como água por um tubo". Empregando uma metáfora diferente, Menno jexpliçava a encarnação sob o aspecto do Cristo divinoJ/ *I* atravessando o ventre de Maria como um raio de sol atravessa um vidro, sem ; tomar a si a carne pecaminosa.

Aparentemente, foi com relutância que Menno entrou em polêmica com seus onositores da Reforma quanto à doutrina da encarnação. Em sua *Brief and Clear Confession*

[Confissão Breve e Clara] (1544), escrita a pedido de John à Lasco, ele referiu-se a uma conferência em Emden na qual haviam discutido a encarnação, “um assunto para o qual você sabe que eu tinha sido convidado e forçado contra minha vontade”. No mesmo documento, ele descreveu mais adiante como princípio dnyidara desse ensino, quando “foi mencionado pela primeira vez pelos irmãos [hofmanitas?], temendo que eu estivesse enganado sobre isso”. Menno passou muitos dias jejuando, orando, buscando o conselho de outros cristãos.

Finalmente, depois de muitos jejuns, prantos, orações, tribulações e ansiedade, fiquei, pela graça de Deus, intimamente consolado e renovado, reconhecendo e crendo com firmeza, assegurado pelo testemunho infalivelmente certo das Escrituras, compreendidas no Espírito, que Cristo Jesus, para sempre bendito, é o Senhor dos céus; a semente espiritual prometida da Eva nova e espiritual**.**[18]

Embora nunca mais tivesse hesitado em sua adesão à doutrina, Menno evitava ensiná-la em público, sustentando que “há poucos que podem entender essa questão complexa, mesmo depois de lhes ter sido explicada**!”.**[67] Contudo, obviamente Menno achava que sua doutrina da encarnação merecia ser defendida em longos tratados, pois dedicou-lhe mais atenção do que a qualquer outro tópico doutrinário.

Visto quelTTomulação de Menno acerca da encarnação diferia ligeiramente daquela de Hofmann, será útil ouvir sua própria explicação disso:

A Semente celestial, a saber, o Verbo de Deus, foi semeada em Maria e, por sua fé, sendo concebida nela pelo Espírito Santo, tomou-se came e foi nutrida em seu corpo; e, assim,

é chamada de fruto de seu ventre, assim como um fruto ou filho natural é chamado de fruto de sua mãe natural. Pois Cristo Jesus, quanto à origem, não é homem terreno, isto é, fmto da came e do sangue de Adão. Ele é fruto ou homem celestial. Pois seu começo ou origem é do Pai, como o primeiro Adão, à exceção do pecado.[68]

Repetidamente, Menno citava seu texto-prova básico, “e o Verbo se fez carne” (Jo 1.14). Ele rejeitou a expressão preferida de seus opositores, “o Verbo tomou para si a carne humana”, em favor de uma interpretação literal da declaração joanina. Menno não podia admitir que Cristo recebesse sua natureza humana de Maria, pois teria sido contaminado pelo pecado adâmico, que é comum a todos os seus descendentes. Os católicos resolviam esse problema recorrendo à doutrina da imaculada conceição da Virgem Maria: Maria foi preservada do pecado original por uma concepção sobrenatural em sua mãe Ana e, assim, foi capaz de gerar um Cristo sem pecado. A tradição reformada geralmente sustentava que o Espírito ^ Santo purificou miracuüõsmnêntè~ã~senüntéTcorrupta~5i~Ãdão, de forma que Jesus/5 ^ estava livre do pecado original, apesar do fato de que herdou uma natureza ^ Jõtãlmente humana.MermcTdescartou ambas essas explicações: a primeira elevava Maria à posição de uma deusa divina; a última dividia Cristo em duas partes, destruindo a unidade de sua pessoa. Menno procurou resolver o problema apontando para a origem celestial do inteiro ser de Cristo: “O Cristo Jesus inteiro, Deus e homem, homem e Deus, tem sua origem nos céus, e não na terra**”.**[69]

Menno tentou definir o processo da encarnação com o máximo cuidado possível, a fim de reconhecer tanto o nascimento natural de Jesus quanto sua origem

sobrenatural. Conscientemente, ele escolheu certas locuções prepositivasl para esclarecer essa questão: Jesus Cristo foi concebido *em* Maria *por meio do f* Espírito Santo ou *do* Espírito Santo, mas nasceu a *partir de* Maria, nãoúfeMaria. **1** [19]

Uma versão algo concisa dessa fórmula declarava que Jesus nasceu *de* Deus *a partir de* Maria**.**[20] Ao contrário de Hofmann, Menno afirmava explicitamente que Jesus foi nutrido enquanto passava pelo desenvolvimento fetal normal no ventre de sua mãe. O Verbo eterno "foi concebido e gerado do Espírito Santo; nutrido e alimentado em Maria, como uma criança natural o é por sua mãe". Ao mesmo tempo. Menno insistia que Maria não contribuiu em nada para a jõngêm da natureza humana de Jesus. A teoria de Menno foi confirmada pela teoria fisiológica ■üórrêntè "nã época (derivada de Aristóteles) de que a mulher era um elemento completamente passivo na geração da descendência. A biologia **moderna** obviamente, refutou essa visão; hoje sabemos que o homem e a mulher são iguais participantes no processo de procriação. Nos dias de Menno, contudo, seu modo de ver era a teoria científica~ dominante, igualmente partilhada por médicos e filósofos. Acreditava-se que a semente masculina era a origem na natureza do recém-nascido, que era apenas nutrido e dado à luz pela mãe. Menno também cria que esse padrão era confirmado pelo exemplo bíblico de Abraão e Sara, que provou, "sem dúvida, que uma criança tem sua origem em seu pai, e não em sua mãe**".**[21]

Menno acreditava que sua formulação havia preservado tanto o caráter sem pecado de Cristo quanto a realidade de sua natureza humana. Seus opositores, porém, acusaram-no de ensinar uma cristologia docética, a antiga heresia de

que Cristo somente aparentava humano. Calvino. aue nunca se encontrou com Menno, mas conhecia suas idéias mediante seu opositor MarliaMicron, disse, acerca do anabatista holandês, que ele não podia imaginar nada "mais orgulhoso do que esse asno ou mais imprudente do que esse cachorro".[22] Ele também criticou a teoria 'blõíógica na qual Menno, pelo menos em parte, baseava seu entendimento da encarnação: "... no afã de mascarar seu erro, isto é, para convencer que Cristoj haja assumido um corpo do nada, sobremodo altivamente contendem os novos/ marcionitas que as mulheres são *sem semente,* e destarte, subvertem os elementos,, da natureza" *(Inst.,* n, xm, 3). Num retrospecto, Calvino possuía claramente o melhor argumento quanto ao papel da mulher na procriação. Contudo, como vimos, Menno não tinha intenção alguma de negar a verdadeira humanidade de Cristo. Contra os gnósticos (dentre os quais Marcião), ele declarava que Cristo "era verdadeiramente humano, e não um mero fantasma. [...] Ele foi afligido, teve fome, sede, esteve sujeito ao sofrimento e à morte, de acordo com a carne" ,[23] O interesse de Menno era mostrar como Cristo permaneceu imaculado do pecado original, capaz de oferecer um sacrifício perfeito na cruz pelos pecados do mundo.

Assim, ele tendia a enfatizar a unidade da pessoa do Deus-Homem, em vez do caráter distinto das naturêzãs~de7g^pPortãnto. Menno não hesitava em dizer que, o Deus Filho sofreu e morreu tanto em sua divindade quanto em sua humanidade, uma formulação que os teólogos reformados relutavam em admitir.
Menno interpretou o destaque reformado às propriedades distintivas das duas naturezas como que a produzir "dois filhos, um, o Filho de Deus, sem qualquer mãe e não sujeito

ao sofrimento, e o outro, o filho de Maria, sem qualquer pai e sujeito ao sofrimento". Contra um Cristo assim esquizóide, Menno declarou que "o Senhor Jesus Cristo não é um Cristo impuro e dividido de duas pessoas ou filhos, mas um Cristo indiviso e puro, uma pessoa singular, o Filho primogênito e unigênito do próprio Deus**".**[24] Como todos os teólogos, Menno foi levado a explicar seu modo de ver por meio de analogia — como o Imperador Carlos v era filho da Áustria por parte de pai e filho da Espanha por parte de mãe, ainda assim não era dois filhos, mas um único e indiviso filho; da mesma forma, Cristo Jesus era, por parte de seu Pai, o Filho de Deus e, por parte de sua mãe, um filho de homem. Contudo, Cristo permanecia "não um filho a partir de dois filhos — mas um único e indiviso Filho, o Filho de Deus e de Maria**".**[25]

Os irmãos suíços e os huteritas não seguiram os anabatistas holandeses em adotar a doutrina distintiva da encarnação sustentada por Menno, e, posteriormente, os menonitas abandonaram-na também. O organizador da tradução em ingíês dos 'escritos de Meimõ^nll^ajüg^óslnenonitas modernos estão, portanto, um pouco confundidos pelas visões egtranhas de Menno acerca dessa questão**".**[26] Contudo, durante os séculos xvi e xvn, a doutrina de Menno teve significativas implicações soteriológicas e eclesiológicas para os anabatistas holandeses. A importância crucial do novo nascimento depende da encarnação pela qual os cristãos tornam-se participantes da natureza divina. O conceito de Menno sobre a igreja como comunidade sem mancha ou ruga, banqueteando-se na comunhão com o "maná" celeste que Jesus identificou com seu corpo (Jo 6.51 e s.), também está relacionado ao milagre da encarnação. Dirk Phillips expressou o íntimo vínculo entre a cristologia e a piedade

eucarística da seguinte maneira: “Cristo Jesus é o pão vivo que veio como orvalho ou maná dos céus, e o que era o alimento dos anjos tornou-se também o alimento dos homens (SI 78.25). Mas o pão, que ele mesmo é, e dá de comer aos homens — isto é, aos cristãos — é sua carne, que ele deu para a vida do mundo” ,[27]

1

'“’Henry Poettcker, “Menno Simons’ View of the Bible as Authority”, Dyck, p. 32.

2

Ibid., p. 45.

3

CWMS, pp. 100, 102. O seguinte diálogo entre Frei Cornelis, inquisidor franciscano, e Jacob de Roore, anabatista belga, mostra como a Bíblia tornara-se uma poderosa arma nas mãos do povo. Quando Jacob citou Apocalipse, comparando a Igreja de Roma à meretriz da Babilônia, Frei Cornelis interrompeu:

— Ah, ora! Que entende você do Apocalipse de São João? Em qual universidade estudou? Na tecelagem, acredito; pois sei que você era apenas um pobre tecelão e negociante antes de sair pregando e rebatizando aqui em Gruthuysbosch. Cursei a universidade de Louvain e estudei teologia

4

por muito tempo, e, contudo, ainda não compreendo nada absolutamente do Apocalipse de São João, essa é a verdade.

Ao que Jacob respondeu:

— Eis por que Cristo agradeceu seu Pai celestial, por ter revelado e dado a conhecer aos pequeninos e ocultado aos sábios deste mundo, como está escrito em Mateus 11.25.

A sarcástica resposta de Frei Cornelis revela sua exasperação ao lidar com tais arrogantes teológicos:

— Exatamente; Deus revelou aos operários da tecelagem, aos sapateiros em suas bancadas, e aos reparadores de foles e lanternas, aos amoladores de tesouras, aos que fazem vassouras, aos que colocam as coberturas nos telhados, e a todos os tipos de gentalha, e aos indigentes pobres, sujos e repugnantes. E a nós, eclesiásticos que temos estudado dia e noite desde quando éramos jovens, ele ocultou essas coisas. Veja só como estamos atormentados. Vocês, anabatistas, certamente são excelentes para entender as Sagradas Escrituras; pois, antes de serem rebatizados, vocês não podem distinguir um A de um B, mas, tão logo batizados, vocês conseguem ler e escrever. Se o diabo e a mãe dele não têm nenhuma parte nisso, não compreendo nada sobre vocês.

[49]CWMS, p. 172.

5

[50]Citado de Keeney, p. 33.

6

[5l]CWMS, p. 312.

7

Ibid., p. 514.

8

Poettcker, p. 33.

9

Ibid., p. 177.

10

^*Ibid.,* p. 341.

11

SAW, p. 223.

12

Ibid., p. 219.

13

Williams, *The Radical Reformation,* p. 383.

14

Citado de Roland Bainton, *David Joris: Wiedertãufer and Kãmpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert* (Leipzig, 1937), p. 80. *Cf.* também o recente artigo de James M. Stayer, "David Joris: A Prolegomenon to Further Research", *in: MQR* 59 (1985), pp. 350-361.

15

«CWMS, pp. 215-217.

16

"Ibid., pp. 1019-1020. *"Ibid.,* p. 310.

17

“Williams, *The Radical Reformation,* p. 332.

18

“CWMS, pp. 422, 427.

19

Ibid., p. 430. [m]*Ibid.,* p. 437. [m]*lbid.,* pp. 797-798.

20

[10]*Cf.* a excelente discussão em Keeney, pp. 91-92, 207-209.

21

CWMS, p. 793.

22

CO 10, p. 167; Williams, *The Radical Reformation,* p. 487, 31n.

23

CWMS, pp. 428, 794.

24

[1A]*lbid„* pp. 792-793.

25

[15]*Ibid.,* p. 808.

26

[16]*Ibid„* p. 784.

27

^SAW, p. 243, 16n.

A Igreja Verdadeira

A Congregação

Conta-se que Menno Simons disse em seu leito de enfermidade — o qual viria a tornar-se seu leito de morte — que nada na terra lhe era tão precioso quanto a igreja. Durante 25 anos, ele trabalhou de um extremo ao outro dos Países Baixos e da Alemanha setentrional a fim de transformar comunidades de cristãos em congregações organizadas, comprometidas umas com as outras e com sua missão no mundo. Mediante o ministério de Menno e de seus co-obreiros, o anabatismo holandês recuperou-se de sua desilusão em Münster, tornando-se a mais duradoura^ manifestação da reforma radical.

Grande parte dos escritos de Menno foram dedicados à exposição do caráter da igreja verdadeira contra as falsas igrejas anticristãs legalmente reconhecidas e sustentadas pelo Estado.

De fato, não constituem a verdadeira congregação de Cristo aqueles que simplesmente ostentam seu nome. Mas constituem a verdadeira congregação de Cristo os que foram verdadeiramente convertidos, que são nascidos do alto, de Deus, que possuem uma mente regenerada pela operação do Espírito Santo, mediante a escuta da Palavra divina, e tomaram-se filhos de Deus, passaram a obedecer-lhe e vivem de maneira inculpável em seus sagrados mandamentos e de acordo com sua santa vontade em todos os seus dias, ou desde o momento de seu chamado.[78]

A igreja verdadeira, então, era uma comunidade intencional, constituída de elementos regenerados que

voluntariamente adotavam uma vida de discipulado, empenhando-se um para com o outro num amor e numa mutualidade convencionais. Menno referiu-se aos católicos, aos luteranos e aos zuinglianos como “as facções grandes e confortáveis”. Ele agrupou-os com os arianos, os circunceliões e os münsteritas. Eles partilhavam um aspecto em comum: “E costume de todas as facções que se encontram longe de Cristo e de sua Palavra tornar válidas suas posições, sua fé e sua conduta usando a espada”.[79] Menno e os anabatistas negavam a legitimidade dó *corpus christianum,* pelo qual a igreja e a sociedade formavam uma unidade orgânica, sendo a religião envolvida pelo poder coercivo do Estado. Essa atitude era verdadeiramente revolucionária no século XVI, levando a represálias violentas contra os anabatistas não-conformistas. Com muita freqüência, eram os líderes das igrejas oficiais que instigavam as autoridades a [1] [2]

perseguir os reformadores radicais. Não surpreende que Menno tivesse reservado alguns de seus epítetos favoritos para os líderes religiosos: “mentirosos hipócritas [...] bocas caluniosas inúteis f...] essa tribo herodiana [•••] pregadores do diabo”.[3]

Os anabatistas não negavam que os magistrados eram ordenados por Deus para manter a lei e a ordem. Ele aceitavam a obediência à autoridade civil em todas as áreas que não violassem os requerimentos de sua fé. Em 1550, um anabatista holandês chamado Hans van Overdam explicou a posição de seus colegas cristãos aos magistrados seculares:

Fiquem sabendo, nobres senhores, conselheiros, burgomestres e juizes, que reconhecemos seus cargos

como certos e bons; sim, como ordenados e instituídos por Deus, isto é, a espada secular para a punição dos malfeitores e para a proteção dos bons, e desejamos obedecer-lhes em todas as taxas, tributos e ordenanças, desde que não sejam contrários a Deus. E, se nos acharem desobedientes nessas coisas, receberemos voluntariamente nosso castigo como malfeitores. Deus, que conhece todos os corações, sabe ser essa a nossa intenção.

Mas entendam, nobres senhores, que o abuso de suas posições ou ofícios, não reconhecemos ser de Deus, mas do diabo, e que o anticristo, mediante a astúcia do diabo, enfeitiçou e cegou seus olhos. [...] Sejam sensatos, portanto, e fiquem atentos; abram os olhos de sua compreensão, e vejam contra quem lutam, que é [•..] contra Deus.

Conseqüentemente, não lhes obedeceremos; pois é da vontade de Deus que sejamos tentados desse modo. Logo, preferiríamos, mediante a graça de Deus, permitir que nossos corpos temporais fossem queimados, afogados, decapitados, dilacerados ou torturados, como pode parecer-lhes bom, ou ser açoitados, banidos ou expulsos e despojados de nossos bens, a mostrar-lhes qualquer obediência contrária à Palavra de Deus, e nisso seremos pacientes, confiando a vingança a Deus.[4]

Ao contrário de Lutero, Zuínglio e Cal vino, que queriam *reformar* a igreja com base na Palavra de Deus, os reformadores radicais estavam mais preocupados em *restaurar* a igreja primitiva, a qual, eles acreditavam, havia "caído" ou apostatado. A *Volkskirche* (lit., "a igreja do povo"), que os reformadores principais mantinham, era em si uma marca da condição decaída da igreja. O vinho novo não podia ser deitado em odres velhos. Antes, a igreja do

Novo Testamento devia ser restaurada “de acordo com a regra e o critério apostólicos verdadeiros”. Em sua *Confession of the Distressed Christians [Confissão dos Cristãos Aflitos],* de 1552, Menno descreveu a restituição da igreja verdadeira que ele havia testemunhado em

seus próprios dias:

A luz do sol não brilha há muitos anos; o céu e a terra são como cobre e ferro; os riachos e as nascentes não fluem, nem o orvalho cai do céu; as belas árvores e os campos verdejantes estão secos e murchos — espiritualmente, quero dizer. Contudo, nestes últimos dias, o Deus grande e gracioso, pelos ricos tesouros de seu amor, abriu novamente as janelas do céu e deixou cair o orvalho de sua Palavra divina, de modo que mais uma vez, como outrora, a terra produza seus ramos verdes e plantas de justiça, que produzem frutos para o Senhor e glorificam seu sublime e adorável nome. A Palavra e os sacramentos santos do Senhor levantam-se de novo das cinzas, mediante os quais o engano e as abominações blasfemas dos doutos tomam-se manifestos. Portanto, todos os portões infernais despertam, eles rugem e vociferam, e com falácia sutil, falsidade blasfema e tirania sangrenta tais que, se o vigoroso Deus não manifestasse seu poder gracioso, nenhum homem poderia ser salvo. Mas jamais serão arrebatados dele aqueles que são seus.[5]

O termo favorito de Menno para a igreja era *Gemeente (cf. Gemeinde*), com o qual designava a fraternidade ou comunidade viva de cristãos, a verdadeira comunhão dos santos. Em sua *Reply to Gellius Faber [Resposta a Gellius Faber],* Menno enumerou as seguintes características, mediante as quais a igreja é conhecida: **1**) doutrina não-adulterada e pura; **2**) uso bíblico dos sinais sacramentais;

3) obediência à Palavra; 4) amor sincero e fraternal; 5) confissão corajosa de Deus e de Cristo; **6**) opressão e tribulação por causa da Palavra do Senhor. Significativamente, quatro dessas seis marcas da igreja dizem respeito à dimensão ética e moral da vida cristã.

O Batismo

A importância do batismo para os seguidores de Menno Simons é indicada pelo termo *anabatista* (*Wiedertãufer*), título que seus opositores lhes davam. Menno declarou que, "devido ao batismo, somos tão miseravelmente injuriados, difamados e perseguidos por todos os homens**".**[6] Em 1529, o Imperador Carlos v expediu um mandato imperial que exigia a pena de morte a todos os rebatizados:

Considerando que está ordenado e exposto na *lei consuetudinária [i.e.,* no cânon] que nenhum homem, tendo sido batizado uma vez de acordo com a ordem cristã, se deixará batizar novamente ou pela segunda vez, nem batizará ninguém assim, e sobretudo que é proibido pela *lei imperial* fazê-lo, sob pena de morte**.**[7]

Embora essa lei se baseasse nos antigos códigos contra os donatistas e outros cismáticos da igreja primitiva, ela claramente visava "o novo erro e seita do anabatismo, recentemente surgidos".X)s anabatistas, obviamente, negavam serX rebatizadores, visto que não reconheciam como válido, em nenhum sentido, o batismo que haviam recebido na primeira infância?

Podemos resumir a doutrina do batismo defendida por Menno em três afirmações: 1) *A fé não vem do batismo, mas o batismo procede da fé.* Menno opunha-se ao entendimento sacramental do batismo, ensinado tanto

pelos teólogos católicos quanto pela maioria dos protestantes. Ele sustentava que o batismo nas águas era um sinal exterior conseqüente à experiência interior da fé. O novo nascimento não consistia em ser imergido na água, nem em ser a fórmula batismal pronunciada por um sacerdote.

O novo nascimento não consiste, na verdade, em água nem em palavras; mas é o celestial, vivo e ressuscitador poder de Deus em nossos corações, que provém de Deus e que, mediante a pregação da Palavra divina, se a aceitarmos pela fé, vivifica, renova, penetra e converte nossos corações, de modo que somos transformados e convertidos da incredulidade para a fé. [...] E é somente para esses regenerados que ele ensinou e ordenou o batismo santo e cristão como sinal de fé.[8]

Menno declarou que, mesmo se o imperador ou o rei viessem desejando o batismo, ele se recusaria a administrá-lo se não houvesse provas de vida transformada. ^Pois, não havendo fé renovadora e regeneradora que leve à obediência, não há batismo".^

2) *Os bebês não são suscetíveis de fé e arrependimento, não devendo ser batizados.* Menno insistia na obediência da ordem estrita da Grande Comissão, na qual Jesus instruiu seus discípulos a ensinar primeiro e depois batizar. Contudo, "pequenos bebês sem a razão" não eram capazes de receber tal ensinamento e, assim, não deviam ser submetidos ao batismo. "Visto que os bebês não têm a capacidade de ouvir, não podem crer e, como não crêem, não podem nascer de novo**".**[9] Conforme observamos anteriormente, Lutero e Zuínglio resolveram o problema da fé e do batismo infantil de maneiras diferentes. Para Zuínglio, a fé do bebê sendo batizado não estava em

questão, mas sim de seus pais ou da própria igreja. Lutero reconhecia a relação intrínseca entre a fé e o que era batizado e, assim, postulou uma fé adormecida, latente dentro do bebê. Contra a visão do primeiro, Menno insistiu na fé pessoal de quem recebe o batismo. Contra a concepção de Lutero, declarou: “Não lemos nas Escrituras que os apóstolos

batizaram um único cristão enquanto estivesse dormindo. Batizavam os que estavam despertos, e não os adormecidos**”.**[87] A soteriologia anabatista, com suai ênfase na eficácia salvífica universal da morte de Cristo para todas as crianças que / não haviam atingido a idade da responsabilidade, anulava o argumento tradicional (em favor do batismo infantil, a saber, de ser o sacramento para a remissão do pecado original. Antes, Menno insistia que

os pequenos devem aguardar, de acordo com a Palavra de Deus, até poder entender o santo evangelho da graça e sinceramente confessá-lo; depois, e somente depois, é o momento, não importando quão jovens ou velhos, de receber o batismo cristão.

[...] Se eles morrem antes de chegar à idade da razão, isto é, na infância, antes de atingirem o período da compreensão e antes de terem fé, morrem sob a promessa de Deus, e isso, por nenhum outro meio senão pela generosa promessa de graça dada mediante Cristo Jesus. Lucas 18.16.[88]

Outro conhecido argumento a favor do batismo infantil era a analogia com a circuncisão no Antigo Testamento. Menno refutava essa postura, ressaltando que, se fosse seguida literalmente, então somente os meninos deveriam ser batjzados! Sua principal alegação, obviamente, era a falta

de qualquer ordem explícita, seja de Jesus, seja dos apóstolos, com respeito ao batismo de bebês. Portanto, só podia considerar tal prática uma cerimônia de invenção humana, “um terrível mau cheiro e abominação perante o Senhor”.[89]

3) *O batismo é a iniciação pública do cristão numa vida de discipulado absoluto.* Menno passou mais tempo refuntando os erros de seus opositores do que expondo sua própria teologia formal acerca do batismo dos cristãos.
Como ZuínglioÀele queria separar claramente o sinal da coisa significada. “Se atribuirmos a remissão dos pecados ao batismo, e não ao sangue de Cristo, então moldamos um bezerro dourado e colocamo-lo no lugar de Cristo’j^N^o mesmo tempo, o batismo nas águas era uma ordenança muito significativa para Menno, em contraste com os espiritualistas, tais como David Joris, que o eliminou completamente, ou Melquior Hofmann, que exigiu uma suspensão temporária (,*Stillstand)* do rito externo. Para Menno, o batismo marcava uma atitude de obediência ao evangelho, uma imitação e uma iniciação literais experimentadas por um noviço ao entrar na ordem monástica. Na tradição monástica, tal voto implicava um rompimento radical com a vida passada do indivíduo e a aceitação de uma nova identidade dentro da comunidade, simbolizada pelo recebimento de um novo nome e pelo vestir novos trajes. Entre os anabatistas, o batismo [10] [11]

simbolizava uma semelhante mudança radical de identidade e de modo de vida. Envolvia o “livrar-se” do velho homem e o “levantar-se para caminhar na novidade de vida”. Na cultura americana contemporânea, o batismo raramente envolve um sacrifício ou privação pessoal. Para os anabatistas do século xvi, muitas vezes isso significava a

perda do meio de subsistência, o confisco do lar, da terra e da família e a adoção de um país estrangeiro. A aceitação do batismo significava um compartilhar com Cristo não apenas no poder de sua ressurreição, mas também na comunhão de seus sofrimentos. Em 1554, Menno descreveu com uma linguagem vivida as conseqüências de tal batismo para muitos de seus seguidores:

Pois quantos filhos piedosos de Deus não vimos, durante o espaço de alguns anos, privados de seus lares e posses pelo testemunho de Deus e de suas consciências; sua pobreza e sustento anulados para os cofres insaciáveis do imperador. Quanto eles traíram, expulsaram da cidade e do país, submeteram a troncos e torturas? Quantos pobres órfãos e crianças desalojaram sem sequer um vintém? Uns, enforcaram; outros, puniram com tirania desumana, e depois estrangularam com cordas, amarrados apostes. Uns assaram e queimaram vivos. Outros, segurando nas mãos as próprias entranhas, ainda confessavam vigorosamente a Palavra de Deus. Uns, decapitaram e deram como alimento às aves do céu. Outros, jogaram aos peixes. Demoliram as casas de uns. Outros, atiraram em pântanos lamacentos. Cortaram os pés de alguns, um dos quais vi, tendo com ele conversado. Outros vagam sem rumo aqui e acolá em necessidade, miséria e desconforto, nas montanhas, nos desertos, buracos e fendas da terra, como diz Paulo. Eles devem sair correndo e fugir com suas esposas e crianças pequenas, de um país para outro, de uma cidade a outra — odiados por todos os homens, injuriados, caluniados, ridicularizados, difamados, menosprezados, chamados de “hereges”. Seus nomes são lidos do alto de púlpitos e prefeituras; são afastados de seu meio de subsistência,^abandonados no

frio inverno, privados de pão [e] apontados com os dedos...[12] / \

A Ceia do Senhor

Em 1549, uma moça chamada Elizabeth Dirks foi presa na cidade de Leeuwarden e interrogada na prefeitura pelos membros do conselho da cidade. A seguir, um trecho do diálogo entre essa irmã anabatista e seus inquiridores:

Lordes — Quais são suas opiniões com relação ao sacramento mais adorável e sagrado?

Elizabeth — Nunca em minha vida li nas Escrituras Sagradas sobre algum sacramento sagrado, mas sobre a ceia do Senhor...

Lordes — Cale-se, pois o diabo fala por sua boca.

Elizabeth — Sim, meus senhores, essa [ordem] é uma questão insignificante, pois o servo não é melhor que seu senhor.

Lordes — Você fala com espírito de orgulho.

Elizabeth — Não, meus senhores, falo com franqueza.

Lordes — Que disse o Senhor, quando deu a seus discípulos a ceia?

Elizabeth — Que lhes deu, carne ou pão?

Lordes — Deu-lhes pão.

Elizabeth — O Senhor não permaneceu sentado lá? Quem, então, teria comido a carne do Senhor?[13]

Ainda mais do que o batismo, a ceia do Senhor era uma preocupação fundamental para aqueles que viam no anabatismo uma ameaça ao sistema estado—igreja. Assim como Elizabeth, que mais tarde foi executada por afogamento, os mártires anabatistas eram freqüentemente interrogados sobre sua teologia eucarística. Perguntou-se a um anabatista da Frísia ocidental:

— Que afirma você com relação ao sacramento?

Ele respondeu:

— Eu não sei nada sobre seu Deus cozido.

Uma viúva chamada Weynken, de Haia, foi condenada à morte por estrangulamento porque negava obstinadamente a eficácia sacramental da ceia. Na manhã de sua execução, um frei dominicano ofereceu-se para administrar-lhe o sacramento. Ela disse: “Que Deus você me daria? Um que é perecível e vendido por uma ninharia?”. E, ao sacerdote que celebrara a missa aquele dia, Weynken falou que ele havia “crucificado Deus novamente”.[14]

Antes de passar para a teologia eucarística de Menno, poderíamos comentar rapidamente a celebração da ceia observada entre os anabatistas do Baixo Reno, no final do século xvi.

Quando a ceia do Senhor era repartida, o ministro tomava o pão e partia um pedaço para cada um, e, tão logo fosse distribuído e todos tivessem um pedaço em suas mãos, o ministro também tomava um pedaço para si, colocava-o em sua boca e o comia; e imediatamente, vendo isso, a congregação fazia o mesmo. O ministro, contudo, não empregava palavras, nem cerimônias, nem bênção. Assim

que o pão fosse comido, o ministro tomava uma garrafa de vinho ou um cálice, bebia e dava

dele a cada um dos membros. Desse modo eles observam o partir do pão.[15]

A simplicidade dessa liturgia lembra a observância da ceia entre os primeiros irmãos suíços, que não permitiam vestes sacerdotais, cantos ou qualquer coisa que pudesse criar "uma falsa reverência". O ato simultâneo de comer o pão e beber de um cálice comum são práticas que continuaram em algumas comunidades. Não há nenhuma indicação de que os primeiros anabatistas usassem algo que não fosse .vinho verdadeiro na comunhão, embora determinadas seitas gnósticas (e hoje os mórmons) preferissenTa água. O suco de uva tornou-se a norma entre muitos protestantes americanos do século xix, de acordo com o movimento moderno de abstinência.

Embora os anabatistas rejeitassem o ritual rebuscado e os equipamentos litúrgicos da missa, a ceia do Senhor, conforme celebrada entre eles, não era uma observância frívola e casual, mas sim uma reconstituição vivida da última refeição de Jesus e uma antecipação do banquete messiânico escatológico. Em seu *Fundamento,* Menno expôs uma base racional em quatro partes para a ceia, que ele designou como "este sacramento sagrado". Em primeiro lugar, Menno repudiava o literalismo sacramental que considerava os elementos perecíveis do pão e do vinho como a carne e o sangue verdadeiros de Cristo. Como Zuínglio e Calvino, ele insistia na presença corporal do Senhor ascendido à direita do Pai, nos céus. A ceia, na verdade, era "um sinal de admoestação e memorial" do sacrifício salvífico de Cristo na cruz, juntamente com nossa libertação por ele para o reino de sua graça. Em segundo

lugar, a ceia era uma grande prova ou garantia do amor de Cristo por nós. Na mesa do Senhor, os cristãos não apenas recordam a morte de Jesus como um evento passado, mas também trazem à lembrança “todos os frutos gloriosos do amor divino manifestado a nós em Cristo”. Esse amor é ativo nos participantes da comunhão, “renovando progressivamente” sua fé. Menno descreveu o profundo fervor espiritual que reúne os cristãos em torno da mesa do Senhor:

Seus corações são inundados de alegria e de paz; eles irrompem com corações jubilosos em todas as formas de ação de graças; louvam e glorificam a Deus sinceramente, porque com certeza absoluta apreenderam no espírito, creram e conheceram que o Pai nos amou tanto que ele deu a nós, pobres e miseráveis pecadores, seu próprio e etemo Filho, com todos os seus méritos, como dádiva e salvação eterna.[16]

Em terceiro lugar, a ceia era um vínculo de unidade, amor e paz cristãos. Baseando-se numa antiga metáfora cristã que remonta ao *Didaquê,* Menno comparou a um pão a comunidade de cristãos reunidos em torno da mesa:

Assim como o pão natural é feito de muitos grãos, pulverizados pelo moinho, amassados com água e assados pelo calor do fogo, da mesma forma a igreja de Cristo é constituída de cristãos verdadeiros, despedaçados em seus corações pelo moinho da Palavra divina, batizados com a água do Espírito Santo e, com o fogo do amor puro e sincero, transformados num só corpo.[96]

Assim, os cristãos que partilhavam da ceia juntos tinham de pôr de lado todas as desavenças e contendas. Deviam perdoar uns aos outros, servir uns aos outros, censurar e

exortar uns aos outros e, também, conforme a expressão sobre ser assados no fogo sugere, deviam estar prontos para sofrer e morrer uns pelos outros e, juntos, se necessário, por seu Senhor.

Em quarto lugar, a ceia era a comunhão do corpo e do sangue de Cristo. Menno tirou essa idéia diretamente da expressão de Paulo em 1 Coríntios 10.16, que identifica o cálice e o pão como uma *koinonia* (compartilhamento, comunidade, participação) no corpo e no sangue de Cristo. Já aludimos à renovação íntima que a ceia tem o propósito de realizar nos cristãos. Com conotações da carne celestial de Cristo, Menno declarou que, na comunhão, os cristãos tornavam-se "carne de sua carne, ossos de seus ossos". Onde quer que a ceia fosse celebrada com amor, paz e unidade, "ali Jesus Cristo está presente com sua graça, Espírito e promessa, e com os méritos de seus sofrimentos, aflição, carne, sangue, cruz e morte". Menno foi exaltado por sua descrição das bênçãos de tal refeição: "Ah, a assembléia encantadora e a festa do casamento cristão [...] onde as consciências famintas são alimentadas com o pão celestial da Palavra divina, com o vinho do Espírito Santo, e onde as almas pacíficas e jubilosas cantam e tocam perante o Senhor**".**[97]

Juntamente com a ceia do Senhor, muitos anabatistas também observavam a [17] [18]

ordenança do lava-pés. Menno falou pouco sobre esse rito. Ele simplesmente instruiu a igreja a lavar os pés dos irmãos e das irmãs que tivessem vindo até eles de muito longe. Dirk Phillips, contudo, alistou "o lava-pés dos santos" como uma das sete ordenanças de Jesus para que a igreja praticasse. Ele deu três razões para a importância do lavapés. Primeira, foi ordenado por Cristo e, assim, não

deve ser negligenciado. Vemos aqui o tema da restituição da igreja apostólica, entendida como modelo a ser restaurado o mais fielmente possível. Segunda, o lavar exterior dos pés significava a purificação interior de Cristo ./Enquanto o batismo (novamente como o voto monástico) era um sacramento, de iniciação feito de uma vez por todas)"© lava-pés, semelhantemente à ceia, precisava ser repetido como símbolo de renovação e purgação contínuas. Terceira, o lava-pés era uma ocasião para os cristãos representarem liturgicamente a verdadeira humildade que a ceia suscitava e também concretizava. Dirk ridicularizou os líderes religiosos que desprezavam o lavar de seus pés, preferindo, aliás, ser chamados de "Doutores, Mestres e Senhores". Tais orgulho e arrogância inflamados eram o oposto das virtudes cristãs de humildade e de amor.

A Exclusão

Apesar das diferenças entre si, Lutero, Zuínglio e Calvino concordavam em dois aspectos ou características (*notae*) essenciais da igreja verdadeira: a pregação correta da palavra e a ministração adequada dos sacramentos. Calvino, de fato, enfatizava a importância da disciplina da igreja para a boa ordem da vida cristã, mas ele também se recusava a elevar a disciplina ao nível da Palavra e dos sacramentos. Os anabatistas, por outro lado, insistiam que a disciplina, efetivada de acordo com a instrução de Jesus em Mateus 18.15-18, era uma marca indispensável da igreja verdadeira. Significativamente, no próprio contexto da declaração do uso irrestrito da espada para os cristãos, a *Schleitheim Confession* contrastava seu propósito no mundo com aquele da disciplina da igreja dentro da congregação: "Na perfeição de Cristo, apenas a exclusão é usada como advertência e para a excomunhão

daquele que pecou, sem submeter a carne à morte". No pensamento anabatista, a autoridade do governo interno era, em certo sentido, paralela ao poder do magistrado. Assim como a igreja pré-constantiniana, que existia num paralelismo polêmico com o Império Romano, os sectários radicais do século xvi recusavam-se a se adaptar à cultura a seu redor e entendiam a igreja como uma "sociedade alternativa", com seus próprios instrumentos de ordem e disciplina sancionados pelo evangelho.

A exclusão, ou separação evangélica, conforme Menno freqüentemente a designava, era o meio pelo qual membros da igreja indignos e corruptos eram excluídos da congregação. O papel da excomunhão tornou-se tão proeminente na tradição anabatista holandesa que um historiador apelidou o movimento inteiro

como "anabanismo" (de "banir**").**[19] Deve-se lembrar que o movimento anabatista evangélicoõu pacifista **nos** PSíses Baixos surgiu no contexto de inquietações revolucionárias. Quando mais idoso, Menno considerou a prática estrita da disciplina como um dos aspectos que distinguiam os anabatistas pacíficos de seus rivais propensos à violência: "É mais do que evidente que, se não tivéssemos sido cuidadosos nesse assunto nestes dias, seriamos considerados e chamados por todo homem de associados à seita de Münster e a todas as seitas apóstatas**".**[20]

A ênfase de Menno na pureza da igreja estava diretamente relacionada à sua cristologia da "carne celestial" e à sua concepção da ceia como banquete matrimonial ou refeição comunitária com o Cristo sem pecado. Assim como Adão tinha apenas uma Eva, e Isaque, só uma Rebeca, e até como Cristo possuía somente um corpo,

que era celestial e dos céus, e era justo e santo em todos os seus membros, da mesma forma ele tem apenas uma Eva no Espírito, somente uma nova Rebeca, que é seu corpo, esposa, igreja, noiva espiritual, a saber, aqueles que crêem, os regenerados, os filhos mansos, misericordiosos, humilhados, justos, pacíficos, amorosos e obedientes no reino e no lar de sua paz; virgens puras e castas no espírito, almas santas, que são de sua família divina e carne sagrada de sua came, e ossos de seus ossos.[21]

Os que falhavam, seja na doutrina, seja na vida, e permaneciam obstinados em seus erros, “não terão permissão para ocupar um lugar na casa, campo, cidade, templo, igreja e corpo santos de Cristo”. Tais membros pecadores eram semelhantes a um contágio, tendo de ser eliminados como se fosse um corpo estranho dentro de um organismo vivo. A incapacidade das igrejas oficiais de manter a disciplina adequada, junto com suas doutrinas falsas e sacramentos “idólatras”, era citada como motivo fundamental para a separação.

Além da preservação da pureza da igreja, o exercício da exclusão visava recuperar o irmão ou a irmã obstinados. O propósito corretivo da disciplina é percebido no desejo de Menno de que os que haviam sido excluídos “fiquem apavorados com essa exclusão e, assim, sejam levados ao arrependimento, para buscar união e paz e, com isso, ser libertados, perante o Senhor e sua igreja, das ciladas satânicas de suas porfias, ou de suas vidas perversas”.[22] Os três estágios de admoestação fraternal ordenados em Mateus 18 eram seguidos pacientemente antes que o ato severo da exclusão fosse concretizado. Ademais, pelo menos em teoria, a exclusão

formal era somente uma confirmação social de uma separação

de Cristo que já havia ocorrido no coração do membro impenitente:

Ninguém é excomungado ou expulso por nós da comunhão dos irmãos, senão aqueles que já se separaram e se excluíram da comunhão de Cristo, seja por doutrina falsa, seja mediante conduta inadequada. Pois não queremos excluir ninguém, mas sim receber; não amputar, mas sim curar; não abandonar, mas sim trazer de volta; não angustiar, mas sim consolar; não condenar, mas sim salvar.[23]

Na verdade, o tom pastoral dessa declaração, extraída da *Admonition on Church Discipline [Admoestação sobre a Disciplina da Igreja*] de Menno (1541), era freqüentemente traído pelas recriminações vingativas e ríspidas muitas vezes em jogo no afastamento de membros expulsos. Esse plano de ação exigia que se evitasse todo contato social com o impenitente. Isso não significava, de acordo com Menno, que não se deveria trocar um cumprimento comum "bom-dia" ou "boa-tarde" com o membro decaído, nem exigia a recusa de obras de misericórdia e bondade em momentos de aflição. Tal ato significava, porém, que não se devia iniciar nenhum relacionamento social ou negócio com os decaídos. "É óbvio que um cristão piedoso e temente a Deus não poderia aceitar um apóstata como comprador ou vendedor regular. Pois, como diariamente tenho de tomar meu tecido, meu pão, meus cereais, meu sal, *etc.* e trocá-los por meus grãos, manteiga, *etc.*, não há dúvida de que um relacionamento surgirá a partir disso**."**[24] A exclusão devia ser aplicada sem discriminação entre os membros da família, mesmo maridos e esposas e pais e filhos, embora

Menno tivesse aconselhado a leniência. especialmente no caso de um cônjuge excomungado. Em 1550, na congregação de Emden, surgiu uma contenda acerca de uma irmã,*Swaen Rutgers, que se recusava a se abster de relações sexuais com seu marido apóstata. Embora alguns na igreja defendessem a exclusão dela, também, Menno não permitiu tal ação. Anabatistas mais rigorosos, porém, continuaram a insistir na separação de cônjuges decaídos. Alguns deles chegaram ao ponto de exigir que, no dia de seu casamento, os noivos prometessem obedecer à lei da abstenção, caso a exclusão fosse aplicada contra um dos dois.

Entre as ofensas punidas com exclusão estavam o alcoolismo, o adultério, o prestar juramento, o casamento com incrédulo, o ensino de doutrinas falsas, brigas constantes com o cônjuge e o desvio do dinheiro da congregação. Muitas dessas questões diziam respeito à santidade pessoal ou ao interesse congregacional. Contudo, a preocupação mais ampla por apresentar um testemunho autêntico ao mundo não era considerada superficialmente. Por exemplo, certo alfaiate foi excomungado de sua igreja por cobrar sete xelins para fazer “uma vestimenta

masculina”, quando a taxa usual era cinco! O emprego enérgico da disciplina podia, e sem dúvida muitas vezes isso acontecia, degenerar para um legalismo trivial. Entretanto, havia também elementos de protesto social que iam além dos limites de uma congregação individual.

Enfrentando perseguições e hostilidades exteriores, as igrejas anabatistas estavam especialmente alertas contra a corrupção ou a complacência interiores. A filiação a uma igreja anabatista não era nem casual, nem pressuposta; a participação era forçosamente entusiástica e vigorosa.

Uma igreja verdadeira e visível era ao mesmo tempo uma comunidade rebatizada de santos reunidos, *separados do* mundo em sua constituição política autônoma e na abstenção de todas as ligações violentas, e uma esquadra de tropas de choque espirituais *separando de volta para* o mundo, mediante a disciplina congregacional, os membros cujas vidas traíam sua profissão.

1

[78]CWMS, p. 300.

2

Ibid., p. 175.

3

[m]*Ibid.*, p. 180.

4

Citado de John C. Wenger, *Even Unto Death* (Richmond: John Knox Press, 1961), p. 71.

5

CWMS, pp. 502-503.

6

™*Ibid.*, p. 236.

7

Citado de Williams, *The Radical Reformation*, p. 238.

8

CWMS, p. 265.

9

[K]*Ibid.,* p. 134.

10

"*Ibid.,* p. 126. [u]*Ibid.*

11

Ibid., p. 272. "*Ibid.,* p. 243.

12

[9]'*Ibid.,* pp. 599-600. É difícil que alguém que vive numa cultura moderna e secularizada avalie a reação profundamente arraigada dirigida contra aqueles que desafiavam o rito do batismo infantil. Certa vez, Karl Barth caracterizou o batismo infantil como "uma parte da paisagem [...] mais poderosa que o muro de Berlim e a catedral de Colônia, ou o que você quiser". "Gesprãch mit Karl Barth", *Stimme,* 15 de dezembro de 1963, p. 753.

13

^Wenger, p. 76.

14

Thielman J. van Bragh*t, The Bloody Theater or Martyrs' Mirror*, pp. 484, 423.

15

^Cornelius Krahn, "Communion", *Mennonite Encyclopedia* I, p. 652.

16

CWMS, p. 144.

17

96*Ibid*., p. 145.

18

Ibid., p. 148. Um dos hinos anabatistas holandeses reflete o júbilo espiritual e a devoção cristocêntrica que devem ter caracterizado as primeiras celebrações menonitas da ceia:

Dir Auontmael van Broot en wijne Is een ghenieten geestelijck Des Lichaems en Bloets Christi devijne Ais ghemeynschap keestelijck,

Voreent in een Lijf te zijne Dits Christi mitten feestelijck.

Rudolk Wolkan, *Die Lieder der Wierdertãufer* (Nieuwkoop: B. de Graaf, 1965; publicado originalmente em 1903), p. 85.

19

Williams, *The Radical Reformation,* p. 485.

20

"CWMS, p. 962.

21

Ibid., pp. 967-968.

22

m*Ibid*„ p. 969.

23

[m] *Ibid.,* p. 413.

24

SAW, p. 269.

O Teatro Sangrento

O tema do sofrimento encontrou expressão concreta no exemplo dos mártires da reforma radical, cujas histórias, publicadas e cantadas, tornaram-se um gênero fundamental da espiritualidade anabatista. A primeira cerimônia de rebatismo em Zurique (21 de janeiro de 1525) foi realizada a despeito do mandato do conselho da cidade. Desde o início, os anabatistas eram considerados sediciosos e heréticos. Em 1527, Zuínglio resumiu numa única frase seu grande medo do movimento anabatista: "Eles subvertem tudo".[1] Como observamos, o regime imperial em Speyer (abril de 1529) restabeleceu o antigo Código de Justiniano, que determinava a pena de morte para quem praticasse o rebatismo. Os reformadores radicais foram cruelmente reprimidos por magistrados protestantes e católicos. Serveto, por exemplo, que era ao mesmo tempo anabatista e antitrinitário, sustentava a duvidosa distinção de ser queimado em efígie, pelos católicos na França, e de verdade, pelos protestantes de Genebra.

Antes de ser decapitado, em 159K j pnnharH Sr|iipmpr lamentou os efeitos da perseguição. "E agora que permanecemos como um rebanho diminuto, eles nos expulsaram com censuras e desonras para todos os países. [...] Eles tornam o mundo pequeno demais para nós."[2] .Taknh—Hotter líder dos anabatistas morávios, escreveu a seguinte carta ao governador da Morávia, em favor dos irmãos e irmãs aflitos que haviam sido afugentados de suas terras:

Assim, agora nos encontramos no deserto, sob o céu aberto, numa região despovoada. Aceitamos isso pacientemente, louvando a Deus porque ele nos tomou dignos de sofrer por seu nome. [...] Contudo, temos entre nós viúvas e órfãos, muitas pessoas doentes e crianças pequenas e desamparadas, que são incapazes de caminhar ou viajar. Seus pais e mães foram assassinados por aquele tirano Ferdinando, inimigo da justiça divina![3]

O próprio Hutter foi executado à espada em 1536, após uma longa tortura no cavalete.

Seguindo a perseguição, desenvolveu-se uma vasta produção literária acerca do martírio. Muitos tratados e sermões eram na verdade exortações ao martírio. Ótimo exemplo disso foi o livreto de Menno a seus seguidores oprimidos, *The Cross of the Saints [A Cruz dos Santos*] (1554). Tendo como tema a bem-aventurança, "bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça", Menno lembrou a seus leitores que não eram os primeiros a sofrer "a investida e a rendição iradas e ferozes, a tortura e o derramamento de sangue perversos e animalescos deste mundo ímpio contra os justos**".**[4] Começando com Abel, ele enumerou os exemplos bíblicos de martírio, e apelou para a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia, a fim de confirmar o vínculo entre os mártires da igreja primitiva e os de sua própria comunidade. Então, refutou a acusação de sedição e os esforços espúrios por vincular todos os anabatistas aos violentos münsteritas. Concluindo, Menno exortou seus seguidores, como "soldados e conquistadores em Cristo", a enfrentar com firmeza e coragem o sacrifício supremo:

Portanto, ó povo de Deus, equipe-se e fique pronto para a batalha; não com armas e couraças externas, como o mundo sangüinário e insano está acostumado a fazer, mas apenas com uma confiança segura, uma paciência tranqüila e uma oração fervorosa. [...] A coroa de espinhos deve perfurar sua cabeça, e os pregos, suas mãos e seus pés. Seu corpo deve ser flagelado; e seu rosto, cuspido. No Gólgota, deve parar e oferecer seu próprio sacrifício. [...] Não desanime, pois Deus é seu capitão.[5]

Conforme ocorrera na igreja primitiva, um tipo de "culto aos mártires" surgiu em meio aos radicais do século xvi. As cinzas de Hans Hut foram ajuntadas e conservadas por seus discípulos como relíquia. Não há indícios de que os anabatistas provocassem deliberadamente suas próprias mortes ou se precipitassem com alegria à pira, como alguns dos primeiros mártires cristãos parecem ter feito.

Contudo, se não estavam possuídos de uma ânsia pelo martírio, ainda assim mostravam-se heróicos em seus últimos momentos de agonia. Quando Baltasar Hubmaier estava sendo preparado para o fogo, tendo enxofre e pólvora esfregados em seus cabelos e em sua longa barba, ele clamou: "Ah, salguem-me bem, salguem-me bem!". Ao serem acesos os feixes, repetiu em latim as palavras que Jesus havia pronunciado na cruz: *"In manus tuas, Domine, commendo spiritum*

meum" ,[6] Hubmaier e sua esposa, que foi afogada no Danúbio com uma pedra

amarrada no pescoço, eram lembrados e reverenciados como mártires. Histórias como essa prestavam-se à narrativa dramática. Diversas baladas de mártires foram incluídas no famoso *Ausbund,* o hinário dos irmãos

suíços que ainda hoje é usado . pelos *amish* na América do Norte. Um desses hinos, “Wer Christo jetzt will folgen / nach”, celebra o martírio de George Wagner, que, sabidamente não sendoS* anabatista, foi acusado de negar a mediação sacerdotal para o perdão e a eficácia salvífica do batismo nas águas. Apresentamos aqui quatro das 18 estrofes:

Quem a Cristo seguir agora, renascido,

Não ouse ser abalado pelo desprezo deste mundo, A cruz deve carregar sinceramente;

Nenhum outro caminho leva aos céus,

Desde a infância sabemos claramente.

A isso, George Wagner, também, aspirava,

Ele foi para os céus em meio a fogo e fumaça, A cruz, seu teste e prova,

Como o ouro é testado na fornalha,

O desejo de seu coração aprovando.

Dois monges descalços em vestes cinzentas,

Os sofrimentos de George Wagner suavizariam, Eles o queriam convertido;

Ele os dispensou para seu claustro,

Sua fala, ele evitaria.

Os homens amarraram-no firmemente à estaca A madeira e a palha fizeram queimar,

Agora, o riso era terrível;

Jesus! Jesus! ele quatro vezes clamou do fogo em voz alta.[110]

Inferior apenas à Bíblia, o documento singular mais importante da religiosidade. anabatista era *O Teatro Sanarentn nu o Espelho dos Mártires dos Cristãos \ Indefesos, que Foram Batizados apenas sob a Confissão de Fé e que Sofreram e Morreram pelo Testemunho de Jesus, seu Salvador.* Essa obra notável, publicada inicialmente em holandês, no ano de 1660, como um fólio de 1 290 páginas, baseava-se em antigos livros de mártires holandeses e incluía uma imensa variedãáe de memórias, testemunhos, transcritos de tribunais de justiça e trechos de confissões e crônicas anabatistas. Por sua influência modeladora sobre a espiritualidade anabatista, o *Espelho dos Mártires é* comparável a *Atos e Monumentos dos Mártires Cristãos,* de John Foxe, na tradição puritana.

A primeira parte do *Espelho dos Mártires* narra as histórias de mártires cristãos heróicos até o século XVI. O primeiro mártir "anabatista", segundo essa avaliação, foi João Batista, decapitado pelo Rei Herodes, supostamente por ministrar o "verdadeiro batismo do arrependimento" e também por condenar a moralidade licenciosa da corte real. O rastro de sangue continua através dos primeiros pais da igreja, dos donatistas — "não espíritos estranhos, desconhecidos e errantes, mas pessoas tais que, também em nossos dias, são denominadas anabatistas" —, dos diversos grupos sectários medievais, concluindo com a morte de Savonarola, em 1498.[7]

Tendo abrangido 15 sangrentos séculos ao longo de sua primeira metade, o *Espelho dos Mártires* passa então

àqueles “que deram suas vidas pela verdade j desde a grande Reforma”. O propósito claramente era “unir os primeiros mártires aos últimos”, provando assim a ligação da igreja sofredora através de todas as épocas.[8]

Em 1552, "<bornélio Aertsz de Man, um rapaz de 17 anos, foi interrogado antes de sua execução. O juiz alegava que a igreja menonita existia havia apenas cerca de 30 anos. Cornélio respondeu que, como Cristo prometera estar com sua igreja até o fim do mundo, “não duvido que ele seja o preservador de seu corpo. [...] Embora a igreja tenha sido exterminada em alguns países, com derramamento de sangue e perseguições, ela não foi aniquilada em todas as partes do mundo”.[9]

As circunstâncias da morte dos mártires são descritas em detalhes que prendem a atenção: Felix Mantz foi afogado no Limmat, em Zurique, com sua mãe e seu irmão na margem do rio encorajando-o a permanecer firme; Ottilia Goldschmidt, no local de sua execução, recebeu três vezes uma proposta de casamento de um jovem que, dessa maneira, pensou em salvar a vida dela; Agostinho, um padeiro holandês, ao ser levado à fogueira, disse ao burgomestre que o havia condenado: “Eu o intimo a comparecer, dentro de três dias, perante o tribunal de Deus”.

Assim que a execução terminou, o burgomestre foi acometido por uma grave doença e, em três dias, morreu. Narrativas como essas espalhavam-se em meio aos fiéis e serviam para encorajar aqueles que provavelmente enfrentariam experiências similares.

Muitas das cartas publicadas no *Espelho dos Mártires* foram escritas na cadeia para amigos e parentes. Elas

mostram a humanidade dos mártires, que, mesmo em sua aflição, não desprezavam os vínculos de intimidade que os ligavam a seus entes queridos. Eles confiavam ao cuidado amoroso da comunidade aqueles que tinham de abandonar. Muitas vezes, mencionavam como era difícil deixá-los. Um dos exemplos mais comoventes desse tipo é a carta de Janneken Munstdorp a sua filha, também chamada Janneken. O bebê havia nascido na cadeia, enquanto sua mãe esperava a execução. A carta está endereçada como um testamento “a Janneken, minha amada filha, enquanto eu estava (imerecidamente) encarcerada por causa do Senhor, na cadeia, na Antuérpia, em 1573 d.C.”.

Minha querida filhinha, eu a confio ao Deus todo-poderoso, grande e temível, o único sábio, para que ele a guarde e a faça crescer em seu temor, ou que a leve para casa em sua juventude; esse é o pedido de meu coração para o Senhor — você, que ainda é tão pequena, e que eu devo deixar aqui, neste mundo cruel, mau, perverso.

Visto, então, que o Senhor assim ordenou e predestinou, aue eu deva deixá-la aqui, e você fique aqui desprovida de pai e mãe, eu a entregarei ao Senhor; faça eíe de você conforme sua santa vontade. Ele a governará e será um Pai para você, de modo que nunca lhe falte nada aqui, se temer a Deus; pois ele será o Pai dos órfãos e o Protetor das viúvas.

Portanto, meu cordeirinho, eu, que estou aprisionada e confinada aqui por amor ao Senhor, não posso ajudá-la de nenhuma outra forma; tive de deixar seu pai por causa do Senhor, e só pude tê-lo durante algum tempo. Deram-nos permissão de viver juntos apenas meio ano, e depois disso fomos presos, pois buscávamos a salvação de nossas almas. Eles o tiraram de mim, sem saber de minha condição, e eu

tive de permanecer encarcerada, e vê-lo ir antes de mim; e foi um grande pesar para ele que eu tivesse de permanecer aqui, na prisão. E agora que suportei o tempo, carreguei-a sob meu coração com imensa tristeza durante nove meses e, com muitas dores, dei-a à luz aqui na cadeia, eles a tiraram de mim. Aqui estou, esperando a morte a cada manhã, e logo seguirei seu querido pai. E eu, sua querida mãe, escrevo-lhe, minha amada filha, algo como lembrança, para que assim você se recorde de seu querido pai e de sua querida mãe.

E agora, Janneken, meu doce cordeirinho, ainda tão pequena e jovem, deixo-lhe esta carta, junto com um anel de ouro que tinha comigo na prisão, e isso lhe deixo como despedida eterna e como testamento; que com isso você possa lembrar-se de mim, como também por esta carta. Leia-a, quando puder compreender, e guarde-a, enquanto viver, em memória de mim e de seu pai. E desse modo eu me despeço, minha querida Janneken Munstdorp, e beijo-a afetuosamente, meu doce cordeirinho, com um beijo eterno de paz. Siga a mim e a seu pai, e não tenha vergonha de nos confessar perante o mundo, pois nós não tivemos vergonha de confessar nossa fé ao

mundo e a essa geração adúltera.

Que isso seja sua glória, que não morremos por nenhum ato perverso, e esforce-se por fazer o mesmo, embora eles devam tentar matá-la, também. E de forma alguma cesse de amar a Deus sobre todas as coisas, pois ninguém pode impedi-la de temer a Deus. Se seguir aquilo que é bom, buscar a paz e a seguir, você receberá a coroa da vida eterna; essa coroa, eu lhe desejo, e o Jesus Cristo crucificado, sangrando, despido, desprezado, rejeitado e assassinado, por seu noivo.[10]

Não sabemos o que aconteceu com a pequena Janneken, mas, no belo testamento de sua mãe, temos um comovente testemunho da teologia do martírio que sustentava os homens e mulheres comuns da reforma radical, em seus esforços para seguir o “Cristo doloroso”.

O Modo Anabatista de Ver

Em seu *Livro de Fundamento,* Menno expôs o propósito e o objetivo da obra de sua vida nas seguintes palavras:

Esta é minha única alegria e sincero desejo: estender o reino de Deus, revelar a verdade, censurar o pecado, ensinar a justiça, alimentar as almas famintas com a Palavra do Senhor, levar o rebanho desgarrado para o caminho certo e ganhar muitas almas para o Senhor por intermédio de seu Espírito, poder e graça. Assim eu prossigo em minha fraqueza, conforme ele me ensinou, ele que comprou a mim, um pecador miserável, com seu sangue carmesim, e deu-me essa disposição mental pelo evangelho de sua graça, a saber, Jesus Cristo.[11]

Durante longos e árduos anos de lutas e perseguições, em meio à angústia pessoal de cuidar da família desalojada e de suportar uma doença que o aleijara fisicamente, Menno nunca hesitou com relação a esse ideal. Hoje, um monumento comemorativo simples encontra-se perto do local que se acredita ter sido o túmulo de Menno, em Wüstenfeld, Holstein. Seu nome, assim como seus ideais, sobrevivem na comunidade universal dos menonitas e numa hoste de outros descendentes espirituais que ainda reverenciam sua memória e que continuam movidos por sua piedade, coragem e esperança.

Em certo sentido, Menno é o “elemento estranho” em nosso perfil dos reformadores. Ele não possuía o gênio teológico de Lutero, a sagacidade política de Zuínglio ou a amplitude intelectual de Calvino. Faltava-lhe também a vantagem

do atril professoral de Lutero e dos púlpitos influentes de Zuínglio e de Calvino. De 1535 a 1561, ele também não teve a tranqüilidade e as amenidades de um ministério estabelecido, sendo perseguido de um lado para outro pelas autoridades tanto da igreja quanto do Estado. Ele não estava exagerando quando declarou que

renunciei ao nome e à fama, à honra e ao conforto, e tudo o mais, e assumi voluntariamente a pesada cruz de meu Senhor Jesus Cristo, a qual às vezes fere minha carne pobre e fraca de maneira bastante dolorosa. Eu não busco nem ouro nem prata (o Senhor o sabe), mas estou pronto, com o fiel Moisés, a sofrer as aflições junto ao povo de Deus, em vez de desfrutar os prazeres do pecado durante algum tempo.[12] [13]

Outros líderes anabatistas, tais como Baltasar Hubmaier, Pilgram Marpeclc ou mesmo Dirk Phillips, talvez tenham superado Menno em profundidade e originalidade teológicas. Entretanto, nenhum outro reformador incorporou tão fielmente aquilo que JJarold Render chamou de “o modo anabatista de ver”. Tampouco outro anabatista foi tão bem-sucedido quanto Menno em transformar esse modo de ver numa tradição duradoura. Qual era o modo de ver anabatista? Bender identificou-o com três aspectos principais: 1) uma nova concepção da essência do cristianismo como discipulado; **2**) uma nova concepção da igreja como irmandade; 3) uma nova ética de amor e não-resistência.

Para Menno, *seguir,* não *fé,* era a palavra fundamental da vida cristã. Ou, talvez mais precisamente, a fé que não resultasse em seguir era *ipso facto* improdutiva e falsa. Menno, com outros reformadores radicais, rejeitava a doutrina de Lutero da justificação forense *sola fide,* e também o conceito calvinista da predestinação dupla absoluta. Ambas essas formulações pareciam-lhe abstrações separadas da realidade da fé “viva”. Menno teria concordado com a descrição de Ludwig fíaetzer da postura protestante clássica:

Sim, diz o mundo, não há necessidade De que eu com Cristo sofra,

Pois Cristo sofreu a morte por mim Eu posso pecar por conta dele,

Ele paga por mim, nisso eu creio,

E, assim, a questão está resolvida.

Ó meus irmãos, é mesmo uma contrafação,

O diabo tramou-a."[7]

A imitação literal de Cristo refletia-se na prática do batismo de adultos e de crentes, na ordenança do lava-pés, na recusa de jurar ou portar armas e na disposição de aceitar o sofrimento e o martírio. Em 1553, Menno recebeu uma carta da esposa de Leonard Bouwen, o qual havia sido recentemente ordenado presbítero da igreja. Ela suplicava a Menno que usasse sua influência para dissuadir o marido de assumir esse trabalho, pois ela temia pela vida dele, devido à cruel perseguição aos anabatistas. Em sua resposta, Menno recusou o pedido dessa senhora, embora

ele admitisse: “... o sofrimento e a tristeza de sua carne perfuram meu coração sempre que penso nisso”. Ele a lembrou de que seu marido — e ela também — haviam-sè comprometido com a cruz, mediante seu batismo\ Visto que tanto a vida quanto a morte estavam nas mãos do Senhor, ela deveria fortalecer, e não enfraquecer seu marido. “Em suma,” Menno aconselhou, “tente você mesma fazer a seu próximo o que Cristo mostrou ser para você, pois somente mediante essa única regra certa e imutável todas as ações cristãs devem ser avaliadas e julgadas”.[14]

A nova concepção da igreja, obviamente, não tinha por objetivo ser uma inovação, mas uma restauração da “velha face gloriosa do cristianismo primitivo”.

A fim de realizar esse programa com todo seu rigor, o que incluía a exclusão, os anabatistas estavam dispostos a separar-se do império, da nação, do território, da cidade-estado e de todas as igrejas oficiais que estavam associadas a tais estruturas da autoridade civil. Assim, o fenômeno do anabatismo não foi simplesmente a forma mais radicalizada de queixa protestante contra a Igreja de Roma — protestantes com pressa, por assim dizer —, mas também uma busca bem definida por um novo sentido de comunidade cristã, divergindo em pontos cruciais tanto do modelo protestante quanto do católico. Talvez mais ainda do que com a maioria dos outros grupos cristãos, é difícil separar a eclesiologia dos anabatistas de sua *J* ética. Menno sentiu que a compaixão sincera pelos pobres era uma das marcas que£> distinguia seu movimento daquele dos reformadores principais. Ele criticou o “evangelho condescendente e o improdutivo partir-do-pão” do clero estabelecido, que vivia luxuosamente enquanto seus pobres

membros imploravam por comida, e os velhos, aleijados, cegos e sofredores eram desprezados. Em contraste, os cristãos verdadeiros

"não possuem nenhum mendigo entre eles. Eles têm piedade das necessidades ao: santos. Recebem os infortunados. Levam estranhos para dentro de suas casas. Consolam os tristes. Emprestam aos que precisam. Vestem os nus. Dividem seu pão com os famintos. Não viram o rosto para os pobres, nem se importam com seus membros e came decrépitos. Esse é o tipo de irmandade que ensinamos...[15] ,,

\

Os huteritas foram ainda mais longe, insistindo, segundo o modelo da igreja do Novo Testamento, que todos os bens fossem desfrutados em comum e usados à medida da necessidade para o bem-estar de todo o grupo.

A nova ética de amor e não-resistência foi talvez a marca singular mais distintiva dos anabatistas evangélicos. Até mesmo Erasmo, que abominava a guerra e trabalhava pela paz, esteve disposto a aceitar uma cruzada contra os turcos. Menno repudiava todo recurso à coerção física por parte dos cristãos verdadeiros: “Cristo é nossa fortaleza; a paciência, nossa arma de defesa; a Palavra de Deus, nossa espada; e nossa vitória, uma fé corajosa, firme e sincera em Jesus Cristo. E as lanças e espadas de ferro e de metal, nós as deixamos para aqueles que, infelizmente, consideram o sangue humano e o sangue dos suínos quase iguais**”.**[16] [17]

Ressoando ao longo dos escritos de Menno, encontramos numerosas e eloqüentes súplicas pela tolerância religiosa. Ele acreditava que a verdadeira igreja de Cristo era

caracterizada pelo fato de que sofria e suportava a perseguição, mas não infligia perseguição sobre ninguém. O evangelho tinha de ser pregado a todos, mas ninguém deveria ser compelido à força a aceitá-lo. Esses princípios são aceitos como axiomáticos por amplos segmentos da sociedade moderna. Contudo, não devemos esquecer-nos de que, inicialmente, foram enunciados sob grande risco pelos primeiros anabatistas. Nem devemos subestimá-los, pois o preço da liberdade religiosa nada mais é que vigilância eterna. O filósofo Ernst Bloch escreveu um epitáfio adequado para Menno e para todos os reformadores radicais que lutaram contra a corrente por causa da consciência, e cujo legado é parte vital de nossa herança cristã comum:

Apesar de seu sofrimento, seu medo e tremor, em todas essas almas inflama-se a faísca do além,

e ela acende o reino que permanece.

Bibliografia Selecionada

A mais completa coleção dos escritos de Menno Simons é a tradução inglesa de Leonard Verduin: *The Complete Writings of Menno Simons,* ed. John C. Wenger (Scottdale: Herald Press, 1956). H. W. Meihuizen publicou um texto crítico da primeira edição da *magnum opus* de Menno: *Menno Simons, Dot Fundament des Christelycken Leers 1539-1540* (Haia: Martinus Nijhoff, 1967). Foram publicados quatro volumes na série *Documenta Anabaptistica Neerlandica*. A maior parte deles consiste em fontes de arquivos relacionadas ao anabatismo holandês. Planeja-se uma nova edição crítica dos escritos

de Menno nessa série. Irvin B. Horst forneceu uma bibliografia muito útil de Menno, *Bibliography of Menno Simons, ca. 1496-1561, Dutch Reformer* (Nieuwkoop, B. de Graaf, 1962). O tratado de Menno sobre a exclusão e diversos outros documentos ligados aos anabatistas holandeses encontram-se traduzidos em *Spiritual and Anabaptist Writers,* eds. George H. Williams e Angel M. Mergal (Filadélfia: Westminster Press, 1957).

Braght, Thieleman J. van. *The Bloody Theater or Martyrs' Mirror.* Scottdale: Mennonite Publishing House, 1951. Publicado originalmente em holandês no ano de 1660, essa obra clássica narra as histórias dramáticas dos mártires anabatistas do século xvi.

Dyck, C. J., ed. *A Legacy of Faith: A Sixtieth Anniversary Tribute to Cornelius Krahn.* Newton, Cansas: Faith and Life Press, 1962. Contém diversos ensaios proveitosos sobre Menno.

Estep, William R. *The Anabaptist Story.* Grand Rapids: Eerdmans, 1963. Um dos mais populares levantamentos do anabatismo.

Friedmann, Robert. *The Theology of Anabaptism.* Scottdale, Penn.: Herald Press, 1973.

Uma das melhores avaliações do significado teológico do anabatismo.

George, Timothy. "The Spirituality of the Radical Reformation", *in: Christian Spirituality, II: Late Middle Ages and Reformation,* ed. Jill Raitt *et al.* Nova Iorque: Crossroad, 1987. Levantamento das correntes espirituais na reforma radical, baseado em fontes primárias.

Horst, Irvin B., ed. *The Dutch Dissenters: A Critical Companion to Their History and Ideas.* Leiden: E. J. Brill, 1986. Contém 12 artigos sobre os primeiros anabatistas holandeses, além de um sumário bibliográfico das pesquisas recentes na área. Keeney, William E. *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539-1564.* Nieuwkoop: B. de Graaf, 1968. Apresentação sistemática dos principais temas na teologia anabatista holandesa.

Krahn, Cornelius. *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life and Thought (1450-1600).* Haia: Martinus Nijhoff, 1968. Estudo histórico padrão sobre o contexto e o desenvolvimento do anabatismo nos Países Baixos.

Loeschen, J. R. *The Divine Community: Trinity, Church, and Ethics in Reformation Theologies.* Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers, 1981. Contém uma seção principal sobre Menno.

Stayer, James M. *Anabaptists and the Sword.* Lawrence, Kan.: Coronado Press, 1976. * Estudo revisionista básico das posturas anabatistas em relação à violência e à paz. Traz uma seção dedicada aos Países Baixos.

rV

Williams, George H. *The Radical Reformation.* Filadélfia: Westminster Press, 1962. Levantamento abrangente da dissenção religiosa no século xvi. Embora superado em

alguns detalhes, é ainda o estudo padrão na área.

1

[m]*Z* 6, p. 46: “Omnia turbant inque pessimum statum commutant”.

2

A. Orley Swartzentruber, “The Piety and Theology of the Anabaptist Martyrs”, *MQR* 28 (1954), p. 25.

3

Jacob Hutter, *Brotherly Faithfulness: Epistles from a Time of Persecution* (Rifton, N. Y.: Plough Publishing House, 1979), pp. 67-68.

4

CWMS, p. 595.

5

m*Ibid.,* p. 621.

6

Williams, *The Radical Reformers,* p. 229.

!10Esse hino aparece no *Ausbund* sob o n.° 11. O hino completo com o texto em alemão encontra-se em *The Christian Hymnary* (Uniontown, Ohio: The Christian Hymnary Publishers, 1972), p. 418.

7

Van Braght, p. 198.

8

m*Ibid.,* p. 411.

9

!13Myron S. Augsburger, *Faithful Unto Death* (Waco: Word Books, 1978), pp. 13-14.

10

Van Braght, pp. 984-987. A carta foi reimpressa em Hans Hillerbrand, *The Protestant Reformation* (Nova Iorque: Harper and Row, 1968), pp. 146-152.

11

U5CWMS, p. 189.

12

mIbid.

13

"7“Ei, spricht die Welt, es ist ohn Not/Daso ich mit Christo leide...” *Lieder der Hutterischen Bruder* (Scottdale, Penn.: Herald Press, 1914), p. 29. A tradução do original em inglês é a de Friedmann, p. 69.

14

CWMS, p. 1040.

15

Robert Friedmann, “Community of Goods”, *in: Mennonite Encyclopedia* I, p. 659.

16

CWMS, p. 198.

17

“Soviel Leid, soviel Furcht und Zittern auch gesetz sein mag, so glüht in alien Seelen doch neu der Funke von drüben, und er entzündet das zõgernde Reich”. O autor seguiu a tradução em Hans Jürgen Goertz, ed., *Profiles of Radical Reformers,* trad, por Walter Klaassen (Kitchener, Ontário: Herald Press, 1982), p. 9.

A VALIDADE PERMANENTE DA TEOLOGIA DA REFORMA

Não se devem esconder os méritos.

Ainda que o mundo inteiro se despedace, Deus pode criar outro mundo.

Martinho Lutero[1]

No capítulo introdutório deste livro, referimo-nos ao debate entre os historiadores sobre a questão de a Reforma ter sido primordialmente medieval ou moderna em seu impulso e perspectiva básicos. Muitas vezes, aqueles que defendem a segunda hipótese — que a Reforma assinalou o despertar de uma nova era — fazem-no com uma sensação de júbilo por ter sido libertados das algemas da superstição e do dogmatismo, os quais pensa-se que caracterizaram a chamada "Idade das Trevas". Adolf von Harnack, grande historiador da igreja, acreditava que a história total do dogma cristão havia culminado e sido transcendida na teologia de Lutero: Lutero foi o fim do dogma, da mesma forma que Cristo foi o término da lei! Entretanto, qualquer tentativa de avaliar a importância da teologia da Reforma para a igreja de hoje deve reconhecer a absoluta impossibilidade de tal visão. Contra a ostentação de Erasmo de que ele não se deleitava com asserções, Lutero respondia que as asserções, que ele definiu como uma constante devoção, afirmação, confissão, sustentação e perseverança, pertenciam à própria essência do cristianismo. "Devem-se desfrutar as asserções, ou então não ser um cristão." Apesar de todas as suas críticas das doutrinas oficiais do catolicismo medieval,

os reformadores viam-se numa ligação básica com os dogmas fundamentais da igreja primitiva.

Contudo, os reformadores não repetiram simplesmente os dogmas clássicos do período patrístico. Eles consideraram necessário estendê-los e aplicá-los ao âmbito da soteriologia e da eclesiologia. Por exemplo, no Concilio de Nicéia (325), os teólogos da igreja primitiva confessaram Jesus Cristo como *homoousios,* "da

'Citado de Bainton, *Erasmus,* p. 195.

mesma essência", com o Pai. Eles estavam preocupados — em oposição ao arianismo, com sua concepção mitológica de Jesus Cristo como nem inteiramente humano, nem totalmente divino — com o ser e a natureza do Filho encarnado. Os reformadores concordavam plenamente com essa introvisão, mas a aplicaram à questão da salvação em Cristo. Por outras palavras, estavam mais preocupados com a obra de Cristo do que com a pessoa de Cristo. Conhecer a Cristo, dizia Melanchthon, não é investigar os modos de sua encarnação; conhecer a Cristo é conhecer seus benefícios. A igreja primitiva havia enfatizado que, quando Deus revelou-se em Jesus Cristo, ninguém mais, além de Deus, em seu próprio ser divino, foi revelado. Os reformadores declararam que, quando Deus resgatou os seres humanos decaídos de seu pecado e alienação, o próprio Deus estava operando em seus atos de graça salvífica. Essas ênfases não são contraditórias, mas complementares. De fato, as doutrinas reformadas da justificação e da eleição não apenas são inconcebíveis à parte da base do consenso trinitário e cristológico, próprio da igreja primitiva, mas também constituem o resultado e a aplicação necessários de tal consenso.

Como movimento histórico, a Reforma do século xvi encontra-se agora no passado. Obviamente, ainda podemos aprender muito sobre suas causas e efeitos, à medida que estudamos os fatores sociais, políticos, econômicos e culturais que a tornaram uma época tão central na história da civilização ocidental. Entretanto, como movimento do Espírito de Deus, a Reforma possui um significado permanente para a igreja de Jesus Cristo. Esse tem sido nosso interesse básico ao longo deste livro, e devemos enfocá-lo agora, nestas páginas finais. Temos de perguntar não apenas *o que significou,* mas também *o que significa.* Como a teologia dos reformadores pode desafiar, corrigir e orientar nossos próprios esforços por teologizar fielmente com base na Palavra de Deus?

Assim como os reformadores acharam necessário voltar à Bíblia e à igreja primitiva a fim de abordar a crise espiritual de seus dias, da mesma forma não podemos negligenciar os temas fundamentais da Reforma ao buscarmos proclamar a boa nova de Jesus Cristo em nossa época. Isso não significa que podemos simplesmente repetir as fórmulas teológicas dos reformadores, como se nós mesmos estivéssemos vivendo no século xvi ou xvn, em vez de no século XX. A bem da verdade, "Jesus Cristo ontem e hoje é o mesmo, e o será para sempre" (Hb 13.8). Da mesma forma, as ansiedades da culpa, da morte e da falta de sentido afligem os homens e mulheres modernos tão severamente quanto acontecia com príncipes e camponeses na baixa Idade Média. Entretanto, o modo como sentimos essas ansiedades mudou. Ademais, deparamo-nos com realidades novas e ainda mais temíveis, tais como a possibilidade de um genocídio pela auto-aniquilação nuclear. O espectro de hecatombes múltiplas tem abalado a sensibilidade dos humanistas mais otimistas. Num mundo de campos de

concentração e terrorismo, de fome em massa e de AIDS, o cristão enfrenta a mesma pergunta que foi feita às

crianças de Israel durante seu cativeiro na Babilônia: “Agora, onde está o vosso Deus?”.

Hoje, somos tentados a responder a essa questão levando em conta as possibilidades inerentes à nossa própria condição humana, a extrapolar nossa teologia para fora de nossa razão ou experiência, nossa filosofia ou cosmovisão. A futilidade e ruína absoluta dessa perspectiva fica evidente no tipo de modismo teológico que resultou no que Thomas J. J. Altizer, não famoso por seu tradicionalismo, chamou de “um momento de profundo colapso teológico [...] o momento derradeiro de colapso da tradição teológica no Ocidente”.[1] Os reformadores lembram-nos de que Deus deve ser encontrado por nós somente onde lhe agrada buscar-nos. Todos os nossos esforços por encontrar Deus dentro de nós mesmos resultam apenas em especulações e projeções infundadas, que, por fim, tornam-se idolatria. A validade permanente da teologia da Reforma é que, apesar das muitas ênfases variadas que contém dentro de si, ela desafia a igreja a ouvir reverente e obedientemente aquilo que Deus disse de uma vez por todas *(Deus dixit*) e de uma vez por todas fez em Jesus Cristo. O modo como a igreja reagirá a esse desafio não diz respeito a especulações acadêmicas ou habilidades eclesiásticas. É uma questão de vida ou morte. É a decisão quanto ao fato de a igreja servir o Deus de Jesus Cristo verdadeiro e vivo, o Deus do Antigo e do Novo Testamento, caso contrário sucumbirá à adoração de Baal.

Soberania e Cristologia

O tema da soberania de Deus ressoa inequivocamente ao longo dos escritos dos quatro reformadores que examinamos. À primeira vista, poderia parecer que essa ênfase era peculiar aos reformadores principais, com sua insistência na liberdade e na decisão eterna de Deus na eleição. Contudo, a seu modo, Menno e os anabatistas não eram menos enfáticos quanto ao governo absoluto de Deus sobre o mundo e a história. Pelo menos, sua oposição às normas culturais da época e sua '' disposição de seguir Jesus, chegando a ponto de viver sem defesa numa sociedade violenta, refletia uma confiança ainda mais firme na prioridade e na vitória^ derradeira do comando de Deus.

Entretanto, a doutrina reformada básica da eleição ou da predestinação sobressaía-se como uma testemunha inequívoca da soberania de Deus na salvação humana. Essa era, e continuou a ser, uma pedra de tropeço importante para aqueles que viam nisso uma restrição prejudicial da liberdade e da moralidade humanas.

Os reformadores, porém, encontraram nesse ensino uma libertação formidável do insuportável fardo da autojustificação. Eles viam os seres humanos tão

profundamente escravizados pelo pecado que somente a graça soberana de Deus poderia verdadeiramente libertá-los. Dois famosos tratados de Lutero, *A Liberdade do Cristão,* de 1520, e *A Escravidão da Vontade,* de 1525, constituem dois lados da mesma moeda. A eleição imerecida e incompreensível de Deus é a única base real para a liberdade humana!

Nenhum dos reformadores tinha a menor intenção de denegrir a participação humana no processo da salvação.

Agostinho dissera que, embora Deus não nos salve por nós mesmos, também não nos salva sem nós. A doutrina da justificação pela fé pressupõe a apropriação subjetiva do dom divino da salvação, mas também reconhece que mesmo aquela fé pela qual somos justificados é, em si mesma, semelhantemente um dom. Conforme Lutero expressou em seu prefácio à Epístola aos Romanos: “A fé é uma obra divina em nós, que nos transforma e nos faz renascer de Deus [...] ah, que coisa viva, inquieta, ativa, poderosa é essa fé**”.**[2]

Deus é o Senhor soberano não somente na redenção, mas também na criação. Todos os reformadores, até Menno, rejeitavam as tendências panteístas de certas correntes do misticismo da baixa Idade Média. Eles afirmaram a doutrina patrística da *creatio ex nihilo.* A distinção absoluta entre Criador e criatura era fundamental para a teologia inteira de Zuínglio. De todos os reformadores, ele desenvolveu a mais elaborada e filosoficamente notificada doutrina da providência *(cf.* seu tratado *De Providentia Dei,* 1529). Todos os reformadores, porém, evitaram o conceito daquilo que Calvino chamou de “o deus ocioso” *{deus otiosus),* uma divindade distante e altiva que criou o mundo, mas que raramente, interferia em seus acontecimentos, se é que o fazia. Tal deus assemelhava-se às divindades da mitologia grega ou mesmo à noção estóica do destino impessoal, e não ao Deus bíblico que atua em julgamento e libertação. Os reformadores estavam bastante dispostos a admitir que nem sempre (talvez nem mesmo com muita freqüência) entendemos *como* a providência de Deus opera nos trágicos sofrimentos e revéses de nossa existência terrena. Calvino falou sobre a “providência nua” de Deus e Lutero referiu-se à “mão esquerda” de Deus, e até ao “Deus oculto”. Os anabatistas

estavam convencidos de que, de alguma forma (embora não afirmassem saber quãl), DeusTãsaria~õssofrimentos e as perseguições deles em seu propósito redentor para a humanidade. De fato, quem poderia ter imaginado qué,~”nãqueíe imenso erro de justiça ocorrido no Calvário, Deus estava em ação, reconciliando o mundo consigo mesmo?

Nossa inquietação moderna com a doutrina reformada da providência deriva, em parte, de nossa ânsia desordenada por clareza. Não conseguimos entender como um Deus soberano poderia permitir o sofrimento inocente. “Não fique aí parado. Faça alguma coisa!” — é ao mesmo tempo oração e protesto. Preferiríamos um Deus que pudéssemos entender ou, pelo menos, gostar, um Deus que pudéssemos

considerar responsável, ou um Deus limitado que lutasse conosco contra o caos, mas que, no fim, fosse impotente demais para evitá-lo ou até mesmo dominá-lo. Os reformadores sentiram a força de teodicéias semelhantes em seus próprios dias.

Não ignoravam — e qual o leitor dos salmos que ignora? — os protestos veementes contra uma providência inescrutável. Calvino admitiu que não há *ièr* verdadeira que não seja tangida pela dúvida. Nas agonias de seu *Anfechtungen,* o próprio Lutero havia clamado: “Meu Deus, meu Deus [...] por quê?”. No final, porém, conforme Calvino o expressou, as explosões iradas contra os céus são como cuspir para cima. O Deus com quem nos relacionamos não é um Deus que possamos explicar, manipular ou domesticar. “O nosso Deus é fogo consumidor” (Hb 12.29). Os reformadores não apresentam uma “resposta” mais adequada ao problema do mal do que os profetas ou os apóstolos. Em vez disso, indicam-nos o

Deus que subsiste em meio às provações, o Deus que não apenas “faz alguma coisa”, mas que, de fato, “está aí” em sua compaixão soberana, o Deus que permanece ao nosso lado e segue à nossa frente, que promete nunca nos abandonar, mesmo — especialmente — quando todos os indícios mostram o contrário.

Apesar de toda a sua ênfase na prioridade e na autoridade absoluta do Deus vivo, os reformadores não entendiam a soberania num sentido abstrato ou metafísico. Eles não estavam interessados em penetrar a essência de Deus, nem em falar sobre o “poder absoluto” de Deus ou a respeito da onipotência cabal. A soberania de Deus foi qualificada e concretizada na existência histórica de Jesus Cristo, o Filho encarnado de Deus.

Cada um dos reformadores possuía um modo próprio de expressar a centralidade de Jesus Cristo. Lutero declarou que “a única glória dos cristãos estava apenas em Cristo**”.**[4] Essa “glória”, contudo, era manifestada à medida que o “querido Senhor Cristo” identificava-se com as profundezas da condição humana. Lutero recusou-se a separar a inferioridade humana de Cristo de seu poder divino. Os hinos de Natal de Lutero retratam vividamente a auto-humilhação do Deus todo-poderoso, o qual, na pessoa de seu Filho, assumiu em si mesmo nossa carne humana pecaminosa:

O único Filho do Pai eterno Virá agora à manjedoura:

Em nossa came e sangue pobres e humanos Revestiu-se o bem etemo.

Kyrioleis.

A quem o mundo inteiro não poderia confinar Veja no seio de Maria deitado;

Ele, que o mundo sustenta,

Uma pequenina criança se tomou. *Kyrioleis*.[3]

Zuínglio distinguiu a humanidade e a divindade de Cristo de forma mais precisa que Lutero, colocando maior ênfase na última, que ele considerou como o elemento crucial na obtenção da salvação. Conforme vimos, essa diferença cristológica foi um fator básico na discordância desses dois reformadores sobre a eucaristia. A

concepção de Lutero acerca da onipresença do corpo de Cristo era inconcehível para Zuínglio, que insistia na presença localizada do corpo ressurreto de Cristo à direita do Pai. A teologia de Zuínglio, porém, não era menos cristocêntrica(ffi.qup ¸ a de Lutero. No terceiro dos ***Sessenta e Sete Artigos,*** Zuínglio insistiu/^^Cfbào é o único caminho que leva à salvação para todos os que existiram, %e^tem e



o supos 'são de subir adores, eleitos e expiatória de



existirão".[4] Nem mesmo os chamados gentios piedosos, os que poderíamos encontrar entre nossos próximos nos cçjs por "algum outro caminho", mas são, assim como " A mediante a graça de Deus e redimidos por inti Cristo. ***f***

Com Calvino, a ligação entre a soberat^oe^Dptís e a cristologia tornou-se manifesta quando ele designou JesusJ2usto(cbiuolo ***speculum electionis,*** o “espelho da eleição”. Em seu papel como Mediádór entre Deus e os seres humanos, Cristo é, de fato, um espelho de duas>face^>Èm primeiro lugar, como o Eleito, o especialmente Escolhido e PrMéstjinado, ele é o espelho pelo qual Deus considera aqueles que são reco^ifiadq^mediante seu Filho. Entretanto, Jesus Cristo é também o espelho cristãos buscam encontrar a certeza de sua própria

eleição. Em n<isio'própdó Século, Karl Barth ***(Church Dogmatics*** II/2) baseou-se na introvisã^de^CMwho, estendendo-a ainda mais em sua análise de Jesus Cristo como o nárádigWaa eleição da humanidade.

(A^siíií cqnió^Zuínglio acreditava que a doutrina de Lutero acerca da ubiqüidade ■ndo Vbtb<ude Cristo denegria a realidade de sua humanidade elevada, da mesma farina Calvino opôs-se à doutrina de Menno sobre a “carne celestial” de Cristo, cqhsiderando-a perigosamente docética. O entendimento de Calvino acerca da expiação pressupunha a participação total do Cristo encarnado na condição humana. Isso exigia que ele tivesse nascido não apenas “da” virgem Maria, mas também “como parte” dela. Embora tenhamos de concordar com a ênfase de Calvino aqui, devemos observar que a preocupação de Menno em salvaguardar o caráter sem pecado de Cristo não derivava de alguma depreciação gnóstica do reino criado,

mas, sim, de seu desejo de proteger a eficácia salvífica do sacrifício que Cristo fez de si mesmo na cruz. Ao lado dessa insistência na objetividade da expiação, que ele compartilhava com os outros reformadores, Menno apontou para a vida e para ■ a morte de Cristo como um modelo de sofrimento e autoconsumo ao qual os cristãos devem-se adaptar.

As diferentes nuanças cristológicas entre os reformadores eram substanciais e importantes, mas o texto favorito de Menno (1 Co 3.11) poderia servir de tema básico para cada uma delas: a revelação de Deus em Jesus Cristo é o único fundamento, o único critério obrigatório e exclusivo, para a vida cristã e para a teologia cristã. A partir dessa perspectiva, Jesus Cristo não é simplesmente uma idéia religiosa, nem mesmo a melhor idéia religiosa em meio a muitas entre as quais somos livres para escolher; Jesus Cristo é a concretização efetiva, no tempo e no espaço, da decisão soberana que Deus tomou de ser nosso Deus, de ser por nós, e não contra nós, de nos salvar de nós mesmos e dos poderes que visam a nossa destruição, e, finalmente, de nos receber para a participação e para a fraternidade com ele. Todos os reformadores concordam em que a teologia, desde que verdadeira em si mesma, encontra tanto seu ponto de partida quanto sua meta final no único *fundamentum* autêntico, Jesus Cristo, seu Senhor. Essa perspectiva encontra-se expressa de maneira harmoniosa na primeira pergunta e resposta do Catecismo de Heidelberg (1563):

P: Qual é seu único consolo na vida e na morte?

R: Que eu, de corpo e alma, tanto na vida quanto na morte, não pertenço a mim, mas a meu fiel Salvador Jesus Cristo, que, com seu sangue precioso, expiou completamente todos

os meus pecados e redimiu-me de todo o poder do diabo; e preserva-me de tal forma que, sem o desejo de meu Pai no céu, nenhum cabelo pode cair de minha cabeça; sim, pois todas as coisas devem cooperar para minha salvação. Pelo que, mediante seu Espírito Santo, ele também assegura-me a vida eterna, e toma-me sinceramente disposto e preparado, doravante, para viver para ele.[5]

Escrituras e Eclesiologia

O princípio da *sola scriptura* tem sido tradicionalmente mencionado como o "princípio formal" da Reforma, em oposição ao "princípio material" da justificação pela fé somente. Essa distinção, contudo, é ilusória, na medida em que leva a supor que os reformadores consideravam a Bíblia um axioma teológico ou um

prolegômeno filosófico, e não o vivo e poderoso oráculo de Deus. O rompimento evangélico de Lutero só foi conseguido mediante um estudo persistente e esforçado das Escrituras Sagradas. Todos os reformadores estavam convencidos daquilo que Zuínglio chamou de "a clareza e certeza da Palavra de Deus". Embora acolhessem entusiasticamente os esforços dos eruditos humanistas, tais como Erasmo, por recuperar o primeiro texto bíblico e submetê-lo a uma rigorosa análise filológica, eles não viam a Bíblia meramente como um livro entre muitos outros. Eles eram irrestritos em sua aceitação da Bíblia como a única e divinamente inspirada Palavra do Senhor. Ademais, não estavam interessados numa teoria abstrata ou formal da \ inspiração, mas sim no poder que a Bíblia tem de transmitir uma sensação de ^ encontro com o divino e de evocar uma reação religiosa por parte do ouvinte. No século xvn, John Bunyan, um dos herdeiros dos

reformadores mais espiritualmenteX perceptivos, exprimiu essa apropriação experimental da Bíblia, ao perguntar: “Você nunca tem uma colina Mizar para se lembrar? Você se esqueceu do pátio, da casa de ordenha, do estábulo, do celeiro e coisas do gênero, onde Deus visitou sua alma? Recorde também a Palavra — a Palavra, digo, sobre a qual o Senhor levou-o a ter esperanças”.[6]

No século xvi, a inspiração e a autoridade das Escrituras Sagradas não era um ponto de debate entre católicos e protestantes. Todos os reformadores, até mesmo os radicais, aceitavam a origem divina e o caráter infalível da Bíblia. A questão que surgiu na Reforma foi sobre"’o modõ ”como a autoridade divinamente comprovada das Escrituras Sagradas estava relacionada à autoridade da igreja e da tradição eclesiástica (católicos romanos), por um lado, e ao poder da experiência pessoal (espiritualistas), pelo outro. O *sola* do *sola scriptura* não pretendia desprezar completamente o valor da tradição da igreja, mas sim subordiná-la à primazia das Escrituras Sagradas. Enquanto a Igreja Romana recorria ao testemunho da igreja a fim de validar a autoridade das Escrituras canônicas, os reformadores protestantes insistiam em que ã Bíblia era autolegitimadora, isto é, considerada fidedigna com base em sua própria perspicuidade *{cf. Klarheit,* de Zuínglio), comprovada pelo testemunho íntimo do Espírito Santo. O Artigo v da Confissão Belga (1561) levanta a questão de como uma pessoa chega a aceitar a dignidade e a autoridade dos livros canônicos. A resposta apresentada é a seguinte: “... não tanto porque a igreja os receba e aprove como tais, porém mais especialmente porque o Espírito Santo testifica em nossos corações que são de Deus, a respeito do que trazem a prova em si mesmos”.[7]

Ao insistir na correlação entre Palavra e Espírito, os reformadores principais também distanciavam-se dos espiritualistas, que colocavam sua própria experiência

religiosa pessoal acima da revelação de Deus objetivamente dada. Até Menno, para quem a experiência da regeneração era fundamental à sua teologia inteira, opôs-se a David Joris e outros radicais espiritualizadores, porque as visões e revelações *Í* privatizadas deles iam contra a vontade manifesta de Deus em sua Palavra escrita. A~segundã das "pez~~Conclusóesae Berna" (1528) expressa esse biblicismo evidente que dominava, ainda que com resultados diferentes, tanto a eclesiologia reformada quanto a anabatista: "A igreja de Cristo não faz leis ou mandamentos à parte da Palavra de Deus; portanto, não estamos sujeitos às tradições humanas, exceto na medida em que fundamentam-se ou encontram-se prescritas na Palavra de Deus**".**[8]

Na perspectiva da Reforma, então, a igreja de Jesus Cristo é aquela comunhão de santos e congregação dos fiéis que ouviram a Palavra de Deus nas Escrituras Sagradas e que, com o serviço obediente a seu Senhor, prestam testemunho dessa Palavra ao mundo. fJevçrnos lembrar-nos de que a igreja não começou com a Reforma. Os reformadores pretendiam voltar à concepção neotestamentária de '^TgrejHTéxpurgar e purificar a igreja de seus dias segundo a norma das Escrituras Sagradas . Até os anabatistas, os quais sentiam que um começo absolutamente novo era necessário, conservaram — mesmo enquanto se transmudavam — mais da tradição e da teologia dos pais é dos credos do que pensavam. Embora não devamos ser privados das difíceis vitórias conquistadas pelos reformadores no interesse de um

ecumenismo simplificado, celebramos e participamos da busca pela unidade cristã justamente porque consideramos com seriedade o conceito reformado da igreja — *ecclesia semper reformanda,* não simplesmente uma igreja reformada de uma vez por todas, mas sim uma igreja a ser continuamente reformada, uma igreja sempre necessitando de uma reforma a mais com base na Palavra de Deus.

Os reformadores eram grandes exegetas das Escrituras Sagradas. Suas obras teológicas mais incisivas encontram-se em seus sermões e comentários bíblicos. Eles estavam convencidos de que a proclamação da igreja cristã não poderia originar-se da filosofia ou de qualquer cosmovisão a,uto-elaborada. Não poderia ser nada menos que uma interpretação das Escrituras. Nenhuma outra proclamação possui direito ou esperança na igreja. Uma teologia que se baseia na doutrina reformada das Escrituras Sagradas não tem nada a temer com as descobertas precisas dos estudos bíblicos modernos. Calvino não via contradição alguma em afirmar simultaneamente a origem divina da Bíblia (“ditada pelo Espírito Santo”) e seu caráter adaptado (Deus “balbucia” como uma ama a um bebê). Com tal perspectiva, veremos a Bíblia não como o simples registro de pensamentos humanos acerca de Deus, mas como o repositório dos pensamentos de Deus sobre os seres humanos — e das exigências e promessas dele a eles. Conforme Karl Barth disse, “[as Escrituras] declaram que, após Deus ter nos buscado na maravilha

de sua condescendência em Jesus Cristo, cujas testemunhas são os profetas e apóstolos, todos nossos esforços por encontrá-lo dentro de nossos íntimos

não apenas tornaram-se infundados, mas provaram ser impossíveis em si mesmos**”.**[9]

Culto e Espiritualidade

Ao longo da história da igreja, tem havido intensa correlação entre o desenvolvimento da doutrina cristã e a prática do culto cristão. De acordo com um dito popular na igreja primitiva, “a regra da oração deve estabelecer a regra da fé”. A Reforma lembra-nos de que tal processo é uma estrada em dois sentidos: não só o culto tem efeito moldador sobre a teologia, mas também a renovação teológica pode levar auma revisão litúrgica. No séculoxvi, a ênfase renovada na graça soberana de Deus fez surgir a reação de gratidão que os reformadores procuravam incorporar em suas revisões da liturgia medieval.

Como parte de seu protesto contra o domínio clerical da igreja, os reformadores visávam a uma participação total no culto. Sua reintrodução da língua do povo era em si mesma revolucionária, pois exigia que o culto divino fosse oferecido ao Deus^ Todo-Poderoso na língua usada por negociantes, no mercado, e por maridos e esposas, na privacidade de seus quartos. A intenção dos reformadores não era tanto secularizar o culto, quanto santificar a vida comum. Assim, Calvino advertiu que qualquer pessoa que negligenciasse orar particularmente engendraria apenas “preces cheias de vento” na assembléia pública *(Inst.*, m, XX, 29). A oração era “o principal exercício da fé”; assim, toda a vida cristã deveria ser inundada de preces e ações de graças a Deus.

Vimos como os reformadores reduziram os sacramentos medievais de sete para dois. Observamos também como,

em relação a esses dois, o batismo e a ceia do Senhor, as diferenças entre os reformadores tornaram-se um obstáculo fundamental para a unidade entre eles. Os anabatistax—insistiam em,que o batismo era conseqüente à fé e negavam ainda que os bebês pudessem recebê-la adequadamente.. seja a fé pressuposta (Lutero), paterna (Zuínglio) ou parcial (Calvino). Assim, eles voltaram para a prática do batismo da igreja primitiva, como um rito de iniciação de adultos significando uma participação comprometida na vida, na morte e na ressurreição de Jesus Cristo. O sentido ecumênico da doutrina anabatista do batismo é reconhecido na declaração *Batismo. Eucaristia e Ministério*, da Comissão de_FAe Qrdem do Conselho Mundial de Igrejas. Embora admitindo a validade tanto do batismo infantil quanto daquele do crente, afirma-se que "o batismo mediante profissão de fé pessoal é o padrão mais claramente

comprovado nos documentos do Novo Testamento".[10]

Por outro lado, em algumas tradições que declaram firmemente o batismo do crente como uma distinção denominacional, o rito em si tornou-se atenuado e separado do contexto de um compromisso de. vida resoluto . Isso reflete-se tanto na disposição litúrgica do batismo no culto — muitas vezes acrescentado no final, como um tipo de reflexão posterior — quanto na idade e na preparação adequadas dos candidatos ao batismo. Por exemplo, há diversos anos, a idade média para o batismo na Convenção Batista do Sul (Estados Unidos) era oito, havendo inúmeros batismos de crianças que tinham de cinco anos para baixo. A prática de tal "batismo de criancinhas" não pode ser justificada nem com base na principal doutrina reformada do batismo infantil, nem pelo fundamento lógico

anabatista de gue o batismo é o voto público de discipulado dentro da congregaçãoda aliança. ' Como corretivo para o papel casual atribuído ao batismo em grande parte da vida eclesiástica contemporânea, podemos apropriar-nos de duas questões centrais nas tíoutrinas reformadas do batismo: çom os anabatistas, podemos aprender a ligação \ intrínseca entre batismo, arrependimento' e te; com os reformadores principais í (jembora mais com Lutero e Calvino do qüècõm Zuínglio), podemos aprender-que, *j* no batismo, não só dizemos algo a Deus e à comunidade cristã, mas Deus também \ (ala e faz algo por nós, pois o batismo é tanto o dom de Deus quanto nossa resposta humana a esse dom.

Mesmo para muitas igrejas que são mutuamente capazes de reconhecer suas diversas práticas de batismo, a participação total na Eucaristia só pode ser desejada como um alvo ainda não atingido. Não é fácil evitar esse sério problema ecumênico, nern.e possível ignorar as cicatrizes que permanecem das controvérsias do século xvi sobre o significado de *hoc est corpus meum.* No Iluminismo, Yoltaire ridicularizou muito os cristãos, porque aquela ceia que deveria simbolizar sua unidade e amor uns pelos outros tornara-se a causa de disputas reciprocamente destrutivas. Os católicos diziam que comiam Deus, e não o pão; os luteranos afirmavam que comiam o pão, e não Deus; enquanto os calvinistas declaravam que comiam o pão e Deus! “Ora”, disparava Voltaire, “se alguém nos falasse de uma polêmica assim entre os hotentotes, nós não acreditaríamos!”

Que podemos aprender dos debates da Reforma sobre a ceia do Senhor? Em primeiro lugar, *precisamos recuperar uma teologia da presença.* Para muitos protestantes, a

celebração da sagrada comunhão possui implicações diferentes de um culto fúnebre — uma observância solene respeitosamente realizada em memória de um Senhor ausente.^utero estava certo ao insistir na presença real, mesmo sendo imprópria sua linguagem sobre a mastigação do corpo de Cristo. A ênfase de Calvino no papel que o Espírito Santo desempenha no culto eucarístico, e na elevação de nossos corações *{sursum corda*) na adoração, na ação de graças e no

louvor, aponta para além da — também válida — dimensão memorialista ressaltada por Zuínglio. A ceia do Senhor não é "meramente" um símbolo. A bem da verdade, é um símbolo, mas é um símbolo que transmite aquilo que significa. Ao receber a Eucaristia, nós "espiritualmente recebemos e somos alimentados com o Cristo crucificado e todos os benefícios de sua morte: estando o corpo e o sangue de Cristo presentes para a fé dos cristãos, não de forma corporal ou carnal, mas espiritual". Essa fórmula, que faz eco à linguagem do *Livro de Oração Comum,* de 1549, sobre "alimentar-se de Cristo em seu coração pela fé", encontra-se, na verdade, na *Segunda Confissão de Londres* (1677) dos batistas ingleses.[11]

Em segundo lugar, *precisamos voltar à prática da comunhão mais freqüente.* Talvez os primeiros cristãos celebrassem a ceia do Senhor diariamente (At 2.42,

46) e, com certeza, toda semana. Ao longo dos séculos, o compartilhar regular da ceia tornou-se prerrogativa exclusiva de monges e padres, de modo que, na baixa Idade Média, esperava-se do povo apenas a comunhão anual na Páscoa. Os reformadores tentaram incentivar uma participação mais completa e uma celebração mais freqüente da ceia do Senhor. A princípio, Lutero advogou

sua celebração diária, embora ele mais tarde se decidisse por uma observância semanal. Os conselhos municipais de Zurique e Genebra legislavam uma comunhão trimestral: Zuínglio satisfez-se com esse melhoramento modesto da prática medieval, enquanto Calvino insistia sem êxito numa celebração semanal. A *Confissão de Schleitheim* refere-se ao "partir do pão" como uma das marcas distintivas da verdadeira igreja, l, embora a freqüência com que os anabatistas celebravam a ceia provavelmente 7 dependesse do caráter *ad hoc* e clandestino de seus cultos, suscitado pela ameaça *J* de perseguição iminenteXSe a ceia do Senhor nos é dada como "alimento e sustento diários para revigorar-nos e fortificar-nos" ('Lutero'). se ela "sustenta e aumenta a fé" (Zuínglio'). se é um "banquete espiritual" (Calvino) e a "boda na^ qual Jesus Cristo está presente com sua graça, Espírito e promessa" (Menno), então negligenciar seu compartilhar freqüente no contexto do culto é rejeitar o sinal externo da graça de Deus, para nosso empobrecimento espiritual./)

Em terceiro lugar, *precisamos restabelecer o equilíbrio entre Palavra e sacramento no culto cristão.* Os reformadores não inventaram o sermão, mas elevaram a pregação a um papel central no culto divino. A leitura solene e bem articulada das Escrituras Sagradas também recebeu uma posição proeminente. Ao mesmo tempo, eles acreditavam que a Palavra de Deus ouvida na Bíblia deveria ser acompanhada pelas correspondentes "palavras visíveis" de Deus nos sacramentos. Isso foi expresso sucintamente na Confissão de Ausburgo (1530): "Onde o evangelho é pregado em sua pureza e os sacramentos sagrados, ministrados de acordo com a Palavra divina, aí está a igreja verdadeira".[12] Nos

últimos anos, ocorreu uma inversão oportuna nos padrões do culto. A “Constituição a Respeito da Liturgia Sagrada”, do Concilio Vaticano n (1963), reconheceu que “é especialmente necessário que haja íntimos elos entre a liturgia, a catequese, a instrução religiosa e a pregação”.[13] Desde então, muitas congregações católicas romanas têm enfatizado a importância decisiva da liturgia da Palavra no culto cristão.>^o mesmo tempo, diversas congregações protestantes recuperaram uma nova valorização do papel central da eucaristia no culto cristão. Cada uma dessas tendências é um sinal encorajador. À medida que Cristo reúne seu povo em memória, ao redor do púlpito e da mesa, seremos realmente capazes de adorá-lo em espírito e em verdade. V

Cada um dos reformadores que estudamos incorporou um tema de espiritualidade diferente, se não insólito, o qual tanto moldou a expressão teológica particular adotada quanto foi por ela moldado. Para Lutero, era a sensação de júbilo e liberdade com o perdão dos pecados; para Zuínglio, era a religião pura e o serviço obediente ao único Deus verdadeiro. A espiritualidade de Calvino estava centrada naquele senso de temor e de admiração perante a glória de Deus, essencial à piedade adequada; a de Menno enfocava o discipulado fiel, que significava seguir a Jesus compartilhando de seu sofrimento. Para cada um deles, a vida em si era litúrgica. A pregação, a oração, o louvor e os sacramentos eram expressões comuns de fé e da devoção, originárias das vidas transformadas de homens e mulheres que haviam sido apanhados pela graça de Deus. O culto cristão contemporâneo é motivado e julgado por padrões diversos: seu valor de entretenimento, seu suposto apelo evangélico, sua fascinação estética, até mesmo, talvez, seu rendimento econômico. A herança

litúrgica da Reforma faz-nos recordar a convicção de que, acima de tudo, o culto deve servir para o louvor do Deus vivo.

1

Mark C. Taylor, *Deconstructing Theology* (Nova Iorque: Crossroad, 1982), p. xi.

2

LW 35, p. 370; WA DB 7, p. 10.

3

WA 35, p. 434.

4

Z 1, p. 458: “Dannenher der einig weeg zur sãligkeit Christus ist aller, die ie warend, sínd und werdend”.

5

’Philip Schaff, ed. *Creeds of Christendom* (Nova Iorque: Harper and Bros., 1877), HI, pp. 307308.

6

John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (Londres: Oxford University Press,

1928)Tpf57-‘

7

Schaff, III, pp. 386-387.

8

John H. Leith, ed. *Creeds of the Churches* (Atlanta: John Knox Press, 1982), pp. 129-130.

9

"Karl Barth, “Reformation as Decision”, *in: The Reformation: Basic Interpretations,* ed. Lewis W. Spitz (Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1962), p. 161.

10

Leith, p. 610.

11

W. L. Lumpkin, ed., *Baptist Confessions of Faith* (Valley Forge: Judson Press, 1959), p. 293.

12

Leith, p. 70.

13

Austin Flannery, ed., *Vatican Council II: The Conciliar and Post-conciliar Documents* (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1975), p. 46.

Ética e Escatologia

Há um tipo de adulação dos reformadores do século xvi que separa sua teologia de sua ética. Essa perspectiva reconhece corretamente os reformadores como grandes heróis da fé, mas deixa de discernir seu papel profético e seu impacto revolucionário na sociedade. Entretanto, a fé reformada preocupava-se com o todo da vida, não simplesmente com o âmbito religioso ou espiritual. Isso era verdade porque o Deus soberano da Reforma estava interessado no ser humano inteiro, corpo, alma, mente, instintos, relações sociais e adesões políticas. Retomando as quatro personagens que estudamos, podemos resumir suas principais contribuições

à ética sob o aspecto de três temas que se sobrepõem.

tanta firmeza na justificação somente pela fé, Lutero foi capaz de libertar a ética

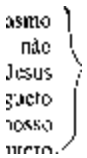
Em primeiro lugar, há a noção luterana da *fé ativa no amor*. Ao insistir com

diante de Deus. O amor de um indivíduo pelo próximo envolvia inevitavelmente

do opressivo sistema de justiça pelas obras, no qual estivera emaranhada na teologia católica medieval. Nesse esquema, a realização de boas obras era essencialmente um modo de acumular méritos e, assim, assegurar uma posição

uma manipulação odiosa e egoísta do outro, visando à recompensa pessoal *(i.e.,* à própria salvação). A doutrina de

Lutero solapou esse sistema e libertou o pecador justificado (ou santo) para amar o próximo desinteressadamente e sem reservas — pelo bem do próximo. A fé verdadeira, Lutero sustentava, não estava adormecida, mas viva e ativa no amor. Embora a doutrina de Lutero acerca dos dois reinos o impedisse de ser muito otimista quanto à possibilidade de melhorar significativamente este atual mundo decaído, ele nunca se esqueceu da responsabilidade que os cristãos tinham de se estender em amor, de ser “pequenos Cristos”, conforme ele expressou, para seus próximos. Isso aplicava-se especialmente à vida familiar, pois o cônjuge, ele disse, era o próximo mais íntimo de uma pessoa. Lutero nos lembra que a ética deve provir de um fundamento teológico adequado, e não vice-versa: as boas obras são uma conseqüência da iniciativa graciosa de Deus em Jesus Cristo, não sua causa ou condição.



significava outro evangelho separado do evangelho único e singular de

Quando passamos de Lutero para a tradição reformada, conforme representada por Zuínglio e Calvino, encontramos preocupações éticas expressas no que pode ser chamado de *a santidade do secular.* Hoje, a palavra *secular* passou a significar irreligioso e mesmo antiDeus, como em “humanismo secular”. Contudo, o termo latino *saeculum* significa apenas o mundo, o mundo que, apesar de sua condição decaída, ainda assim é, como Calvino o chamou, “o teatro da glória de Deus”. Observamos como, para Zuínglio, essa ênfase significava uma reestruturação da vida política, social e

econômica, de acordo com as normas do evangelho. Para Calvino, isso envolvia a concepção de um magistrado piedoso, onde o governante humano, seja ele um monarca absoluto ou um conselho municipal, era considerado o vice-regente de Deus. O conceito reformado da santidade do secular exerceu uma influência importante no desenvolvimento da ética social cristã a partir da Reforma. John Wesley mostrou-se herdeiro dessa tradição, quando exclamou: “O mundo é minha paróquia”. Walter Rauschenbusch articulou essa questão em seu entusi pelo “evangelho social”, que (conforme Rauschenbusch usou o termo)

Cristo, mas simplesmente que *esse* evangelho não deve ser isolado em algum j religioso; antes, tem de ser levado para os verdadeiros guetos e favelas de **1**

mundo. Com apenas um pouco de exagero, podemos dizer que, enquanto L_____

aceitava o mundo como um mal necessário, Zuínglio e Calvino procuravam conquistar o mundo, transformar e reformá-lo com base na Palavra de Deus,

porque ele era o teatro da glória de Deus.

Menno Simons e a tradição anabatista apresentam-nos mais uma imposição ética: *confronto com a cultura.* Aos reformadores principais, os anabatistas disseram: “Vocês nos deram apenas uma reforma parcial, pois continuam sustentando a igreja com o Estado. Vocês ainda dão a César o que é de Deus. Mas Jesus chamou-nos para um plano de ação diferente”. Assim, eles se recusavam a prestar juramento, porque Jesus disse: “Não jurareis”. Eles se recusavam a se alistar, a carregar a espada, porque

Jesus disse: “Amem seus inimigos, sigam o caminho da cruz, não o caminho da espada”. Eles se recusavam a batizar seus bebês, algo que, no século xvi, era não só herético, mas também traidor. Conseqüentemente, milhares de anabatistas foram queimados vivos ou afnpados nos l rios, lagos e regatos da Europa. A visão anabatista é uma correção da ética dos jreformadnrpis principais. Ela lembra-nos de queã santificação do secular *nunca* Ideve significar simplesmente aspersão de água santa no *status* mas sempre enfrentar a cultura com as ordensradícais de Jesus Cristo.

Qual dessas orientações éticas é certa para a igreja hoje? Nenhuma delas é suficiente por si só, pois cada uma mostra-se suscetível à sua própria distorção. A insistência luterana na prioridade da fé sobre as obras pode degenerar para um mero formalismo, pois uma doutrina pura sem um viver piedoso sempre resulta numa ortodoxia morta. A ênfase reformada no envolvimento no mundo pode transformar a igreja em pouco mais do que uma junta de ação política ou uma organização de serviço social, enquanto a crítica anabatista da cultura pode decair para um separatismo improdutivo, que esqueceu seu sentido de missão. Temos muito a aprender com cada uma dessas tradições, mas não estamos presos a nenhuma delas. Estamos presos apenas a Jesus Cristo. A igreja é *communio sanctorum,* comunhão de pecadores salvos, fundamentada no evangelho da livre graça de Deus em Jesus Cristo, enviada ao mundo pelo qual Cristo morreu, para eternamente enfrentar esse mundo em testemunho e serviço, com as ordens absolutas de Cristo.

Apesar de toda a sua ênfase no retorno à igreja primitiva do Novo Testamento e da época patrística, a Reforma

consistiu essencialmente num movimento visando ao futuro. Foi um movimento dos “últimos dias”, vividos numa forte tensão escatológica entre o “não mais” da antiga dispensação e o “ainda não” do reino perfeito de Deus. Nenhum dos reformadores que estudamos esteve muito envolvido com as escatologias apocalípticas radicais que floresceram no século xvi. Nenhum deles escreveu um comentário sobre o Livro do Apocalipse. Mas cada um deles estava convencido de que o reino de Deus irrompia na história nos eventos em que ele foi levado a desempenhar um papel. Inundado por essa percepção de urgência escatológica, Calvino, em 1543, escreveu ao Santo Imperador Romano Carlos **v:** “A Reforma da igreja é obra de Deus, sendo tão independente da vida e do pensamento humanos quanto a ressurreição dos mortos, ou quanto qualquer obra

assim”. Hoje, reconhecemos a verdade da declaração de Calvino e agradecemos a Deus o modo como sua glória e o poder de sua Palavra resplandeceram na teologia dos reformadores, muito embora também confessemos com John Robinson, pastor dos imigrantes puritanos ingleses nos Estados Unidos, que “o Senhor ainda tem mais verdade e luz para irromper de sua santa Palavra”.

Um famoso documento de nossa época expressou o âmago da fé reformada e a esperança pela qual a igreja de Jesus Cristo presta testemunho:

Todos que são beneficiados pelo que faço, fiquem certos que sou contra a venda ou troca de todo material disponibilizado por mim. Infelizmente depois de postar o material na Internet não tenho o poder de evitar que

“alguns aproveitadores’ tirem vantagem do meu trabalho que é feito sem fins lucrativos e unicamente para edificação do povo de Deus. Criticas e agradecimentos

para: _mazinhorodrigues(*)yahoo. com. br_

Att: Mazinho Rodrigues.

Aos que perguntam “Que acontecerá ao mundo?”, respondemos: “Seu reino está chegando”. Aos que perguntam “Que está diante de nós?”, respondemos: “Ele, o Rei, está diante de nós”. Aos que perguntam “Que podemos esperar?”, respondemos: “Não nos encontramos à frente de um deserto inexplorado de tempo não-cumprido, com um objetivo que ninguém ousaria predizer; estamos fitando nosso Senhor vivo, nosso Juiz e Salvador, que estava morto e vive para todo o sempre; fitamos aquele que veio e virá, e que reinará etemamente. Talvez encontremos aflições; sim, isso deve ocorrer, se queremos participar dele. Mas sabemos sua palavra, sua palavra régia: “Não se turbe [...] eu venci o mundo**”.**[1]

1

“Christus, Die Hoffnung für die Welt”, citado emJanM. Lochman, *Living Roots of Reformation* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1979), p. 65.

GLOSSÁRIO

Este glossário apresenta uma seleção de conceitos, temas e expressões centrais pertinentes à teologia dos reformadores. Não é absolutamente uma lista completa, mas sim um agrupamento escolhido de termos mais ou menos técnicos usados no decorrer deste livro. Quanto a alguns dos termos derivados da teologia escolástica da baixa Idade Média, tenho uma dívida para com "A Nominalistic Glossary" em *The Harvest of Medieval Theology,* de Heiko A. Oberman, pp. 459-476. Cada um dos verbetes seguintes pode remeter ao índice de assuntos desta obra. Quanto às citações dos escritos de Lutero, Zuínglio, Calvino e Menno Simons, o leitor poderá consultar os respectivos índices das obras de cada reformador. Mostra-se especialmente útil o volume-índice d*e Luther's Works* (LW 55) e o índice de assuntos à edição de McNeill-Battles das *Institutos* de Calvino.

adaptação • Metáfora retórica frequentemente usada por Calvino para se referir à condescendência de Deus aos limites e às necessidades da condição humana.
Por exemplo, em relação às Escrituras, Calvino afirmou que Deus estava acostumado a "balbuciar" (*balbutit*), como uma ama conversando com um bebê (*Inst*., i, xiii, **1**). *adfontes* • Às fontes. Expressão popular que resumia o plano entusiasta dos reformadores humanistas de voltar às fontes originais da antigüidade clássica, bíblica e patrística. *Anfechtungen* • Diversamente traduzida como provações, tentações, agressão, perplexidade, dúvida, medo. Esta palavra é muito mais forte que seu sinônimo, *Versuchung*. A busca de Lutero por um Deus gracioso foi marcada por freqüentes acessos de medo e

angst, que ele chamou de *Anfechtungen.* Lutero continuou a experimentar esses conflitos espirituais, muitas vezes caracterizados por batalhas contra o diabo, até sua morte. Certa vez, observou: “Se eu vivesse o bastante, eu escreveria um livro sobre *Anfechtungen,* sem o que ninguém pode entender as Escrituras ou conhecer o temor e o amor de Deus” (WA TR 4, pp. 490-491).

Cativeiro Babiiônico • Termo usado por Petrarca e outros escritores medievais posteriores para descrever o “exílio” dos papas em Avinhão de 1309 a 1377, com base na analogia da deportação dos judeus à Babilônia, sob Nabucodonosor. Em 1520, Lutero publicou seu *Cativeiro Babiiônico da Igreja,* no qual ele criticou o sistema sacramental do

catolicismo medieval.

Christus pro me • Cristo por mim. Termo que Lutero usou repetidamente para expressar a dimensão pessoal e existencial do evangelho. *communicatio idiomatum* • Troca de propriedades. A doutrina segundo a qual os atributos das naturezas divina e humana em Cristo podem ser mutuamente afirmados, em virtude da unidade de sua pessoa. A crença de Lutero na onipresença do corpo de Cristo originava-se de sua compreensão desse tema patrístico. conciliarismo • Movimento para reformar a igreja “na cabeça e nos membros”, mediante um concilio geral. Uma das realizações significativas do conciliarismo foi o término do Grande Cisma do Concilio de Constância (1414-1417). Dois apologetas importantes, do movimento conciliar foram os teólogos franceses Jean Gerson (m. 1429) e Pierre d’Ailly (m. 1420). Os papas do final do século xv opuseram-se vigorosamente às alegações conciliares. Em 1460, o Papa Pio **II** promulgou a bula

Execrabilis, em que ele condenou a prática de apelar ao papa um concilio geral, conhecimento duplo de Deus • Tema que fornece a estrutura básica para a edição definitiva das *Institutos* de Calvino, em 1559: o conhecimento de Deus como Criador e Redentor.

coram deo «Na presença de Deus, perante Deus. O termo é frequentemente contrastado com *coram hominibus,* nas presença dos homens, *vis-à-vis* os humanos. De acordo com Lutero, toda a vida é transcorrida *coram deo*, sob a vigilância do Deus vivo, ou, conforme Calvino o expressou, não há nenhuma área da vida na qual não tenhamos *negotium cum deo*, "negócios com Deus", cristologia da carne celestial • O ensino de Menno Simons e de outros reformadores radicais de que Jesus não recebeu nada de sua natureza humánã"cíêMaria: ele nasceu *a partir de* Maria, e não *dela.* Essa doutrina foi criticada por Calvino como docetismo dissimulado. Foi elaborada por Menno para preservar a condição sem pecado de Cristo, exclusão • Prática de excluir da congregação um ofensor recalcitrante, baseada no procedimento disciplinador de Mateus 18.15-18. O uso da exclusão era_um aspecto proeminente da eclesiologia anabatista. *extra Calvinisticum* • A princípio, termo polêmico criado pelos teólogos luteranos do século xvil para designar a doutrina reformada segundo a qual o Filho de Deus teve existência "também além da carne" (*etiam extra carnem*). Enquanto Lutero começou com a unidade da pessoa de Cristo, Calvino enfatizou a distinção entre as duas naturezas de Cristo.

facere quod in se est • Literalmente, fazer o que está no íntimo da pessoa, isto é, dar o melhor de si. De acordo com a teologia nominalista da baixa Idade Média, ao fazer

o melhor que está dentro de seu poder natural, o indivíduo seria capaz de amar a Deus acima de tudo e, assim, obter a infusão da graça divina. *fides ex auditu* • A fé pelo ouvir. A tradução da Yulgata de Romanos 10.17: “De sorte que a fé *é* pelo ouvir, e o ouvir pela palavra de Deus”. Usada pelos reformadores para ressaltar a importância do ofício da pregação e o significado salvífico de ouvir da Palavra. Daí o comentário de Lutero de que “os ouvidos são o único órgão do cristão” (LW 29, p. 224).

fiducia • Segurança, confiança, apoio. Esperança firme na fidelidade de Deus. Na teologia medieval posterior, & *fiducia* estava relacionada à aquisição de méritos, à parte do que era considerada vã presunção.

Geíassenheit • Deixar-se ir. Termo da tradição mística alemã que significa uma postura de total dependência, humildade e passividade perante Deus. Usado por Lutero e pelos anabatistas.

Gemeinde • Comunidade, congregação. Palavra preferida por Lutero (a *Kirche)* para a igreja. Termo que recorda o conceito neotestamentário da *koinonia* e a doutrina luterana do sacerdócio de todos os crentes, **humanismo** • Movimento indefinido pela reforma e pela educação, baseado na redescoberta da literatura da antigüidade clássica. A produção erudita de humanistas bíblicos, tais como Erasmo, influenciou muito os reformadores protestantes, embora eles discordassem dele quanto às doutrinas do não-livre-arbítrio e da eleição irrestrita, **justiça imputada** • A justiça “alheia” de Cristo, que é atribuída ao cristão totalmente à parte de méritos ou boas obras, mas “pela fé somente”. A imputação é termo forense que enfatiza aquele aspecto do julgamento gracioso de Deus que se encontra *extra nos,* “exterior a nós”.

indulgência • A remissão da pena temporal devida a Deus por causa do pecado, após a culpa ter sido perdoada. Em suas *Noventa e Cinco Teses,* Lutero criticou muitos abusos do comércio de indulgências, incluindo-se a concessão de indulgências como recompensa pelo apoio financeiro. *meritum de condigno* • Mérito baseado no padrão da justiça divina, daí, um mérito genuíno ou "total". Sendo oposto ao *meritum de congruo,* o *meritum de condigno* era um ato realizado em estado de graça e, portanto, digno da aceitação divina. *meritum de congruo* • Mérito baseado na generosidade de Deus. De acordo com a teologia nominalista, o indivíduo poderia merecer a infusão de graça fazendo o melhor de que é capaz. O mérito "congruente" podia ser obtido até mesmo numa condição de pecado. Baseava-se apenas na generosidade de Deus. **misticismo** • Movimento popular de renovação espiritual que enfatizava a iluminação interior e a união imediata da alma com Deus. A teologia mística "alemã" desenvolvida por Meister Eckhart e seus discípulos ensinava a absorção da alma no ser de Deus *(Wesenmystick);* a teologia mística "latina" de Boaventura e de outros insistia na união da vontade e na semelhança a Cristo. *notae ecclesiae* • Marcas da igreja. Para Lutero e Calvino, a Palavra e os sacramentos são as duas características ou "notas" essenciais da igreja visível. Martinho Bucer, muitas confissões reformadas e os anabatistas acrescentaram a disciplina como terceira marca

"dísfinfivã! ” ‘— ' ’ .....

opera Dei • As obras de Deus. Os indícios do trabalho de Deus em sua revelação geral. Entre esses, Calvino identificou não só as maravilhas do mundo criado exteriormente, mas também a imagem de Deus dentro de

cada indivíduo, a qual, apesar de sua obliteração pela queda, ainda assim permanece intacta. *oracula Dei* • Os oráculos de Deus. Na teologia de Calvino, os *loci* únicos da revelação especial de Deus nas Escrituras, na história da salvação, na encarnação, nos sacramentos e na pregação.

Ordenanças Eclesiásticas • Documento básico da ordem eclesiástica de Genebra. Sua aceitação pelo conselho municipal tomou-se uma condição para o retomo de Calvino a Genebra, em 1541. Contém o programa de disciplina e constituição política da igreja elaborados por Calvino, sobre o ofício em quatro partes de pastor, professor, presbítero e diácono.

perseverança dos santos • Doutrina segundo a qual os verdadeiramente eleitos, apesar de suas tentações e deslizes no pecado, são fielmente preservados, pela graça de Deus, até o fim. Esse era um dos cinco pontos principais da doutrina defendida no Sínodo de Dort, em 1619.

philosophia Christi • A filosofia de Cristo. Expressão usada por Erasmo para resumir sua abordagem moderada à reforma da igreja, com base no desenvolvimento moral, no avanço educacional e numa imitação piedosa de Cristo, associados a um desprezo capacitado pelos aspectos externos da religião.

potentia Dei absoluta • *O* poder absoluto de Deus, pelo qual Deus poderia fazer qualquer coisa que não violasse a lei da não-contradição. Por exemplo, alguns teólogos especulavam que, por seu poder absoluto, Deus poderia ter-se encarnado num asno, ou ter decretado o adultério como virtude, e não vício.

potentia Dei ordinata • O poder ordenado de Deus. A ordem pela qual Deus escolheu agir em relação ao mundo criado. O poder que é regulado pelas leis reveladas e naturais estabelecidas por Deus.

“Profecia” • Nome dado àquelas sessões quase diárias de estudo bíblico rigoroso estabelecidas por Zuínglio e pelos reformadores de Zurique, em 1525. Desses exercícios exegéticos intensos, surgiram muitos dos comentários bíblicos de Zuínglio e a famosa Bíblia de Zurique, de 1531.

Reforma magisterial • Termo cunhado por George H. Williams para designar aquele padrão de reforma eclesiástica oficialmente estabelecido e apoiado pela autoridade civil. Freqüentemente contrastado com a reforma radical, com sua tendência à ruptura entre igreja e estado.

reprovação • O “lado sombrio” da doutrina da dupla predestinação: o endurecimento de certos pecadores pela deliberação preordenada de Deus à sua justa condenação. Na teologia medieval, os réprobos eram chamados de *praesciti,* aqueles que sabe-se antecipadamente que não aceitarão a oferta de graça e, assim, morrerão numa condição de pecado.

sacramentário • Opositor da doutrina da presença objetiva do Cristo eucarístico no sacramento do altar. Na Idade Média, um *sacramentarius* era uma pessoa que sustentava teologicamente que qualquer um dos sacramentos era meramente um sinal, não envolvendo mudança alguma, seja no *res* sacramental ou no receptor. Na época da Reforma, contudo, o termo geralmente se restringia a um indivíduo que questionava o dogma eucarístico oficial.

Schwãrmer • Fanático. Palavra que faz lembrar o enxamear incontrolável das abelhas ao redor de uma colmeia. Usado de certa forma indiscriminadamente por Lutero para descrever aqueles reformadores, dentre os quais Zuínglio e os anabatistas, que espiritualizavam o evangelho ou que contavam muito com a experiência pessoal, à custa da Palavra e dos sacramentos objetivamente dados.

Seelenabgrund • Território da alma. Também chamado de *scintilla animae,* "o brilho da alma", e de *synteresis,* "a consciência". Conceito da teologia mística que se refere ao brilho inato do divino dentro de cada indivíduo, o ponto de contato da união com Deus. *sola fide* • Pela fé somente. Baseado na seguinte tradução feita por Lutero, em 1521, de Romanos 3.28: "... o homem é justificado [...] pela fé *somente".* Lutero usou essa expressão para indicar que a justificação do pecador é obra de Deus, pelo que a "justiça alheia" de Cristo é imputada ao crente e recebida somente pela fé, à parte da realização de boas obras.

sola gratia • Pela graça somente. Lema da soteriologia protestante que recorda a ênfase agostiniana radical na iniciativa divina da eleição e da justificação. *sola scriptura* • Pelas Escrituras somente. O chamado princípio formal da Reforma. Os reformadores recorreram à autoridade única das Escrituras Sagradas, como a Palavra infalível de Deus, em oposição à opinião humana e a tradição eclesiástica. *solo Christo* • Por Cristo somente. Expressão usada pelos reformadores para mostrar que a salvação era realizada por Deus unicamente, pela mediação de seu Filho, **transubstanciação** • A doutrina segundo a qual, pela consagração do pão e do vinho na eucaristia, a substância dos elementos é convertida na substância do corpo e do sangue de Cristo. A crença na substanciação foi

definida como *de fide,* no IV Concilio Laterano, em 1215. Foi reafirmada como o ensino oficial da Igreja Católica no Concilio de Trento e contraposta por todos os reformadores protestantes e radicais. *via antiqua, via moderna* • O caminho antigo, o caminho moderno. Termos usados para designar as escolas de pensamento rivais na teologia escolástica da baixa Idade Média. Os defensores do caminho antigo eram leais aos antigos doutores da alta Idade Média, tais como Tomás de Aquino e Duns Scotus, enquanto os "modernistas" seguiam Guilherme de Occam e seus discípulos, como Gabriel Biel. Lutero foi educado na *via moderna,* enquanto Zuínglio ressoava mais a *via antiqua. viator* • Caminhante, peregrino, alguém que está "a caminho" *(in via).* Pessoa que ainda não completou a jornada para a Nova Jerusalém nem para a maldição eterna e que, conseqüentemente, vive em suspensão entre o julgamento de Deus e sua misericórdia.

índice de Assuntos

A

abusos eclesiásticos, 33, 38-41, 99, 169, 218, 323 acomodação: Calvino, 191-195, 202, 216, 229, 313314, 321 *ad fontes,* 48, 112, 321 adocianismo, 216

aflições, *veja* perseguição, sofrimento agostinianos, 50, 56-57, 65, 70, 169 alma: teoria traducianista, 205-206, 214. *Veja também.*

imortalidade, *Seelenabgrund* amor: 224, 265, 283, 285, 290-291, 292, 300-301, 302, 318; e fé, 72, 73 *anúsh,* 275, 297

anabatistas: 12, 21, 34n25, 48, 82, 90, 95, 98-100, 103, 118-121, 137-138, 140-143, 158-160, 166, 225, 242, 251-304, 307-308, 314, 319, 322; começo em Zurique, 118,137-138,254-255,258, 295-296; nos Países Baixos, 255-256, 298-299; em Münster, 255-256, 262-265, 272, 275-276, 283-284, 296;

cristologia, 279-282; conversão experimental, 264-265; eclesiologia, 34n25, 4142, 283-295, 323; disciplina, 292-295;

escatologia, 255,276-277,290; duplicidade, 277s; violência, 255-256,258-260, 274,276,296; não-violência, 255,260-261,274,276,292-293,296297, 301-303; visão dos, 300-303. *Veja também amish,* huteritas, morávios, irmãos suíços, valdenses. No índice onomástico, *veja* Beuckels, Blaurock, Franck, Grebel, Hofmann, Hubmaier, Hut, Hutter, Mantz, Marpeck, Mathijs, Müntzer, Pastor, Phillips, Schiemer, Menno Simons. *Anfechtungen,* 26, 62-63, 66-67, 105, 309, 321 anjos: Calvino, 202, 211, 216, 236 ansiedade: era da, 25-33,45,171-172; tipos de, 26-27, 203-204; Calvino, 28,171-172,203-204; Lutero, 26-27, 57, 66-67, 203-204; e eleição, 79; moderna, 306. *Veja também Anfechtungen* anticristos, 40, 87, 88-89, 118, 136 antinomismo, 74, 268 anti-sacerdotalismo, 41, 42 antitrinitários, 199-200, 295 Apocalipse, livro do, 85, 114nl6, 271n48, 319 apócrifos, 275

apostasia, pecado da: Calvino, 226; Menno, 267-268,

293-294

arianismo, 198, 200, 283, 305-306 aristotelianismo, 44, 146. No índice onomástico, *veja* Aristóteles arminianos, 233, 269-270

arrependimento: 49-50; Calvino, 224-225, 228-229; Menno, 265; ebatismo: Lutero, 95; Zuínglio, 140

Artigos de Smalcald, os, 64

Avinhão, 35, 321-322

B

batismo: 314-315; Agostinho, 66; Calvino, 200, 246248, 240-241; Cipriano, 273; Lutero, 93-96; Menno e os anabatistas, 137-138m 258-259, 261262, 264-265, 285-288, 302, 315; espiritualistas, 277, 286; Zuínglio, 118-119, 137-144; infantil, 274, 288n91, 315; e a ordem social, 143-144, 288n91, 319; anabatistas, 137, 140nl02, 254, 258-259; Bullinger, 141; Calvino, 141, 314; Cipriano, 258-259; Lutero, 94-96,142,286,314; Menno, 258-259, 266-267, 270, 273, 286-287, 292, 314-315; Zuínglio, 138-144, 279, 286-287, 314. *Veja também* circuncisão, fé dos bebês, limbo; como evento eclesiástico, 141-143; como rito de iniciação: Erasmo, 140n 100; Menno, 289290, 292; Zuínglio, 139-140; pena para o rebatismo: 138, 259, 285-286, 295-296

batistas, 231, 270

Bíblia: definição: Calvino, 194; estudo da: 50; Calvino, 177, 182, 185-187, 273; Erasmo, 18, 50, 113, 127, 176,312; Hus, 39; Lutero, 57-59, 62,80-81,86,92-93,273,311-312; Menno, 253254, 257, 258-259, 270-271,273-274; Zuínglio, 112-114, 115, 117, 126-127, 129, 273;

canonicidade: Erasmo, 85; Lutero, 82, 84-86; Menno, 275; Zuínglio, 114n 16; relação dos Testamentos: Menno, 274; Zuínglio, 141-142; ênfase no Antigo ou no Novo Testamento: Menno, 274; Zuínglio, 135,141-142; imagensda: Calvino, 192-193; importância da: 166, 311-312; Menno, 253-254, 270-271 relação com a ciência: Calvino, 197-198. *Veja também* profecia, Escrituras, *solascriptura,* livro lexical de orações, 33, 43, 57. No índice onomástico, *veja* Pedro Lombardo

C

Calvino: vida de: 165-185; morte, 245-247; influência, 163, 168, 241; obras, 171s, 177, 182, 185-188; como pastor, 180-181, 188, 210-212, 230-232; comoprofessor, 181-182; como teólogo, 185-188; sua grande realização, 166; avaliação, 167-168. *Veja também* humanismo; teologia de: dentro dos limites da revelação, 194, 197, 199, 218; Deus, 163, 171, 178, 189s, 198-212, 322; Cristo, 192, 212-222, 310; Espírito Santo, 194-198, 222-233; pecado, 212-215; fé, 223 -227; predestinação ,125, 167, 174, 176, 223-224, 230-233, 235-236; eclesiologia, 180-181, 182, 233-244; batismo, 178,200,237-238,240-241,314; ceia do Senhor,

182s, 237-238, 257; ministério, 185, 238-243; Escrituras, 189, 191-198; espiritualidade, 174175, 222-234, 242-243, 314, 317; igreja e sociedade, 134, 342-344, 318 calvinistas, 232-233, 243, 247 camponeses, 31, 58, 135

canto: 114, 229; hinos, 229-232, 291n97, 297, 301, 309; salmos, 181, 188; e oração, 229 catequeses, 29; Calvino, 163, 175, 181, 188; Lutero, *94, 178; Heidelberg,* 311 cativeiro babilônico, 35, 82, 93, 258, 321-322 ceia do Senhor. *Veja* eucaristia *Christus pro me,* 61-62, 322 *Christus victor,* 221. *Veja também* Cristo, vitória de circuncelíões, 283

circuncisão e batismo, 95, 141-142, 274, 287 Cisma, Grande Ocidental, 36-37, 322 Código de Justiniano, 295

Colóquio de Marburgo, 123, 150-152, 154, 166. *Veja também* controvérsia eucarística *communicatio idiomatum,* 153, 322 *communio sanctorum,* 97, 319 conciliarismo, 36-38, 322

Concílios:36,116-117,128-129,245-246; Calcedônia, 152, 278-279; Constança, 37, 81, 322; Constantinopla, 273; Éfeso, 75; ív Laterano, 146, 325; Nicéia, 273, 305; n de Orange, 75; Trento, 34, 42, 82, 93nl46, 182, 275, 325; Vaticano li, 317

confissão. *Veja* sistema penitencial Confissões: de Augsburgo, 21, 58, 84, 147, 316; Belga, 312; Calvino, 181, 188; luterana, 235; reformada, 234-235; Schleitheim, 292, 316; n de Londres, 316; *Sessenta e Sete Artigos,* 118 *Confissões de Santo Agostinho,* 50, 263 conhecimento duplo de Deus *{duplex cognitio Dei),* 189-190, 322 conhecimento prévio, 75, 205, 232 Contra-Reforma, 120, 149-150 controvérsia da indulgência, 59, 65 controvérsia da investidura, 35 conversão. *Veja também* salvação; como renascimento ou novo nascimento: Lutero, 308; Menno, 236, 264, 267, 282, 286; experimental: Menno, 264 *coram Deo*, 61, 63, 69, 322 *coram hominibus,* 322 *corpus christianum,* 242, 251, 283 *corpus permixtum,* 90, 143, 236 *creatio continuata,* 205. *Veja também* Deus, providência de *creatio ex nihilo:* 44, 308; Calvino, 200-20, 205-206;

Zuínglio, 121, 201-202 *credere est edere,* 152

Credos: 129; dos Apóstolos, 83, 88, 178, 186; de Calcedônia, 83, 218; de Nicéia, 83, 157 criação, hino à, 202-203

Cristo: centralídade de: 11, 309, 311; Lutero, 84; Menno, 212; duas naturezas de: 305-306; Calcedônia, 278-279; Calvino, 213, 215-218; Eckhart, 47-48; Hofmann, 279; Lutero, 152,309-

310, 322; Menno, 279-282, 292-293, 310, 322; Zuínglio, 152-153, 155-156, 310; obra de: 308; Calvino, 215-216, 218-222, 224-225;

Melanchthon, 215-216, 308; Menno, 266, 286287; Zuínglio, 125,138; sofrimentos de: Calvino, 210-211, 217, 220; Lutero, 65, 66-67, 80, 84, 105; Menno, 296-298, 302, 311; ofício triplo de: 219; vitória de: Calvino, 221; Lutero, 71-72; como mediador: Calvino, 211,215-216,219,221, 320; *Cop,* 275; *Zuínglio, 130; como* imaculado: anabatistas, 279-282, 293, 310-311, 322; como humano verdadeiro: 213 cristologia: 33, 309-312; Calvino, 192, 215-222, 310; racionalistas evangélicos, 254; Lutero, 215, 309310; Menno, 272-275, 278-283; papistas, 218; Zuínglio, 152-155, 215, 310; diferença básica entre Lutero e Zuínglio, 152-153. *Veja também* cristologia da carne celestial, Cristo, *communicatio idiomatum*, *extra Calvinisticum* cristologia da carne celestial, 279, 291, 293, 310, 322 culpa: 26; Calvino, 28,172; Lutero, 203-204; Menno, 266-267

culto: 181, 314-317; e eucaristia, 147; como oração, 229; Bíblia como guia, 272. *Veja também* liturgia, oração, canto curialismo (*curia Romana),* 34-36

D

debate de Leipzig, 56, 81, 114 decretos papais: *Dictatus Papae,* 35; *Execrabilis,* 37, 322; *Exiit qui seminal,* 40; *Exsurge Domini,* 76; *Summis desiderantis,* 32; *Unam Saneiam,* 35, 99 deificação (*homo deificatus),* 65s, 69 deísmo, 205

Deus: mudança básica na teologia escolástica: 44-45; Calvino, 198-212; glória de, 163, 172, 178, 190191,201-202,208,223, 229, 232, 245-246, 318; temor de, 245-246; amor a, 209-210; ira de, 220; Zuínglio, 121-126; eo mal, 308-310; Calvino, 207-209; Menno, 270; como criador: Calvino, 200-203; Zuínglio, 121-124, 310; liberdade de, 44-45; ódio de: Lutero, 64, 66-67; conhecimento de: 44-46; Calvino, 163,189-203,322; justiça de: 134; Anselmo, 220; Calvino, 191-192, 209, 232; Lutero, 64, 71, 78; Zuínglio, 134; mistério de: 310-311; Calvino, 199-200, 232, 236-237; Lutero, 78-79, 310; provas da existência: Aquino e Anselmo, 43-45; Calvino, 202; providência de: 310-311; Calvino, 200-201, 203-212, 231, 310; Zuínglio, 123-126; e predestinação, 123; três níveis de, 209-210; soberania de: 45, 307-309, 314; Calvino, 242-243; Lutero (duas mãos de Deus), 100-102,122; Menno, 307; Zuínglio, 122, 159-160; unidade de: 200-201, 208; vontade de: Calvino, 205-206, 209, 232; Lutero, 208. *Veja também coram Deo, creatio ex nihilo,* conhecimento prévio, graça, *poteníia Dei absoluta, potentia Dei ordinata,* Trindade Dez Conclusões de Berna, 131, 313 diabo: anabatistas, 289; Calvino, 206, 211, 215, 221,

227, 244; Lutero, 63 , 70, 77 , 88nl20, 89, 102103, 105, 140, 154, 165, 203-204 diáconos: Calvino, 239. *Veja também* igreja, ministério da

Didaquê, 291

disciplina eclesiástica: anabatistas, 91-92, 292-295, 322; Calvino, 233s, 239, 241,243, 292; Menno, 263

discipulado (.*Nachfolge*), 269,283,287-288,301,316317

disputas: de Heidelberg, 76; Primeirade Zurique, 116118,121, 128, 130; Segundade Zurique, 118,137 doação de Constantino, 41n46, 49 docetismo, 216-217, 218, 281, 310, 322 dogma, 253, 305

dominicanos, 32, 46, 73, 125, 139 donatistas, 41-42, 286, 298 dúvidas, 225-226, 309

E

eclesiologia: 311-314; crise da baixa Idade Média, 3342; Calvino, 233-244, 314; Lutero, 26, 87-98, 145-158; Menno, 258, 260-261, 264, 266-267, 270-273,282-295, 300-303, 314-315; valdenses, 41-42; Wycliffe e Hus, 38-39; Zuínglio, 118-119, 120, 137-143, 144-158, 274, 287, 314. *Veja também* batismo, igreja, disciplina, eucaristia, liturgia, sacramentos, culto eleição (predestinação): 306-308; e eclesiologia, 39; e soberaniadeDeus, 232,307; duplapredestinação, 78, 232-233, 270, 301; conceitos medievais, 75; Aquino, 121, 124, 124n54; Agostinho, 75, 231; Calvino, 165, 174, 178,210,223,226,230-233, 236, 310; Erasmo,323; Lombardo, 124; Lutero, 74-80, 121,231; Menno, 270, 301; Wesley, 230; Wycliffe e Hus, 38-39; Zuínglio, 121, 123-126, 141, 142-143, 231, 310. *Veja também*

conhecimento prévio, reprovação encarnação: 306; Aquino, 43; Anselmo, 219-222; Calvino, 192,216-217,219-222, 310; Ireneu, 66; Lutero, 85, 154; Menno, 278-282, 310-311; reformadores radicais, 279; Zuínglio, 154. *Veja também* Cristo, cristologia escatologia: 319-320; anabatistas, 255-256, *276-277,* 290; Calvino, 221, 223, 245; Lutero, 101-102, 165; franciscanos espirituais (Terceira Era), 40-41 escolasticismo, 42-45, 48-49, 58-60, 83, 121, 123, 146, 170, 224, 232, 325 Escrituras: 166, 311-314; Calvino, 188, 191-199; Lutero, 56-59, 62n27, 80-87, 104; Menno, 256257, 259, 262, 270-278; espiritualistas, 47; Zuínglio, 116-117,126-129,139; autoridade das: 312; Aquino, 43; Lutero, 81-83, 88-90; Menno, 270-271, 275; Zuínglio, 126-127, 128-129; em Genebra, 179; em Zurique, 117, 126-127, 131; imagens das: Calvino, 192-194; inspiração das: 312; Calvino, 193-199; Lutero, 83; Zuínglio, 128; interpretação das: 83, 313; alegoria, 84, 275; anabatistas (literal), 272; Calvino, 196-197; Lutero (gramático-histórica e comparativa), 83,

86-87; Menno, 272-276; Zuínglio, 128; cristocêntrica, 84-86, 272, 274-275; pessoal, Palavra viva: 311-312; Lutero, 61-62, 83, 86-87; pregação a partir das: 90-9, 112-114, 117, 127; papel fundamental das: 313; Lutero, 80-81; Menno, 270, 272; Zuínglio, 117, 127;

autolegitimadoras: 128, 194, 312. *Veja também* Bíblia, Espírito Santo, pregação, *sola scriptura*, Palavra de Deus esperança, 105, 226-227, 238 Espírito Santo: e Escrituras, 312-313; Calvino, 193197; Lutero, 83-84; Zuínglio, 128-129; e a vida cristã: Calvino, 195-196, 200-201,222-229,231, 233,240-241; Lutero, 72; Menno, 265,273-274; espiritualistas, 254, 277; Zuínglio, 128-129, 139140, 142, 151, 159 espiritualidade: formas medievais de, 25, 33, 42, 4648, 131-132, 147, 154; temas, 316-317;

anabatistas, 225, 295-300; Calvino, 222-230; Menno, 264-270, 274; reformadores radicais, 254. *Veja também* oração, culto espiritualistas, 47, 93, 166, 253-254, 272, 275-279, 287, 312-313. *Veja também* reforma radical Estado. *Veja* igreja e Estado estóicos, 205, 210, 308

ética, 317-320. *Veja também* igreja e Estado, obras eucaristia: 315-317; e fé, 155-156; e lava-pés, 292, 301; e júbilo, 290-291; e culto, 147; freqüência da, 316-317; controvérsia, 109, 144-157, 166, 257-258, 310; celebração medieval, 145-147; Calvino, 48, 182s, 236-238, 257; Inácio, 66; Lutero, 92-94, 145-14; Menno, 257-259, 283, 289-292; Zuínglio, 144-157; conceitos da: com extensão da encarnação, 154; presença corporal, 150-153, 237, 258, 290, 316; como banquete matrimonial, 290-292,293; como memorial, 147, 156-157,290; como compromisso, 156-157,237, 290; como sacrifício, 147,220; como sinal, 153, 154, 157, 316; como testamento, 147; como ação de graças, 155. *Veja também credere est edere, hoc est corpus meum*, missa, sacramentados, transubstanciação evangelho: Lutero, 133; Zuínglio, 128, 133 exclusão, 92, 292-295 , 321. *Veja* Disciplina excomunhão. *Veja* exclusão, disciplina *ex opere operado,* 93

expiação: 310; teorias da: Anselmo e Calvino, 219222; Lutero, 61-62; Zuínglio, 154; apenas para os eleitos: Calvino, 232; Lutero, 78 *extra Calvinisticum,* 217-218, 249, 322

F

facere quod in se est, 67, 322 fatalismo, 30, 205, 269-270, 308 fé: e oração, 228-229, 314; e a Eucaristia, 155-156; e a Palavra, 56; como *fiducia,* 61, 72, 322-323; como dom, 72, 89-90, 142, 224-225, 308; como conhecimento, 224-225; formada e informe, 224; implícita, 223-224; de bebês, 95, 142-143, 286287, 314; Calvino, 223-227; Lutero, 56, 61, 64-

74, 89-90, 95-96, 141-142, 308, 318; Menno (e fruto), 264s, 268,300-301; católica romana, 223224; Zuínglio, 142-143, 159-160. *Veja também* justificação, *sola fide* Federação Suíça, 111, 119, 136, 158 feitiçaria, 32, 32n22, 271n48 *fides ex auditu,* 56, 322 *fides quaerens intellectum*, 43 *fiducia,* 72

filosofia, 65, 146, 201, 213 flagelantes, 28

Fórmula da Concórdia, 22nl9

franciscanos, 40, 44

franciscanos espirituais, 25, 40-41, 135

G

Gelassenheit, 47, 68, 79, 323 *Gemeine:* 88, 96, 323; também, *Gemeente,* 285 gentio, piedoso: Zuínglio, 124-125, 310 gnosticismo, 282, 290, 310 governo civil. *Veja* igreja e Estado, magistrados graça:

Aquino, 43; Agostinho, 74-75; Calvino, 209, 212, 226, 232, 240; Lutero, 68, 71,78,105-106; Menno, 269-271 ;Pelágio, 75; Zuínglio, 130,139; humanistas, 51; místicos, 47-48; nominalistas, 68, 322; escolásticos, 66; graça comum: 209, 212213; meios externos de: Calvino, 234-244; Zuínglio, 159; sacramental: Agostinho, 66; Biel, 68; Eckhard, 47 Grande Catedral de Zurique, 113,127,129,131, 157, 160, 254

gratidão: Calvino, 198, 203, 214-215, 233, 314 H

heresia e hereges: 32, 259, 199; Calvino, 167, 217, 243; Eckhart, 47; Lutero, 81, 89; Menno, 260261, 278, 287-288 *hoc est corpus meum,* 146, 150-152, 153, 315 *homo religiosus,* 224 huguenotes, 244

humanidade: principal fim da: Calvino, 163,198,202; condição da: 51, 68,307-308; Calvino, 189-193, 201,204,212-213,223; Lutero, 76-77,104-105. *Veja também* livre-arbítrio, liberdade, *Seelenabgrund,* pecado humanismo: 18, 48-50, 273, 323; e Calvino, 18,170172, 177, 186-187, 191-192, 194; e Lutero, 18, 50, 166; e Zuínglio, 18, 111, 112-113, 119-120, 125, 150, 159-160; definição moderna, 307-318 humanistas. No índice onomástico, *veja* Mathurin Cordier, Desidério Éramos, Cornéiio Hoen, Jacques Lefèvre d’Etaples, Petrarca, Lorenzo Valla, Melquior Wolmar humildade, 58nl2, 105, 228-229, 292 hussitas, 25, 41,145. No índice onomástico, *veja* João Hus

huteritas, 282, 303

I

idolatria: 122; Calvino, 191, 223; Menno, 260;

Zuínglio, 122, 152, 155; hoje, 307 igreja: modelos da baixa Idade Média para a, 33-42; universal, 13, 36-39; definições da: necessidade da, 33; Calvino, 236-239,247; Lutero, 88-89,9698, 147-148; Menno, 282-283, 300-301;

valdenses, 39; Wycliffe, 39; Zuínglio, 120, 140143; marcas da: 292, 316-317, 323; anabatistas, 292; Bucer, 233-234; Calvino, 233-235,236-237; Lutero, 90-92, 233; Menno, 284-285, 302; católica romana, 237; Zuínglio, 143, 282; visível e invisível: Agostinho, 89; Calvino, 233-239,242243; Lutero, 89-91, 133; Wycliffe e Hus, 38-41, 89; Zuínglio, 139,141,143; local de santificação, 234; ministério da: Bucer, 238; Calvino, 184-185, 238-242; Lutero, 91s, 95-98; quaeres, 95; Zuínglio, 118-119,135 ;o Novo Testamento como base da: 313; Lutero, 88-91; Menno, 276; restituição *vs.* reforma, 254-255, 276, 284-285, 292, 302-303; sete posses da: Lutero 90-91, 96; unidade da: 34,42, 313, 315; Calvino, 182,

200; Hus, 38; Menno, 291; Zuínglio, 143. *Veja também* exclusão, *communio sanctorum,* conciliarismo, *corpus christianum, corpus permixtum,* curialismo, disciplina, ordenanças eclesiásticas, eclesiologia, *Gemeine* igreja e relações com o Estado: padrão do Antigo Testamento, 274; anabatistas, 98-100, 284-285, 289, 301-302; Agostinho (duas cidades), 99; Calvino, 179, 242-244, 247, 318; Lutero (dois reinos), 97-102, 133; Menno, 98, 260-261, 274, 276, 283-284,289, 292-293, 300, 302-303, 319; católica romana (duas espadas), 34-36, 99; Zuínglio, 112-113, 132-136, 143-144, 161, 318319. *Veja também* reforma magisterial, magistrados, reforma radical Iluminismo, 16, 18nl0, 254 imagens: 118, 132, 151, 275; imagens vivas de Deus, 136

imitação de Cristo, 46, 48 imortalidade, 44-45

imputação (de justiça), 71, 72, 94, 323 inferno, 30-31, 79, 197 *incurvatus in se,* 76-77

indulgências: 28, 323; Calvino, 218; Lutero, 49-50, 56, 87, 89, 176; valdenses, 41-42; Zuínglio, 120, 146

Inquisição, 32, 40, 73, 176, 271n48 *Institutas da Religião Cristã,* 119-120, 169, 176-179, 181-182,184,186,198,201,208,212,223,230231, 233-234, 236-237, 262, 322 irmãos suíços, 159, 255n7, 274, 282, 290, 297 *iustitia Dei,* 64, 70

J

jansenianos, 269 jesuítas, 225

julgamento, 28, 31, 66, 72, 102,190, 192, 226, 232233

juramentos, recusa de, 272, 302, 319 justificação (somente pela fé): 301, 308; baseada nos dogmas clássicos, 306; compreensão patrística, 65-66; escolásticos, 66-68; agostiniana (progressiva), 66-67, 70, 75; desenvolvimento de Lutero, 26, 38, 47, 64-75, 76, 86, 94; Menno, 267-271; Zuínglio, 115. *Veja também sola fide*

L

lava-pés, 292 , 302 lecionário, 113, 127

liberdade, humana: e eleição, 307-308; Hegel, 16;

ilusão de, 77 limbo, 95-96, 138

liturgia: 145, 314, 316-317; anabatistas, 290; Calvino, 182, 200; Menno, 272; Zuínglio, 139, 143, 157 livre-arbítrio: Lutero e Erasmo, 77, 323; pelagianos, 75

lollardos, 25

luta armada, 256; Calvino, 178, 182, 243-244; Erasmo, 303; Júlio II, 165; Lutero, 101; Zuínglio, 112, 136, 158s. *Veja também* mercenários, pacifismo; violência Lutero: vida de: 53-63; morte, 53, 102-106; depressões, 26, 57, 67, 105, 204; influência, 5156, 103-106; obras, 81, 92-93, 99nl63; como teólogo, 53-63; como pastor, 58, 79-80, 87, 156; como professor, 58, 64, 70-71, 273; e Hus, 38, 81; misticismo, 47, 68, 104; nominalismo, 59, 67-68, 121, 132; feitiçaria, 32-33. *Veja também* humanismo; teologia de: Deus, 60-61,64,67,69, 78-79,208; cristologia, 60-61,85, 152-155, 309310; condição humana, 62-63; justificação, 38, 64-74; predestinação, 39,74-80; eclesiologia, 26, 38,87-98, 233; batismo, 92-96,142, 314; ceia do Senhor, 92-94, 145-157; pregação, 91-93; sacerdócio dos crentes, 88, 96-98; igreja e estado, 97-102, 133, 318; Escrituras, 55-58, 80-87, 89, 104; espiritualidade, 317; escatologia, 71-72,79, 101-102, 105, 165 luteranos, 21,55, 73-74, 79, 101, 114,166, 217, 268, 283

magistrados: 102,134-136; anabatistas, 292; Calvino, 243s, 318; Menno, 262, 284; Zuínglio, 134-135, 136

mal, problema do: 309; Calvino, 206-209; Menno, 269-270 maniqueus, 77, 201-202 manuais confessionais, 29-30 marcionitas, 281

Maria, virgem, 128, 130-131, 279-281, 310, 322 martírio: 21, 169, 211-212, 288-289; franciscanos espirituais, 40; anabatistas, 137-138, 258-259,

287-288; literatura anabatista, 295-300, 302 Menno. *Veja* Simons, Menno menonitas(menistas), 21,261,273,275,282,291n97, 298

mercenários: 111-112, 135; de Cristo, 111, 159. *Veja também* luta armada méritos, 30, 45, 67, 73, 104. *Veja também* sistema penitencial *meritum de condigno,* 67, 323 *meritum de congruo,* 67, 323 milênio, 41, 99 *militia Christi,* 140 ministério. *Veja* igreja

missa, 29, 91-92, 118, 132, 136-137, 145-147, 176, 218, 220, 258, 289 misticismo, 46-48, 68, 79, 279, 308, 323 monasticismo: 42,127; eos sacramentos: Menno, 287, 292; Zuínglio, 139 monofisitas, 152, 278-279 Monumento à Reforma (Genebra), 167, 246 morávios, 295-296

morte, 26-28; ansiedade pela, 26; como julgamento, 28 Münster, 166, 255-256, 29, 272, 275, 277, 283, 293

N

negotium cumDeo, 60, 189-190, 322 nestorianos, 152, 217-218, 279 nominalistas, 31nl9,45,59,67-68,132,170,322. No índice onomástico, *veja* Gabriel Biel, Thomas Bradwardine, Gregório de Rimini, Guilherme de Occam, Trutfetter *norma normans,* 82

notae ecclesia, 292, 323. *Veja também* igreja, marcas da

Notbischof, 98

Noventa e Cinco Teses, 50, 65, 87, 89nl26, 95, 103, 105, 166, 176, 225, 323 novo nascimento. *Veja* conversão *nudi nudum Christum sequentes,* 41

O

obediência: a Deus, 68, 221-222; aos governantes, 244, 262-263, 284 obras: Lutero, 64, 72, 74, 85, 318; Menno, 268-269;

Pelágio, 75 obras catequéticas: 178; Menno, 262-263 oculto. *Veja* feitiçaria *opera Dei,* 192, 323

oração: Calvino, 178, 223, 227-229, 242-243, 314;

quatro regras da, 228-229. *Vejatambémpai-nosso oracula Dei,* 192, 323 ordenação, 97-98, 240-241, 261 ordenanças eclesiásticas, 184, 238, 323-324

P

pacifismo: 112,255; Menno, 260-261,272, 296, 300303, 307, 319 pai-nosso, 157, 178, 222

pais da igreja, 83, 126-128, 196, 213, 256, 259, 279, 298

Palavra de Deus: Calvino, 233-234; Menno, 271; Lutero,127-128; e o batismo, 142; viva, 86; o agente ativo: Lutero, 55,174; o ouvir da: Lutero, 56-58; feita visível nos sacramentos: 94, 142,

147, 156, 316-317; mais do que as Escrituras: Lutero, 84-86; Zuínglio, 127-128 papado: 253, 259; infalibilidade do, 35, 37, 40; supremacia do, 34-35, 37, 4ln46; Calvino; Hus, 39; Lutero, 55, 57, 87-89, 165; Wycliffe, 38-39 papas. *Veja* no índice onomástico: Bonifácio vm, Gelásio I, Gregorio vn, Inocêncio m, Inocêncio vm, João XXII, Leão xiii, Martinho v, Pio il, Silvestre i

pastores: Calvino, 238-242. *Veja também* igreja, ministério da; pregadores, pregação pecado: definição, 66, 69, 122; de bebês, 214; Calvino, 212-216; Lutero, 69-71; Menno (quatro níveisde), 265-268; original: Agostinho, 213-215; Calvino, 213-214; Lutero, 69-70; Menno, 265266; escolástico, 66; Zuínglio, 138. *Veja também* queda pelagianos, 12, 247

perdão: auxílios para o, 28, 41-42; como absolvição, 30, 41-42; e batismo, 94; e a ceia do Senhor, 151-152. *Veja também* sistema penitencial peregrinos, 30

perfeição: Calvino, 225; Menno, 268 perseguição: 176-178, 181, 211-212, 254-255, 284, 289; anabatistas, 21-22, 261-262, 276, 285-286,

288-289, 295-302, 308, 319; Calvino, 243-244; Lutero, 90; valdenses, 41-42 perseverança: Calvino, 226-227, 324 *philosophia Christi,* 49, 324 piedade: 46; anabatistas, 275, 298; Calvino, 174-175, 190,198,209,223,265; Zuínglio, 131-132,136, 147. *Veja também* espiritualidade poligamia, 257, 263, 272 *potentia Dei absoluta,* 44-45, 47, 67, 324 *potentia Dei ordinata,* 44-45, 47, 67, 324 pragas, 26-27, 105, 114s, 255 predestinação. *Veja* eleição pregação: 275, 316-317; Calvino, 184-185, 187, 230231, 233, 241-242; Hus, 38; Lutero, 91-94; Menno, 258-259, 271, 286; Zuínglio, 112-116, 117-118,127-128; epredestinação, 230-231,233. *Veja também fides ex auditu* pregadores: Lutero, 91-92 prensa tipográfica, 50, 80, 114, 176-177 presbíteros: Calvino. *Veja também* igreja, ministério da profecia (em Zurique), 129, 135, 324 professores, 238, 240-241. *Veja também* igreja, ministério da

protestante: termo usado pela primeira vez usado, 165 providência. *Veja* Deus, providência de purgatório, 30-31, 39, 89, 136, 138, 275 puritanos, 159, 166, 241, 298

Q

quaeres, 96

queda: Calvino, 190, 201, 213, 216; Lutero, 69-70; Menno, 266; Zuínglio, 122, 138. *Veja também* pecado original

R

racionalistas evangélicos, 22, 253-254, 279. *Veja também* reforma radical razão e revelação: 42-45, 307; Anselmo, 42-43; Aquino, 42; Lutero, 59-60, 77; racionalistas evangélicos, 254 Reforma: princípios formal e material da, 83, 86, 311; historiografia, 16-23, 55, 103s, 305s; fatores econômicos e sociais, 19-20, 27-28, 31-32, 306; fatores políticos, 19,31, 115-116, 149-150, 158159; iniciativa religiosa, 20s; como busca pela igreja verdadeira, 33s; papel das Escrituras, 80-81 reformadores. *Veja* no índice onomástico os precursores: João Hus, Jacques Lefèvre

d'Etaples, Savonarola, Pedro Valdo, João Wycliffe; magisteriais; anglicanos — Thomas Cranmer, Richard Hooker; luteranos — Martinho Lutero, Philip Melanchthon; puritanos — John Bunyan, Thomas Cartwright, William Perkins, John Robinson; reformados — Teodoro Beza, Guy de Brès, Martin Bucer, Heinrich Bullinger, João Calvino, Wolfgang Capito, Guillaume Farel, John Knox, John à Lasco, Martin Micron, Ecolampádio, Pierre Viret, Ulrich Zuínglio; radicais: George Blaurock, Jan Beuckels de Leyden, Sebastian Franck, Gentile, Conrad Grebe!, Gribaldi, Baltasar Hubmaier, Hans Hut, Jakob Hutter, David Joris, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Felix Mantz, Pilgram Marpeck, Jan Mathijs, Thomas Müntzer, Adam Pastor, Dirk Philips, Obbe Philips, Kasper Schwenckfeld, Miguel Serveto, Menno Simons, Fausto Socino; católicos romanos: Pierre Caroli, Johannes Cochlaeus, John Eck, John Fabri, Inácio Loyola, Cardeal Jacopo Sadoleto, Girolamo Seripando reforma magisterial, 21, 98, 117, 269, 324 reforma radical: 21, 40-41, 98, 139, 158-159, 166, 264, 269, 279; definida, 251-254, 324 *reformatio in capite et in membris,* 36 relíquias: 28nl0, 42; anabatistas, 296; Calvino, 172, 218; Zuínglio, 158 Renascença, 18. *Veja* Iluminismo renascido. *Veja* conversão

reprovação, 39s, 79, 124-125, 221nl 12, 230, 232, 269, 324

ressurreição: Lutero, 105; Menno, 263 revolução constantiniana, 34n25 revolução copernicana, 31nl9, 32 Romanos, Epístola aos, 85, 182

S

sabeíianos, 200

sacerdócio dos crentes: Lutero, 88, 96-98, 323; e o ministério, 97 sacramentalistas holandeses, 258 sacramentários, 148-149, 166, 324 sacramentos: 314-317; Calvino, 179, 233-235, 236238, 240; Lutero, 91-96; Menno, 258-259, 285292; espiritualistas, 93-94, 254; Zuínglio, 139140,142,156-157,292; eficáciados: 45; Aquino,

43; Agostinho, 66; Biel, 68; Hus, 39; Inácio, 66; Ireneu, 66; Lutero, 93; Scotus, 45; valdenses, 4142; Wycliffe, 39; como compromisso: Menno, 287-288, 292; Zuínglio, 139-140, 158; como sinais: Lutero,

93-94; Zuínglio, 143, 150-151, 154-157, 237, 240, 287; como a Palavra visível: Lutero, 93, 147-148; Zuínglio, 147-148. *Veja também* batismo, igreja, eucaristia, ordenação, transubstanciação Sacro Império Romano, 111, 115, 180 salvação: eTrindade, 200; comodeificação, 65-66,69; como dom, 75; como recompensa (Pelágio), 75; de bebês, 95,139,141,266,286-287; experiência pessoal, 264-271, 313; sacramental, 45, 155; por méritos, 43, 75. *Veja também* Cristo, obra de; conversão; fé; livre-arbítrio; humanidade, condição da; justificação; *sola Jide* santificação: Calvino, 225, 235; Menno, 267 santos: definição (Lutero), 96-97; intercessãodos, 112, 117, 122, 130, 152, 172; veneração dos, 28 *Schwármeráos,* 82, 106, 166, 251, 253, 324 *Seelenabgrund (synteresis),* 46-47, 68-69, 324 “semente da religião”, 190, 201, 223 Sermão da Montanha, 134

Sessenta e Sete Artigos, 116, 118, 120n40, 121, 125, 310

significado, perda de (ansiedade), 26, 31, 203-204 Simons, Menno: vida de: 256-263; influência, 254, 260-261; obras, 261-263; como pregador, 258261; como teólogo, 265-266; teologia de: Deus, 273, 278, 307; cristologia, 272-275, 278-283, 292,310-311; Espírito Santo, 258; salvação, 264270; pecado, 265-268; novo nascimento, 237, 264-265, 266-268, 282, 286; discipulado, 269, 287-288, 300-302; fé e fruto, 264-265, 267-268, 300-302; igreja, 258-259,276,282-295,300-303; disciplina, 292-295; sacramentos, 258-259; batismo, 259, 260, 264-265, 266,270, 273,285288,292,302,314-315; ceiado Senhor, 258-259,

289-292; pregação, 260, 271; Escrituras, 260, 270-278; espiritualidade, 295-300, 316;

escatologia, 290; igreja e estado, 274, 284, 289, 319; não-resistência, 258-260,274,276,292-293, 300, 302-303 *simul iustus et peccator,* 72-73 Sínodo de Dort, 247, 324

sistema penitencial: 49-50; Agostinho, 66; Lutero, 6667, 72, 93; Menno, 265-266; católico romano, 28-30, 66, 73, 176, 265; valdenses, 41-42. *Veja também* manuais confessionais, perdão, culpa, arrependimento sofrimento: anabatistas, 295-300, 301-302, 310; Calvino, 208-209, 210-211, 217, 219, 225; Lutero, 105-106; Menno, 261-262,287-288,291. *Veja também* aflições, martírio, perseguição *sola jide,* 38, 45, 63, 71s, 79, 83, 120, 133, 166,301, 325

sola gratia, 76, 96, 120, 166, 325 *sota scriptura*: 59, 80-87, 117, 120, 127, 144, 159160, 166, 272, 275, 311-312, 325; não *nuda*

scriptura, 82, 312 *soli Deo gloria,* 223 *solo Christo,* 120, 126, 325 Spira, Dieta de, 165, 295 *successio fidelium,* 91 *Summa Theologica,* 33, 43-44, 124n54

T

teologia: correntes da baixa Idade Média, 42-50; dogmática, 46; mística, 46-48; natural, 43,45-46, 190, 193, 201-203, 213; mudanças de métodos, 44-45; tarefas da, 215; dentro dos limites da revelação apenas, 189, 194,197, 199, 218, 233. *Veja também* humanismo, misticismo, teologia da reforma, escolasticismo teologia da Reforma: baseada em Cristo, 311; relevância contemporânea da, 22-23, 306-320; extensão dos dogmas clássicos, 33-34, 305-306; reação à ansiedade, 26, 33. *Veja também* teologia teologia histórica, 21-22

teólogos: Calvino como, 185-198,199, 201,215,218; Lutero como, 53-63; Menno, 265-266; Zuínglio, 119-136, 159 teoria traducianista. *Veja* alma Terceira Era. *Veja* escatologia *Theologia Germanica,* 46-47, 68 Tiago, Epístola de: Lutero, 84-85; Menno, 268, 275 tolerância: defesa da, 21, 262, 302; intolerância dos reformadores, 11-12, 248 tradição: eEscrituras, 82-83, 131, 196-197, 312-313 ; teoria das duas fontes, 82; Aquino, 43; Lutero, 82-83; Menno, 270-271,272-273; Zuínglio, 128129,130-132. *Veja também* Escrituras, autoridade das

tradição reformada, 21-22, 112-113, 280 tradições: agostiniana, 231; luterana, 131; reformada, 113, 131, 217, 234 transubstanciação, 146-147, 154, 258, 270, 325. *Veja também* eucaristia Trindade: 33, 45; Aquino, 43; Bucer, 83; Calvino, 198-201, 218; racionalistas evangélicos, 254; Lutero, 83, 94, 198; Menno, 264, 273, 278; Zuínglio, 198

V

valdenses, 25, 41-43 *velle deum esse deum,* 62n26 *Versammlung,* 88

via antiqua, 45, 121, 121n42, 132, *325*

via moderna, 45, 59, 121, 132, 325

viator, 66, 69, 70, 325

vida contemplativa, dos monges, 42

violência, 255-256, 259, 274,276, 283-284,294-295.

Veja também luta armada vontade, humana: e a vontade de Deus, 46, 209; caída e escravizada (Lutero), 76-78. *Veja também* livre-arbítrio, liberdade

W

Worms, Dieta de, 56, 81, 149, 165

Z

Zuínglío: vida de; 109-119; morte, 136, 158-160,175; obras, 116-117, 121, 123-124; como teólogo, 119-136, 159; como pastor, 156-157; como pregador, 112-116; como capelão, Ills, 140, 157; emisticismo, 47; eescolasticismo, 121, 123, 131. *Vejatambém* humanismo, teologia de: Deus, 121-126; cristologia, 125, 152-155, 215, 310;

Espírito Santo, 128-129; pecado, 122, 138;

justificação, 115; fé, 142-143; eleição, 123-126; igreja, 120.140-144, 292; sacramentos, 139-140; batismo, 137-144, 274, 287, 314; ceia do Senhor, 144-158; ministério, 118, 127, 135; Escrituras, 126-129; culto, 130-132; igrejaeEstado, 112-113, 133-136, 143,318; espiritualidade, 129-132, 136, 317

índice Onomástico

A

Abelardo, Pedro, 43, 183 Agostinho, o anabatista, 298 Agostinho deHipona, 42, 43-44, 50, 53, 65-66, 70-71, 75, 89, 99, 103, 122, 127, 188, 191, 200, 213, 220, 231, 262, 270, 308 Ailly, Pierre d\ 37, 322 Aertez de Man, Cornelius, 298 Alberto Magno, 43 Alexandre de Hales, 43, 75 Anastácio, Imperador, 34, 99 Anselmo da Cantuária, 42-43, 219-221 Aquino, Tomás de, 16, 33, 42-47, 53, 72n61, 121, 124, 128, 202, 231, 325

Ário, 199

Aristóteles, 43, 59, 70, 201, 281 Arminius, Jacobus, 186 Atanásio, 63 , 200 Augusto, Sigismundo, 188

B

Bernardo de Claraval, 34n25, 46, 72n61 Beuckel, Jan. *Veja* Jan de Leyden Beza, Teodoro, 22, 27, 170, 172, 184n42, 231, 246 Blaurer, Ambrósio, 133, 144 Boaventura, 46, 323 Bolsec, Jerônimo, 167 Bonifácio vm, Papa, 35, 40, 99 Bouwen, Leonard, 302 Bradwardine, Thomas, 231 Brès, Guy de, 272 Bruggbach, Hans, 265 Brugge, Johann van. *Veja* David Joris Bucer, Martin, 22, 83, 134, 149, 178, 183, 184, 219nl08, 231, 233, 238, 259, 270, 323 Budé, Madame de, 210

Bullinger, Heinrich, 22, 11 ln7, 113, 127, 141, 158159, 188, 251, 259 Bunyan, John, 213 Bure, Idelette de, 183

C

Calvino, família de, 183-184 Calvino, João, 16-18, 22, 27-28, 34, 42, 47-48, 50, 57, 60, 76, 98, 119, 125, 128, 134, 141, 159, 163-249, 251,256-257, 262,264,268, 270,273, 281,284, 290, 292, 301,308-310, 313-320, 321325

Capito, Wolfgang, 144, 182

Caracciolo, Galaezzo, 21

Carlos V

Carlos VIII

Caroli, Pierre, 198

Cartwright, Thomas, 21

Cauvin, Antoine e Marie, 179, 183-184

Cauvin, Gérard e Jeanne, 168, 171

César, Julio, 165

Cipriano, 87, 256, 258, 273

Cochlaeus, Johannes, 16

Coligny, Almirante de, 188,244

Coiladon, 172

Colombo, 31

Condé, Louis de, 244

Constantino, 34, 41

Cop, Nicholas, 175

Copérnico, 31

Cordier, Mathurin, 169-170 Comélio, Frei, 271 Cranmer, Thomas, 22, 98, 182n35 Crisóstomo, 72n61

D

Dante, 34n25, 35 De La Forge, Etienne, 169 Deschamps, Eustache, 25 Dietrich de Niem, 37 Dirks, Elizabeth, 288-289 Duns, Scotus. *Veja* Scotus.

E

Eck, John, 56, 81, 114, 119, 125, 131 Eckhart, Meister, 46, 323 Ecolampádio, 134, 140, 149, 154, 233 Eduardo vi, 235nl26

Elizabete 1, 159

Erasmo, Desidério, 15, 18, 48-50, 73, 77, 85, 89, 111, 112,116, 121, 125-126, 140, 165-166,170, 176-177, 303, 305, 312, 323-324 Eusébío de Cesaréia, 256, 296

F

Faber, Gellins, 263, 273, 285 Fabri, John, 116-117, 119-120, 130 Farei, Guillaume, 140, 172, 178-181, 183-185, 188, 235nl26, 246 Ferdinando, 296

Filipe, Arquiduque da Áustria, 15nl Filipe de Hesse, 149s Foxe, John, 298 Francisco i, 149, 176-179, 262 Francisco de Assis, 40s, 46, 106, 192 Franck, Sebastian, 279 Frederico, o Sábio, 28nl0 Freerks, Sicke, 258

G

Galileu, 31

Gelásio I, Papa, 35, 99 Gentílio, 199

George, Duque da Saxônia, 73 George de Brandenburg, 20 Gerson, Jean, 30, 37, 46, 322 Goldschmidt, Ottilia, 298 Googe, Burnaby, 145 Grebel, Conrad, 137, 254-255, 257 Gregório vii, Papa, 35, 99 Gregorio de Rimini, 231 Grey, Lady Jane, 188 Gribaldi, 199 Gwalter, Rudolph, 159

H

Haetzer, Ludwig, 301 Heloise, 183-184 Henrique vii, 165 Henrique vm, 28, 98, 117, 165 Hilário, 72n61 Hobbes, Thomas, 81 Hochstraten, Jacob, 73 Hoen, Cornélio, 150, 258

Hofmann, Melquior, 255-256,259,268,276,279-281, 287

Hooker, Richard, 22

Hubmaier, Baltasar, 22, 141, 253, 270, 297, 301 Hus, João, 38, 39, 81, 89, 159 Hut, Hans, 255, 296 Hutter, Jakob, 295

I

Inácio, 66 Ireneu, 65

Inocêncio in, Papa, 35, 99 Inocêncio viii, Papa, 32

J

Jan de Leyden, 256, 260, 261, 274- 277

Jans, Anneken, 277

Jeronimo, 11, 50, 127

Joana d'Arc, 158

João xxii, Papa, 40, 44, 47

João da Saxônia, 149

João de Batenburg, 276

João de Capistrano, 27

Joaquim de Fiore, 40

Jonas, Justus, 93, 102-103

Joris, David, 263, 277-278, 287, 313

Jud, Leão, 118, 139

Júlio li, 165

K

Kalstadt, Andreas Bodenstein von, 58nl2, 148-149 Kempis, Thomas de, 46, 47 Kepler, 31

Knox, John, 167-168 L

Lambert, Franz, 141nl03

Lang, Johannes, 70

Lasco, John à, 263 , 279

Leão x, Papa, 76

Leão xiii, Papa, 44

Le Fèrre d’Etaples, Jacques, 172

Lênin, 56

Lisskirchen, Barbara, 79 Loiola, Inácio, 22

Lombardo, Pedro, 33s, 43, 57, 124 Luis de Paramo, 32n21 Lutero, família de, 92, 102, 105, 183-184 Lutero, Martinho, 15,16,16-18, 20-22,26,28,32-34, 37, 42, 44, 47, 50, 53-107, 109, 111, 114-115, 119-120,123,124-125,130,132-133, 135,141, 144-149, 150-157, 159-160, 165-166, 172, 174176,178,182-184,196, 198, 203,206, 208, 215, 223-225,231,234,236,237,246,251,253,256258, 259, 264-265, 267-269, 272-273, 275, 284, 287,292,300-301,305,308s, 311,315-319,321325

M

Magellan, 31

Mantz, Felix, 137-138, 254, 257, 263, 298 Maquiavel, 136

Maria, Regente dos Países Baixos, 261 Marpeck, Pilgram, 22, 301 Martinho v, Papa, 37 Mather, Cotton, 13 Mathijs, Jan, 256, 276

Melanchthon, Philip, 18, 22, 93, 103, 149, 178, 182, 188, 215-216, 272-273, 306 Menno Simons. *Veja* Simons Meyer, Gerold, 134 Micônio, 109, 158 Micron, Martin, 263, 281 Montaigne, 18, 21

Seripando, Girolamo, 22

Montmor, família, 168 Moore, Sir Thomas, 30 Mundstdorp, Janneken, 299 Miintzer, Thomas, 155, 166, 255

N

Nelli, Pietro, 231 O

Occam, Guilherme de, 36, 44-45, 67, 84 Olivétan, Robert, 172 OIíví, Peter John,40 Orígenes, 72n61, 270 Overdan, Hans van, 284

P

Panormitano, 36n30 Pastor, Adam, 263, 273 Paulo ui, Papa, 89 Pedro de Blois, 23 Pelágio, 75, 213 Perkins, William, 21, 33, 231 Petrarca, 50, 321

Phillips, Dirk, 261, 276, 282, 292, 301

Phillips, Obbe, 261, 276-277

Pio II, Papa, 322

Platão, 201

Platter, Thomas, 177

Poullain, VaIérand,24I

R

Rauscher, Jeronimo, 16 Renée, Duquesa (de Ferrara), 188 Ricardo de Paris, 27 Robespierre, 56 Robinson, John, 247, 319 Roure, Jacob de, 271n48 Rousseau, 16 Rutgers, Swaen, 294

S

Sadoleto, Cardeal Jacopo, 279, 182 Savonarola, 298 Schiemer, Leonhard, 295 Schwenckfeld, Kasper, 139, 166, 254, 279 Scotus, Duns, 44, 67, 128, 325 Sêneca, 171

Seninghen, Condessa de, 210

Serveto, Miguel de, 12, 22, 167, 199-200, 247, 294 Shakespeare, 32 Sigismundo, Imperador, 37 Silvestre I, Papa, 41 Simons, família de Menno, 261-262 Simons, Menno, 22,42,48, 50,98, 251-

304,307-308, 310-311, 313, 317, 318, 322 Simons, Pedro, 259 Socino, Fausto, 22 Sócrates, 125s

Somerset, Duque de, 235nl26 Staupitz, Johann von, 50s, 56-57, 65-67, 80 Sturm, John, 181 Suso, Heinrich, 47

T

Tauler, Johannes, 47, 68 Templer, Stephan,44 Tertuliano, 59, 256 Teseu, 190-191 Trutfetter, 59nl4

V

Valdo, Pedro, 41 Valentino, 279 Valla, Lorenzo, 41, 49 Vallière, Jean, 169 Vespúcio, 31

Viret, Pierre, 183, 188, 235nl26 Virgílio, 104 Voltaire,16, 315

W

Wagner, George, 297 Wesley, John, 230, 233, 318 Weynken, 289 Whitefield, George, 233 Wolmar, Melquior, 171 Wycliffe, João, 38-39, 89 Wyttenbach, Thomas, 121

Z

Zuinglio, Ulrich,16-18, 21-22, 42, 47, 50, 76, 94, 98, 109-161, 165-166, 172, 175, 178,182, 187, 198, 201,203, 214-215, 224,231,233,237, 246, 254, 257, 258-259, 264, 269, 270-271, 273-274, 284, 286, 290, 292, 295, 300, 308, 310, 312, 315-319, 324-325

*

índice de Autores Modernos

A

Acton, Lorde, 17

Althaus, Paul, 53, 85, 96, 98, 106 Altizer, Thomas, J. J., 307 Augsburger, Myron S., 298 Aulén, Gustav, 61 Avis, P. D. L., 234

B

Bainton, Roland H., 21, 57, 106, 251, 277, 305 Baird, Henry, 28 Balke, Willem, 248, 251

Barth, Karl, 20, 106, 156, 163-165, 218, 237, 246, 288, 310, 314 Barth, Peter, 165

Battles, Ford L., 174, 175, 180, 191, 203, 221-222, 229

Beachy, Alvin J., 270

Bebb, Philip N., 20

Bender, Harold S., 257, 301

Bentley, Jerry H., 51

Berkouwer, G. K., 194

Bizer, Ernst, 56, 70

Blakney, Raymond, 47

Blanke, Fritz, 137, 264-265

Bloch, Ernst, 303

Boehmer, Heinrich, 59, 109

Bonnet, Jules, 188

Bornhauser, Christoph, 257

Bornkamm, Heinrich, 94

Bouswsma, William J., 18, 19, 26, 249

Braght, Thieleman J. van, 289, 298, 300, 304

Brandsma, Jan A., 257

Brunner, Emil, 20

Buhler, Peter, 144

C

Cadier, Jean, 182 Cairns, David, 212 Campbell, Alexander, 131 Cargill-Thompson, W. D. J., 51 Cohn, Norman, 28 Constable, Giles, 41 Courvoisier, Jacques, 112, 161, 240 Crahay, Roland, 253 Cranz, Edward, 99 Cunningham, William, 15

D

Daniélou, Jean, 147 Davis, Kenneth R., 264 De Molen, Richard, L., 134 Denifle, Heinrich, 16 Deppermann, Klaus, 256 Dickens, A. G., 30

Dickens, Charles, 165 Doberstein, John, 91 Dolan, John P., 28-30 Dorner, J. A., 83 Douglass, Jane Dempsey, 248 Doumergue, Emile, 168 Dowey, E. A., 189, 191 Dyck, C. J., 304

E

Ebeling, Gerhard, 16, 56, 63, 106 Edwards, Mark U., 106 Elert, Werner, 74, 83, 89, 98 Elton, G. R., 253 Engels, Friedrich, 20 Estep, William R., 304

F

Farner, Oscar, 111, 115, 118, 121, 161 Febvre, Lucien, 33 Ferguson, John, 46

Friedmann, Robert, 270, 301, 302, 304 Furcha, E. J., 121, 144, 161

G

Gábler, Ulrich, 111, 161

Ganoczy, Alexandre, 238, 240

Garside, Charles, 161

Geffken, Johannes, 29, 30, 31

Gelder, H. A. Enno van, 18

George, Timothy, 22, 85, 104, 224, 248, 268, 304

Gerrish, Brian A., 59, 60, 84, 85, 106, 166, 195

Gestrich, Christof, 120

Ginzburg, Carlo, 230

Godfrey, W. Robert, 195

Gobel, Max, 264

Goertz, Hans-Jiirgen, 255

Granfield, Patrick, 36

Grisar, Hartman, 16

Gritsch, Eric W., 104, 106

H

Hàgglund, Bengt, 68, 119

Haile, H. G., 84, 87, 103, 107, 151

Hale, J. R., 27

Hall, Basil, 115

Hall, Charles, A. M., 248

Harnack, Adolph von, 305

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 15-16

Hendrix, Scott, H., 34, 38, 87, 89, 107

Hillerbrand, Hans, J., 17, 300

Holl, Karl, 18, 20, 166, 184

Hopfl, Harro, 236, 239

Horst, Irvin B., 304

Huizinga, Johan, 22, 26, 27, 51

Hunter, A. M., 187, 207, 241 I

Irvine, Alexander, 207 K

Keeney, William E., 267, 281, 304 Kierkegaard, 38 Klassen, Walter, 254 Knowles, David, 42, 45 Koenker, Ernest B., 63 Kohler, Walther, 111, 144 Kolfhaus, Wilhelm, 222 Krahn, Cornelius, 257, 258, 289, 304 Küng, Hans, 65, 72

L

Lawson, John, 65

Leclercq, Jean, 42

Leff, Gordon, 28, 34, 39, 40, 45

Leith, John H., 131, 187, 222, 248, 313, 315, 316

Leonard, E. G., 166-167

Lerner, Robert E., 26, 33

Lienhard, Marc, 99

Locher, Gottfried W., Ill, 113, 120, 121, 124, 129, 136, 144, 157, 159 Lochman, Jan M., 320 Loeschen, John R., 107, 304 Lohse, Bernhard, John, 55 Lortz, Joseph, 20, 27

M

McDonnell, Kilian, 248

McKee, Elsie, A., 248

McKim, Donald K., 28, 83, 195, 248

McNeill, John T., 20, 168, 181, 195, 246, 248

McSorley, Harry, J., 77, 107

Midelfort, H. C. Erik, 32

Moeller, Bernd, 30, 115, 117

Molvar, Amadeo, 41

Monter, William, 179, 246

N

Newton, John, 73, 232 Nietzsche, Friedrich, 18 Norris, Richard, A. Jr., 65 Nuttall, G. F., 20

O

Oakley, Francis, 46, 48, 51 Oberman, Heiko A., 19, 31, 37,42, 47, 51, 59, 67, 68, 104, 118, 242, 321 Oosterbaan, J. A., 254, 270 Oyer, John S., 95

Ozment, Steven E., 19, 29, 30, 45, 48, 51, 73, 115, 134

P

Parker, T. H. L., 177, 181, 184, 249 Partes, Charles, 209

Pastor, Check L., 36

Pauck, Wilhelm, 77, 78, 79, 88

Pelikan, Jaroslav, 11, 22, 50, 83, 95

Petry, Ray C., 51

Pfeilschifter, Frank, 167

Pfister, Rudolf, 125

Pipkin, H. Wayne, 144, 156, 157, 159, 160 Poettcker, Henry, 271, 273 Pollet, J. V. M., 120

Potter, G. R., Ill, 114, 132, 144, 149, 158, 161 Powicke, F. M., 20 Preus, James Samuel, 107

R

Ranke, Leopold van, 16-17 Rauschenbusch, Walter, 318 Reeves, Marjorie, 40 Rich, Arthur, 114 Richard, Lucien J., 222, 249 Rilliet, Jean, 111 Rogers, Jack, 83, 195 Rouse, A. L., 12

Rupp, E. Gordon, 16, 38, 55, 62, 99, 104, 107 Rymer, Thomas, 29

S

Scaliger, Joseph, 186

Schaff, Philip, 22, 32, 113, 115, 311

Schmidt-CIausing, Fritz, 129, 137

Schweizer, Alexander, 231

Schwiebert, E. G., 57, 80, 103

Seeberg, Reinhold, 84

Seidlmeyer, Michael, 27, 29

Selinger, Suzanne, 168, 218, 249

Sessions, Kyle C., 19

Shepherd, Victor A., 249

Shofner, Robert, 77

Siggins, Ian D. K., 32, 61, 107

Spengler, Oswald, 53

Spinka, Matthew, 39

Spitz, Lewis W., 17

Stauffer, Richard, 167, 209

Stayer, James M., 124, 277, 304

Steinmetz, David C., 50, 51, 102, 107, 144

Stephens, W. P., 134, 144, 161

Stephenson, John R., 99, 101, 128, 144, 155

Stickelberger, Emanuel, 176

Swartzentruber, A. Orley, 295

T

Tappert, Theodore G., 80, 88, 96, 101, 145

Taylor, Mark C., 307

Tierney, Brian, 35, 36, 40, 99

Tillich, Paul, 20, 26, 28, 73, 120

Todd, John M., 38

Troeltsch, Ernst, 17-18

U

Urban, Linwood, 77

Whitman, Walt, 104 Wicks, Jared, 107

V

Van Buren, Paul, 249 **W**

Wallace, Ronald S., 222 Walton, Robert C., 134, 161 Watson, Philip S., 62, 66, 83, 107 Wendel, François, 202, 214, 249 Wenger, John C., 284, 289 Whale, J. S., 61 White, Lynn T., 27 Whitehead, Alfred North, 109

Williams, George H., 42, 76, 98, 137, 220, 253, 255, 261, 277, 279, 281, 285, 293, 297, 304, 324 Willis, E. David, 218, 249 Wolkan, Rudolk, 291 Wood, A. Skevington, 83, 91 Woodbridge, John, 195

Z

Zeeden, Ernst Walter, 55 Zschabitz, Gerhard, 20