

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

REFORMA LUTERANA E A MODERNIDADE: A DOCTRINA DA SALVAÇÃO

ANTONIO CARLOS RAMOS

**NATAL/RN
2002 . 1**

ANTONIO CARLOS RAMOS

REFORMA LUTERANA E MODERNIDADE : A DOCTRINA DA SALVAÇÃO

Monografia apresentada à disciplina Pesquisa Histórica II, ministrada pela professora Denise Mattos Monteiro, do Curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação do professor Wicliffe de Andrade Costa.

**NATAL/ RN
2002**

AGRADECIMENTOS

Esse espaço é a prova incontestável de que um trabalho dessa natureza necessita da ajuda e cooperação de várias pessoas para se concretizar. Sendo assim, nada mais justo reconhecer o apoio dado por elas. Agradeço.

A minha esposa Élen e ao meu filho Lucas, que sempre me deram atenção e carinho, ainda quando eu os tenha privado da atenção do pai e do carinho do companheiro, quando da concepção e das dores de parto desta monografia.

Ao professor Wicliffe de Andrade Costa, orientador deste trabalho, que mesmo estando envolvido com uma diversidade de atividades acadêmicas se dispôs gentilmente a orientar-me, o que fez com bastante competência, humildade e dedicação. A esse professor que por meio de atitudes como essa, demonstra seu compromisso com a Universidade pública e com a produção científica, meu apreço, respeito e sinceros agradecimentos.

A professora Aurinete Girão, pela atenção e cuidado com que revisou as normas técnicas, demonstrando, sempre, paciência e uma incansável disposição.

Ao meu irmão em Cristo Jesus, Janildo, pelas orações em meu favor e, sobretudo, pela compreensão que teve para comigo quando do meu distanciamento das nossas reuniões semanais.

A todas essas pessoas, e porventura as que esqueci, meus mais sinceros agradecimentos e apreço.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
1 – A IGREJA CATÓLICA ROMANA NA IDADE MÉDIA	5
1.1 – A realidade eclesiástica.....	5
1.2 – As tentativas de mudança.....	12
1.3 – A contestação: Seitas e heresias.....	17
2 – O DECLÍNIO MEDIEVAL E A EMERGÊNCIA DO MUNDO MODERNO	24
2.1 – O cotidiano religioso.....	24
2.2 – O humanismo cristão.....	32
3 – A REFORMA LUTERANA	37
3.1 – Aspectos gerais.....	37
3.2 – A teologia luterana.....	44
3.3 – A doutrina da salvação.....	51
CONCLUSÃO	58
BIBLIOGRAFIA	60

INTRODUÇÃO

Desde o século XI havia uma unanimidade em meio à cristandade do Ocidente medieval, acerca das mazelas que predominavam na Igreja, a qual, desde os tempos do Evangelho, buscava se reformar. Nessa época as reformas pretendidas não ultrapassaram os limites da esfera administrativa, permaneceram, entretanto, paralisadas quanto aos anseios de renovação espiritual.

Aumentava cada vez mais a preocupação em torno das conseqüências do pecado, das formas de obtenção da salvação pessoal e do modo como a vida cristã deveria ser vivida.

A Igreja secular com a sua estrutura diocesana de arcebispos, bispos e padres, era a instituição por intermédio da qual se manifestava as atividades religiosas tradicionais. O fato de se pertencer à Igreja tornava o cristão pronto para receber a salvação. Logo, havia a intermediação da graça divina por uma instituição, cuja moral encontrava-se abalada e questionada em face dos seus abusos concernentes às indulgências, à simonia e pelo visível despreparo do seu corpo sacerdotal.

Os concílios reformadores proporcionaram à Igreja, até certo ponto, um equilíbrio na área administrativa, por meio dos seus decretos. Criaram, também, uma legislação disciplinar e reformadora. Entretanto, na maioria das vezes, perderam as disputas para a burocracia tradicional da Cúria.

A renúncia ao mundo, seguida pelo isolamento e uma vida de constante oração, deixou de ser o único caminho para a salvação, ainda que no início do século XII, tal renúncia continuasse a ser considerada por toda a cristandade como meritória e importante. Mesmo nessa época, já se dava ênfase à reabilitação pela fé, à importância ao sacerdócio de todos os crentes.

A cristandade ocidental, por sua vez, assistiu ao final do século XII ao surgimento de inúmeras seitas e heresias, as quais tinham por motivação, a busca de uma verdadeira vida cristã, através da qual se pudesse obter a salvação, a exemplo dos Valdenses e Cátaros.

O humanismo trouxe à tona as contradições da sabedoria teológica, ocultada por mais de mil anos de cristandade. Fazendo severas críticas a vida religiosa daquele tempo e tentando corrigir as imperfeições existentes na Igreja. Foi, todavia, um movimento de reação contra o escolasticismo predominante naqueles dias. Desta feita, o humanismo

reduziu a importância da hierarquia eclesiástica e colocou a Bíblia como a verdadeira portadora da Palavra de Deus.

Estavam, assim, no final da Idade Média abertas as portas para uma reforma teológica, “cuja teologia se recusava as especulações áridas,”¹ que levavam mais a um labirinto intelectual do que a uma reforma da Igreja e da sociedade

A doutrina mecânica dos sacramentos, ou seja, a concepção de que os sacramentos, em virtude de sua realização, conferiam graça a todos os que estivessem em estado de pecado mortal, sofreu ataques por parte de Lutero. Para ele a fé, mesmo à parte dos sacramentos, era suficiente para a salvação.

A apreciação sintética da concepção de salvação, proposta pela teologia católica na Idade Média, e a sua diferença em relação à concepção luterana do início do século XVI, cujas diferenças são tantas e complexas, é o nosso objetivo. Utilizaremos, para tanto, as obras de historiadores que tratam, sobretudo, da Reforma protestante, como é caso de Pierre Chaunu, Lucien Febvre, Jean Delumeau e outros.

O período estudado abrange o final do século XI até o início do século XVI. Em fins do século XI surgiram alguns movimentos heréticos, paralelamente a realização dos concílios ecumênicos, os quais até o ano de 1312 foram realizados em um total de sete, sendo quatro deles em Latrão. Já o início do século XVI, caracterizou-se pela gênese das reformas, em particular a luterana, com uma nova fórmula doutrinária, que oferecia ao indivíduo um novo caminho à salvação.

Para o desenvolvimento desse estudo, se fez necessário conhecer os pormenores relativos à Igreja Católica Medieval, a qual fracassou em satisfazer as reais necessidades da cristandade. Mas, que adotou a filosofia de Tomás de Aquino, que ensinava não estar a vontade do homem totalmente corrompida, e que pela fé e o uso dos meios de graça nos sacramentos ministrados pela Igreja, o homem poderia alcançar a salvação.

Ao contrário, Agostinho cria que a vontade do homem estava de tal modo depravada que ele nada poderia fazer por sua salvação. Deus outorgava a graça ao homem para dinamizar sua vontade a fim de que pudesse, pela fé, aceitar a salvação que Cristo lhe oferecia. Para Lutero e muitos dos seus seguidores, essa parecia ser a mais lógica interpretação da fé cristã.

¹ GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*, p. 49.

Tratando-se de monografia elaborada pelos graduandos do curso de História da UFRN, a Idade Média não tem sido privilegiada, havendo portanto, uma notória lacuna com relação aos trabalhos referente a esse período.

Portanto, uma vez reconhecida a inexistência de obras que pudessem oferecer uma abordagem mais específica sobre o tema da salvação, à luz da Idade Média e início da Idade Moderna, buscamos na historiografia geral, que trata sobre a História da Igreja e da Reforma protestante, as idéias essenciais e necessárias à fundamentação do nosso estudo, a respeito do tema.

O presente estudo está dividido em três capítulos. No primeiro enfocamos a realidade da Igreja Católica e a sua tendência à corrupção, as tentativas de mudanças através dos concílios, assim como os grupos heréticos que surgiram no início do século XII, os quais consideravam que o Evangelho “dava ênfase à pobreza e ao testemunho de fé.”² O segundo tenta mostrar o cotidiano religioso da cristandade e as suas formas de ligação com os ritos sagrados e a atuação do humanismo cristão que reduziu a importância da hierarquia eclesiástica. Já no último capítulo tratamos da doutrina luterana e os princípios por ela estabelecidos para a salvação do indivíduo em relação a doutrina católica medieval.

² BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*, p. 31

1 – A IGREJA CATÓLICA ROMANA NA IDADE MÉDIA

1.1 – A realidade eclesiástica

A partir de meados do século XI, uma exigência de aprofundamento surgiu no Ocidente, no domínio religioso. A propósito, isso ocorreu mais cedo na Itália, pela proximidade do mundo bizantino, de onde se irradiavam estímulos espirituais intensos. A partir dos anos 1080, o movimento se estendeu ao Noroeste da Europa, onde produziu os seus mais belos frutos. Esse desejo de viver melhor a fé, que os historiadores constatarem sem, contudo, explicá-lo bem, se traduziu por uma vontade de volta às fontes, o que foi uma das tendências marcantes da vida cultural daqueles tempos.

A Igreja, por sua vez, “não ficou alheia a esse movimento de volta às fontes.”³ Efetivamente, para ela também a perfeição se situava no passado, isto é, na época dos apóstolos e dos mártires. Aos olhos de muitos clérigos, à medida que se afastava dessa época abençoada, o mundo só podia envelhecer e declinar. Foi mérito dos reformadores do século XI acreditar e mostrar pelo exemplo que a Igreja encontraria uma nova juventude, inspirando-se nesse passado que, muitas vezes na sua história, representou o papel de um mito dinâmico e estimulante.

A reforma gregoriana no século XI seria incompreensível, caso estivesse isolada do processo de acumulação. O nepotismo dos grandes, o casamento ou a concubinação dos clérigos, provocaram um desvio dos bens da Igreja, que deixaram de estar à sua disposição. A reforma gregoriana e, nomeadamente, a regra do celibato, que ela fez triunfar, tendeu a evitar a hemorragia. A riqueza das igrejas reconstituiu-se e o processo de acumulação fora retomado.

Os bens e rendimentos da Igreja, acumulados desde o século XII e XIII, foram obtidos num conjunto de transferências, simultaneamente internas e externas. Foram feitas na mesma direção, ou seja, da célula eclesiástica, que se encontrava diretamente ao serviço da comunidade religiosa sociológica, nesse caso, a menor paróquia, para os cumes cada vez mais complexos da organização.

O Papa, no topo do mundo superpovoado, no termo provisório do processo secular, era legislador, justiceiro, doutor, censor supremo. Identificava-se com a Igreja romana, mãe e sombra de todas as igrejas. Além disso, desde os séculos VIII e IX, era também

³ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 71.

príncipe de um Estado territorial, e participou no grande movimento de construção dos Estados territoriais, retirando daí benefícios diretos.

O papa, como vigário de Cristo, se valia dos seus poderes de excomunhão para promover as ambições da família ou consolidar o seu poderio territorial. O conflito entre o Papa e o Imperador levava à deterioração do prestígio de ambos. O declínio do prestígio e o agravamento da desordem foram ainda mais marcante na história de uma instituição, o papado, que, teoricamente, deveria ter sido a própria encarnação do princípio da ordem.

Em meio às queixas e revoltas, os papas continuavam a manter sua soberania absoluta sobre os reis da terra. Por volta de 1324, sob o patrocínio de João XXII, Agostino Trionfo redigiu uma *Summa de potestate ecclesiastica* como resposta aos ataques sofrido pelo papado, feitos por Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockam. O poder do papa, dizia, Agostino, vem de Deus, de quem ele era o vigário na terra, e mesmo em pecado deveria ser obedecido, a sua autoridade só estava abaixo de Deus.

O dote primitivo, fruto da generosidade do fiel fundador, era acrescido pela generosidade da massa de fiéis. Quando aumentou a grande angústia do século XIV, numa sociedade de valores perenes, em que o patrimônio desempenhou um papel proporcionalmente mais importante que numa sociedade em crescimento, aumentaram igualmente os legados. Tudo isto obrigava a Igreja a manter sob um severo controle a redação dos testamentos e a exigir a presença obrigatória dos clérigos. Desde Graciano, ou seja, desde o século XII, a mediação da Igreja afirmou-se.

A Igreja é tesoureira dos defuntos, pode obter o alívio do purgatório como recompensa dos bens que lhe são deixados post mortem. Os fiéis pouco esclarecidos interpretam a operação como uma compra vulgar dos pecados e isso corresponde a assegurar o seu sucesso.⁴

A redução maciça da vida humana, a grande recorrência de uma morte coletiva, um pouco esquecida no século XIII, asseguraram ao século XIV, simultaneamente, o sucesso popular da *via media do purgatório*⁵ e o rápido aumento dos legados. A Igreja, portanto, se beneficiava da inexistência de herdeiros. O somatório de legados e a conservação dos já existentes se designava como o salário dos intercessores.

⁴ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250 – 1550)*: a crise da cristandade, p. 183.

⁵ Trabalho importante sobre “o purgatório” é o de Jacques Le Goff. *O Nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

O dízimo tinha fundamentação escritural e o seu rendimento era enorme. Esse dízimo inseriu a Igreja na economia de troca, no horizonte do mundo superpovoado. A partir, talvez, do início do século IV e até o século XVI, a maior parte das igrejas, na cristandade latina ocidental, se beneficiaram de uma acumulação quase linear de capital pelos bens de mão morta. A parte do produto que nunca se pôde calcular com exatidão e de que dispunham as estruturas sociais clericais aumentou significativamente de uma forma igualmente linear.

Em muitas regiões da cristandade, os fiéis, desejosos de que seus padres levassem uma vida casta, os obrigaram, por vezes, a praticar o celibato, o que garantia a eficácia do ministério sacramental. No século XII, a crítica se deslocou dos costumes para a riqueza e o poder do clero. “Os espíritos mais exigentes se escandalizavam ao ver as abadias e os capítulos catedrais instalados na sociedade feudal e no regime senhorial.”⁶

Tudo isto representava um aviltamento das coisas religiosas, seguido com freqüência de anticlericalismo e profanação. Parecia que as pessoas nunca se cansavam de ouvir ataques aos frades dissolutos e beberrões. A indignação contra os poderes sacramentais e jurisdicionais do clero, exercidos através duma série de tribunais eclesiásticos e de funcionários impopulares.

Dentre tantas acusações que recaíram sobre a Igreja, a mais séria, talvez, foi lançada contra a moralidade do clero. A moral do clero era corrupta, tornou-se uma verdadeira afronta à laicidade. As quatro ordens de frades fundadas no século XIII - franciscanos, dominicanos, carmelitas e agostinianos, todas, exceto a última, havia relaxado escandalosamente em piedade e disciplina. Redimidos da necessidade do trabalho manual por sua fortuna coletiva, milhares de monges e frades “negligenciavam os serviços religiosos, perambulavam fora de seus muros, bebiam nas tabernas e se entregavam às aventuras amorosas.”⁷

A Igreja se esqueceu da prática de vida dos apóstolos, e se deixou levar pelas necessidades e gastos do poder. Os servidores da Igreja eram mundanos, às vezes tão venais quanto os funcionários do governos contemporâneos. A corrupção fazia parte dos costumes do tempo e da natureza do homem, as cortes seculares, por sua vez eram notoriamente vulneráveis à persuasão do dinheiro, e nenhuma eleição papal poderia rivalizar em suborno com a eleição de Carlos V.

⁶ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*, p. 77.

⁷ DURANT, Will. *A Reforma*, p. 17.

Concretamente, esse desejo de reatar com a perfeição da Igreja primitiva se expressou no ideal da *vita apostolica*. A idéia de que a comunidade primitiva de Jerusalém, tal como era apresentada nos Atos dos Apóstolos, constituía um modelo da vida perfeita encontrou eco em todos os ambientes. Sem dúvida, o interesse por esses textos não esperou, o século XI.

O refinamento do espírito religioso, que não deixava de ter relação com os progressos da instrução, “tornou muitos cristãos mais sensíveis às discordâncias que existiam entre o aspecto visível da Igreja e o ideal em que ela deveria se inspirar.”⁸ Essa exigência de conformidade com o modelo evangélico já se manifestara no século XI no campo moral.

A religião medieval condenava o mundo e prestigiava aqueles que o abandonavam pela busca sincera da excelência espiritual. Na Idade Média, um religioso era um membro de uma ordem mística. A religião institucionalizada, a qual recebeu ataques de Lutero, “sofria duma tendência para a corrupção, aceitava as fraquezas humanas com demasiada facilidade e caía no arrogante orgulho hierárquico.”⁹

Mas tinha a sua força especial ao proporcionar uma organização visível, uma capa para cobrir e quadros para apoiar as incertezas do homem, e sobretudo, constituía-se como um guia superior e um estandarte positivo, protegia a religião das divagações da consciência individual.

Depois da ênfase dada a fé, a maior força da Igreja residia na administração dos sacramentos, ou seja, nas cerimônias que simbolizavam a confirmação da graça divina. Em religião alguma, comentou Santo Agostinho, os homens poderiam manter-se unidos, a menos que estivessem congregados por alguma espécie de associação, por meio de símbolos ou sacramentos visíveis

No século XII, os sacramentos foram fixados em sete: batismo, confirmação, penitência, eucaristia, matrimônio, ordens santas e extrema-unção. O sacramento mais importante era o batismo, o qual se revestia de duas funções específicas: remover a mancha do pecado original e, mediante esse novo nascimento, “receber formalmente o individuo na congregação cristã.”¹⁰

⁸ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*, p. 76.

⁹ ELTON, G. R. *A Europa durante a Reforma (1517 – 1559)*, p. 222.

¹⁰ DURANT, Will. *A idade da fé*, p. 660.

Muitos dentre os leigos sentiam a isenção do clero das leis do Estado, e a perigosa clemência das cortes eclesiásticas para com os faltosos eclesiásticos. Outras queixas explicitaram o distanciamento mantido pela religião em relação a moralidade, a exemplo da veemência posta mais na fé ortodoxa do que na boa conduta, a absorção da religião pelo ritual, a ociosidade inútil e a esterilidade suposta dos monges, a exploração da credulidade popular através de relíquias e milagres falsos, o abuso da excomunhão e da interdição, a censura pelo clero às publicações, a espionagem e crueldade da Inquisição.¹¹

Todos os fatores precedentes entraram no anticlericalismo da Europa Católica Romana no princípio do século XVI. A indignação e o ódio da laicidade pelo clero degenerado foi fator considerável na grande apostasia, o povo estava convencido da depravação herética predominante no vida do clérigo, em Viena, o sacerdócio que durante muito tempo, foi a mais desejada de todas as carreiras, não recebeu qualquer noviço nas duas décadas que precederam a Reforma.

A Igreja tentou repetidamente, e muitas vezes com sinceridade, expurgar suas fileiras e suas cortes, e adotar uma ética financeira superior à moralidade laica dos tempos. Os mosteiros tentaram muitas vezes restaurar seus regulamentos austeros, mas a constituição do homem modificava a redação de todas as constituições.

Denúncias das falhas da Igreja, por seus inimigos e por seus afeiçoados, irritaram as escolas, perturbaram os púlpitos, invadiram a literatura, cresceram dia a dia, “na memória e no ressentimento dos homens, até que o dique da reverência e da tradição explodiu, e a Europa foi varrida por uma revolução religiosa...”¹²

A sociedade medieval estava tão rigidamente hierarquizada, que se considerava “como uma perturbação da ordem estabelecida pela divindade que alguém pretendesse elevar-se acima daquele estrato social em que aprouvera a Deus colocá-lo, a não ser pelos caminhos estabelecidos pela Igreja.”¹³ Toda a autoridade se encontrava assim divinamente ordenada. De maneira que o papa representava o poder moral e espiritual, enquanto o Imperador o poder temporal.

¹¹ Sobre “Inquisição” ver Francisco Bethencourt. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV – XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000; e Michel Baigent e Richard Leigh, **A Inquisição.** Rio de Janeiro: Imago, 2001.

¹² DURANT, Will. **A Reforma**, p. 21.

¹³ GREEN, V. H. H. **Renascimento e Reforma**, p. 18.

No plano cultural, a sociedade medieval era várias vezes desarticulada. Por um lado, o mundo dos clérigos até certo ponto separados do povo pela prática sacralizante de uma rigorosa ascese sexual, e que detinha o monopólio da escrita e da língua de cultura. Por outro, o mundo laico que praticava o casamento pubertário e se expressava em idiomas fragmentados de pouca difusão, e que perdeu o acesso à escrita e à língua da cultura.

Uma questão provocou dificuldades entre o clero e os leigos: o acesso à Palavra divina, que os fiéis desejavam cada vez mais conhecer de maneira ativa, entretanto sua transmissão continuava sendo “monopólio dos clérigos que tinham dela apenas um conhecimento insuficiente.”¹⁴

Quanto àqueles que tinham passado pelas escolas, consideravam que a colocação das Escrituras ao alcance dos leigos constituía um perigo grave, pois esses, pôr serem incultos, arriscavam-se a fazer falsas interpretações. Muitos clérigos encaravam a Bíblia como um tesouro precioso que tinham o dever de guardar, e não uma mensagem a divulgar e a proclamar. Incontestavelmente a Igreja se preocupava em manter a ortodoxia doutrinária, mas o desejo de conservar o seu papel de intermediária obrigatória entre Deus e os fiéis também norteou os seus princípios.

No século XIV foram várias as razões que contribuíram para a importância do purgatório, que tinha a vantagem de unir o destino dos vivos e dos mortos, permitindo aos vivos uma comunicação e uma ação a favor dos mortos. Aos poucos o purgatório substituiu o inferno e constituiu o prolongamento necessário de uma religião de méritos.

Após 1450, a teoria do purgatório propagada pela Igreja espalhou-se. A partir do momento em que era regularmente pregado, era acolhido com entusiasmo pela piedade popular, e daí a reação violenta no campo dos reformadores, para desenraizar uma crença de difusão recente, mas popular. Num primeiro momento, a intenção era evitar o inferno assim como obter, após a morte e através da oração solidária dos vivos, uma diminuição das penas do purgatório.

No século XIV, a sensibilidade religiosa do povo cristão dizia respeito ao *Deus Pater omnipotens*, o Deus a quem se rezava porque era Todo-Poderoso, livre e para quem tudo era sempre possível. A resposta do magistério da Igreja não oferecia qualquer dúvida à cristandade, já que todas as revelações de Deus sobre si próprio e tudo o que a Igreja ensinava sobre a salvação, estava contido na Sagrada Escritura.

¹⁴ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 98.

O pertencer à Igreja, que se confundia na prática com a cristandade, conferia um direito, uma possibilidade de acesso à salvação. Essa possibilidade supunha o reconhecimento do grupo que canalizava os meios da graça e, portanto, no plano da fé, uma confissão implícita que era o ato de obediência em relação à Igreja, uma instituição detentora do saber salvador. Esta religião de participação e de reconhecimento do grupo veiculava os meios da graça. Era uma religião do fazer, não do saber, era um código de vida e uma graça. Uma religião que atribuiu, na prática, um lugar muito importante aos ritos de passagem e, nomeadamente, ao sinal por excelência de a ela pertencer através do batismo.

O fundamento teológico das indulgências era, conforme demonstrado na bula papal *Unigenitus*, de 1343, a crença de que o mérito representado pelo sacrifício de Cristo “excedeu aquilo que seria necessário para a redenção de toda a raça humana.”¹⁵

A partir de um determinado momento se passou a dar cada vez menos importância à penitência implicada na indulgência e mais importância ao perdão automático que o pagamento por meio do dinheiro assegurava. A religião, assim, estava “constituída de formas materiais e mecânicas.”¹⁶

Nas igrejas da Alemanha se punham caixas para receber pagamentos daqueles que, não puderam ir à Roma para o jubileu de 1450, podiam obter a mesma indulgência plenária por meio do dinheiro colocado na caixa. Através das indulgências e de outros mecanismos, as “economias da Alemanha estavam sendo canalizadas para Roma.”¹⁷

Os papas Bonifácio IX, em 1392, Martinho V, em 1420, Sisto IV em 1478, condenaram repetidamente todos os conceitos errados e abusos relativo às indulgências, mas necessitavam tanto de rendas para se empenharem numa fiscalização eficiente, que expediram bulas tantas vezes e para uma variedade de causas, “que os homens de cultura perderam a fé, e acusaram a Igreja de explorar de forma vergonhosa a credulidade e a esperança humana.”¹⁸

¹⁵ GREEN, V. H. H. *Renascimento e Reforma: a Europa entre 1450 e 1660*, p. 128.

¹⁶ *Ibid.*, p. 129.

¹⁷ DURANT, Will. *A Reforma*, p. 20.

¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

1.2 – As tentativas de mudança

O período que precedeu e sucedeu à eleição de Gregório VII (1073 – 1085) para papa foi fértil em medidas com finalidade de reformar a Igreja, sobretudo, de esclarecer o seu papel com relação ao Império. A essência destas reformas incidiu sobre aquilo que se considerava errado na Igreja e sobre o que era ineficaz no que se referia à posição do papa no mundo. A Igreja tornou-se negligente e de certa forma mundana nas suas diversas atividades. Prevalencia a simonia, ou seja, o abuso do tráfico de dignidades eclesiásticas, e os leigos exerciam uma influência desproporcionada na nomeação de dignitários da Igreja. Da mesma forma o papado ou se cercava estreitamente ao “modo de vida de certas famílias ricas romanas ou se encontrava sob o controle rigoroso do imperador.”¹⁹

As fórmulas colocadas em prática para combater esta situação eram o isolamento do clero acompanhado pela elevação da dignidade sacerdotal, o controle dos cargos eclesiásticos, a imposição do celibato nos mosteiros ou em instituições semelhantes e, sumamente importante, a eliminação da ingerência laica nas nomeações para cargos da Igreja. O papa tornou-se mais independente ao definir claramente os direitos e as responsabilidades do papado, ao substituir pelo direito canônico romano o direito da Igreja Germânica e ao garantir a liberdade de eleição para o cargo do papa.

O concílio, convocado cedo em Pisa, teria como conseqüência o mais retumbante e graves dos fracassos. Sem recursos, sem uma boa base de apoio externo, puramente eclesiástico, tomou forma “na conjunção ocasional de uma rede rebelde do aparelho de cardeais com os meios universitários.”²⁰

Um programa inovador de mudanças se encontrava nas mãos do grupo reformador mais avançado da época. Dele faziam parte o papa e muitos dos seus cardeais, todos eles estavam provavelmente influenciados pelas idéias reformadoras derivadas dos Mosteiros de Cluny, Brogne e Gorze. Foi proposto aquilo que podia ser encarado como uma forma de revolução, por um retorno a uma visão idealista da Igreja dos primeiros tempos, a *ecclesia primitiva* dos apóstolos. Todavia, esse programa foi de difícil de implementação.

A diferença entre a verdadeira Igreja primitiva e a elaborada maquinaria administrativa montada para atingir os objetivos do fortalecimento do poder papal era tão grande que dava lugar a que estivessem em oposição direta uma à outra. Durante relativo

¹⁹ BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*, p. 20.

²⁰ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250 – 1550): a crise da cristandade*, p. 194.

período tentou-se evitar a ruptura entre as duas alas do movimento reformador, porque os elementos mais extremistas foram contidos, com pleno êxito, pelo extraordinário prestígio papal e a habilidade administrativa de Gregório VII e também de Urbano II (1088 – 1099).

Quando o papado progrediu mais no sentido da eficiência administrativa do que no ascetismo apostólico, esta reação não pôde mais ser contida. O somatório das conseqüências viria a desenvolver-se posteriormente e a desempenhar o seu papel na crise religiosa do século XII. De acordo com os motivos que muitas vezes determinaram as ações humanas, quando se acreditou que estas reformas tinham corrigido os abusos do século XI, o papado considerou que a sua tarefa tinha sido levada a cabo com êxito. Bastante se conseguira, visto que a sua principal preocupação fora reforçar a unidade e a conformidade de pontos de vista que a Cúria deveria manifestar.

A sociedade, entretanto, não estava inerte, e exerciam-se pressões inevitáveis no sentido de novas reformas. As mudanças que “estavam a operar-se tanto na vida espiritual como na temporal exigiam, cada vez mais, um desenvolvimento espiritual dos cristãos individualmente considerados.”²¹ E uma parte essencial desta crise religiosa constituía um fermento novo na vida das pessoas, exigindo um conjunto novo de soluções e respostas.

De 1378 a 1414, a Igreja passou do cisma ao caos. Toda a instituição parecia ter se desfeito no seu topo. Ora, era a via conciliatória que iria salvar a Igreja do impasse. Não se recorreu, tal como aconteceu com Pisa, a um concílio apressado, às escondidas, mas à via conciliatória em toda a sua vastidão. O fracasso de 1408 – 1409, em Pisa, tendia para o confinamento, o sucesso de 1415 tendia para o alargamento.

O Concílio de Constança, antes da crise, nunca foi concebido a nível de Igreja universal como um instrumento do governo da Igreja, mas como instrumento de definição dogmática, como instrumento da reforma dos costumes clericais. O concílio foi, durante a crise, não só o federador mas também, durante dois anos, o governo da Igreja.

Durante o período de grande redespertar espiritual e de efervescência teológica, a Igreja, sob a direção do papado, visara impor e manter a sua autoridade, cuidar da sua organização e fazer frustrar qualquer verdadeira heresia que se projetasse. Nem a Igreja nem a sua hierarquia podiam ignorar o fervor religioso associado à *vita apostolica* e o regresso aos princípios básicos da religião cristã dos tempos do Novo Testamento.

Alguns papas, dentre os quais Urbano II (1088 – 1099), Alexandre III (1159 – 1181) e Inocêncio III (1198 – 1216), atuando com os as suas cúrias ou, em certas ocasiões,

²¹ BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*, p. 21.

com concílios de toda a Igreja realizados no Palácio de Latrão, em Roma, foram chamados a reagir, a firmar compromissos e a fazer concessões consideráveis, a fim de preservar uma Igreja coesa face aos constantes problemas da época que cada vez mais se avolumavam. Houve, contudo, em certas épocas, a necessidade da Igreja reafirmar a sua autoridade, e os resultados destas atividades são originários das decisões do Terceiro Concílio de Latrão, de 1179, no decreto *ad abolendam*, de 1184, e nas decisões do Quarto Concílio de Latrão, de 1215.

Os grandes concílios de Latrão da Igreja efetuados no século XII, em 1123, 1139 e 1179, tiveram pelo menos uma coisa em comum. Todos eles se realizaram pouco depois de um cisma papal ou de qualquer outro tipo de perturbação que afetou o papado. Muitos eram contra o aumento do número de decretos conciliares, argumentavam que provocariam grande confusão e multiplicariam o número de transgressores a estas leis. Era também, desejável por alguns que o Concílio ordenasse a observância do Sagrado Evangelho.

Inocência criou um grande número de comunidades e grupos em que se legitimava o movimento no sentido da pobreza voluntária. Isto aplicava-se em particular aos pregadores mendicantes que foram os precursores dos frades. As medidas tomadas não representavam uma mudança na atitude geral da chefia religiosa da Igreja, mas resultaram da lúcida perspectiva pessoal que Inocência tinha da tarefa da Igreja relativamente à proliferação de movimentos de protesto. Com grande perspicácia, habilidade e energia, Inocência conseguiu incorporar estes grupos desobedientes na hierarquia da Igreja.

Inocência trabalhou incansavelmente nos bastidores do Quarto Concílio de Latrão, ocasião em que levou a cabo a sua tarefa com uma tão grande margem de êxito, porque, para além da sua perspicácia política, organizativa e diplomática, compreendeu e aceitou os princípios subjacentes à procura da *vita apostolica* que “constituía a base daquele grande redespertar espiritual e renascimento individual que envolveu tanta gente durante este período.”²²

O maior dos concílios ecumênicos da Idade Média foi convocado em 19 de abril de 1213, dois anos e meio antes de se iniciar, em 1 de novembro de 1215, no Palácio de Latrão, em Roma. Há inúmeras provas de que foi assistido por grandes multidões. O Quarto Concílio de Latrão teve três sessões plenárias e delas resultaram 68 decretos

²² BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*, p. 117.

reformadores. Este concílio produziu “o mais importante corpo único de legislação disciplinar e reformadora da Igreja medieval.”²³

O registro da parte final do Arquivo Pontifício de Inocêncio mencionava apenas 68 constituições disciplinares, mas isto se explicou pela promulgação separada dos decretos dogmáticos. O texto era redigido na Cúria e a testemunha ocular anônima germana estava certa quando se lhes referiu como as constituições de Inocêncio, as *constitutiones domini papae*: foram lidas e aprovadas, e nem sequer foram debatidas no Concílio. Inocêncio enfrentava um corpo de oposição forte e altamente resistente à sua política relativamente aos heréticos e a esses movimentos religiosos novos que ele considerava tão importantes para a reforma e regeneração da Igreja.

Este Cânone XIII, do Concílio de Latrão, era um desafio quer para Francisco, quer para Domingos, e cada um deles reagiu de uma forma caracteristicamente diferente. Francisco baseou a sua posição numa revelação divina e na aprovação verbal do papa antes de 1215. O Cânone do Quarto Concílio de Latrão trouxe grandes mudanças às vidas dos monges beneditinos.

Já o concílio de Basileia não deu uma imagem edificante da Igreja reunida. O seu programa de reformas, que se confundiu em demasia com as reivindicações profissionais de uma *upper middle class* clerical, a dos grandes universitários à procura de benefícios, não respondeu às aspirações confusas e profundas do povo cristão. O seu prurido de governo coletivo contribuiu para cansar e suscitar oposições. O tempo funcionou contra o concílio e a favor do papa, ou mais exatamente, a favor do aparelho administrativo centralizador, que decorreu da adaptação do sistema de Avinhão ao meio romano.

O campo do concílio desagregou-se. Muitos clérigos, os melhores, talvez, afastaram-se. Sucessivamente, por convicção mais do que por interesse, Cesarini, Nicolau de Cusa, voltaram-se para o lugar do apóstolo Pedro. Eneas Silvio, o futuro Pio II, explicou na *Epistola Retractionis*, de 1447, as esperanças “que depositou no concílio para esta reforma da Igreja, que estava nos corações.”²⁴

²³ BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*, p. 126.

²⁴ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas: a crise da cristandade*, p. 199.

Por outro lado, se era certo que o Concílio de Constança teve um relativo êxito no combate à heresia, era contudo, menos bem sucedido na prossecução dos seus outros objetivos. Pretendeu “eliminar da vida da Igreja os abusos e a corrupção geral, mas os anos vindouros refletiram um acelerado aumento da frouxidão.”²⁵ Mesmo a sua tentativa de restaurar a unidade da Igreja foi amplamente modificada pela rejeição papal da autoridade conciliar.

O Concílio de Constança, foi, então convocado por Sigismundo, Imperador do Santo Império Romano, e por João XXIII. Este concílio, que se reuniu de 1414 a 1418, foi convocado com base no precedente aberto por Constantino quando convocou o Concílio de Nicéia em 325. Perto de 500 altos dignitários da hierarquia se fizeram presentes.

Frustrando a tentativa de João de controlar o concílio através do voto majoritário, que permitiria a seus seguidores italianos controlar as decisões do concílio, os membros concordaram em votar como grupos nacionais de clérigos. O concílio declarou-se legal e afirmou seu direito de autoridade suprema da Igreja Romana. Este decreto conciliar, que substituiu o absolutismo papal pelo controle conciliar da Igreja de Roma, recebeu o título de *Sacrosanct*.

Um decreto do concílio, intitulado *Frequens*, estabelecia a reunião de concílios gerais em ocasiões necessárias no futuro como uma forma de manter a ordem na Igreja Romana. Um deles aconteceria cinco anos depois de encerrado o Concílio de Constança; um segundo, outros sete anos; depois disso, outros concílios seriam necessários a cada década para tratar dos problemas de cismas, heresias e reforma.

Os concílios “tentaram reformar a Igreja, e foram derrotados pelos cardeais e pela burocracia da Cúria.”²⁶ O próprio Leão X, em 1516, lamentou a ineficácia total desses esforços. Homens da Igreja ilustres como Nicolau de Cusa realizaram reformas locais, mas até essas foram transitórias.

Embora tenham fracassado na tentativa de estabelecer uma monarquia constitucional na Igreja Católica Romana, os concílios reformadores salvaram-se na desordem do Grande Cisma. O insucesso na garantia de reformas efetivas lançou por terra a última oportunidade de reforma interna da Igreja Católica através das obras dos místicos, dos reformadores ou dos concílios. A partir de então, a Reforma protestante se tornou inevitável.

²⁵ GREEN, V.H.H. *Renascimento e Reforma: a Europa entre 1450 e 1660*, p. 23

²⁶ DURANT, Will. *A Reforma*, p. 21.

1.3 – A contestação: Seitas e heresias

Em fins do século XI, e desenvolvendo-se por todo o século XII, verificou-se uma mudança na ênfase religiosa, pela introdução de um zelo e vigor novos. Ao passo que a renúncia ao mundo, fora então a via consagrada por meio da qual os cristãos alcançariam uma vida santa e espiritual com Deus, acentuava-se agora a importância de um ingresso evangélico no mundo. De agora em diante, a vida de Cristo e dos seus apóstolos deveria ser o modelo, com a Igreja a influenciar o mundo, por meio de dogmas que levariam à salvação. Esta mudança estava muito difundida entre os que viviam nos mosteiros e mesmo entre os leigos, e marcou um ponto de viragem tão importante na espiritualidade medieval, que bem caracterizou uma crise religiosa do século XII.

Aos adeptos de uma espiritualidade, em que o essencial era o serviço de Deus, o *opus Dei*, a que os monges poderiam dedicar-se graças ao rebanho dos servos, opuseram-se os ardentes adeptos de uma mística que uniu a oração e o trabalho manual, praticado pelos monges juntamente com os conversos, ou irmãos leigos. Aos religiosos animados que se alimentavam do esplendor das igrejas, do brilhantismo da liturgia e da pompa dos ofícios religiosos, “opõem-se monges apaixonados pela simplicidade da vida e pelas linhas puras.”²⁷

No âmbito desta crise geral de espiritualidade em mutação, surgiram outras crises de caráter mais particular que afetavam o conjunto da vida religiosa na cristandade ocidental e que, por sua vez, libertavam uma efervescência considerável de idéias. O leque das questões postas e as autoridades chamadas a intervir no sentido de determinar o que os Evangelhos e os primeiros padres da Igreja queriam realmente dizer, conheceram uma amplitude tão grande devido à crise que, a idéia de um sistema de verdade teológica indiscutível abrangendo tudo e todos, resultando freqüentemente na codificação de leis canônicas, foi lentamente tomando forma.

Este estudo reavivado do Evangelho feito por todo o corpo social da Igreja durante o século XII penetrou o mistério cristão com controvérsias relativas ao comportamento intelectual e institucional, de modo que os cristãos se tornaram coletivamente cada vez mais conscientes do mundo que os rodeava e procuraram racionalizá-lo. A cristandade

²⁷ LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*, p. 118.

ocidental da grande construção dogmática assistiu, assim, a partir do final do século XII, a um pulular de heresias.

O novo fervor religioso iniciado em fins do século XI e que veio se desenvolver no decorrer do século XII, manifestava a insatisfação relativa às formas em que se tinham imobilizado às instituições religiosas, as quais tornaram-se mais preocupadas com a forma do que com o espírito. Como reação a este fato emergiu no século XI, a inquietação por expressar uma espiritualidade individual ou a busca de lugares mais afastada da presença do homem, caracterizando, assim, o início do desejo por uma religião mais pessoal, em que o homem poderia buscar a Deus sem que houvesse a necessidade da intermediação da Igreja.

Do ponto de vista individual se verificava uma nova tomada de consciência do próprio homem, relacionada com a condenação que Cristo fizera do pecado no coração e que conduziu a um despertar da importância da consciência.

O pecado deixava de ser apenas uma questão de ações externas com contra-ações de penitência. Passou também a ser uma questão de intenção interior e de contrição do foro íntimo de cada um, em que a necessidade do perdão de Cristo para salvação era talvez mais importante do que fora até então.

A partir dessa referência constante aos Evangelhos e ao seu estudo, desenvolveram-se três princípios fundamentais. O primeiro era uma imitação da Igreja primitiva, pela imitação de Cristo e dos seus apóstolos, através do sofrimento, da espiritualidade e da penitência. O segundo era o amor por Deus e pelo próximo através do cumprimento literal dos Mandamentos, enquanto o terceiro consistia na tentativa para obedecer à exortação de Cristo para ser perfeito praticando uma vida comum de pobreza evangélica, de trabalho manual e da aceitação de esmolas.

Era necessária uma dupla resposta do homem cristão que, significava não só que ele regressasse ao Evangelho, mas também que permanecesse no mundo. O retorno cristão ao Evangelho destinava-se a garantir a sua presença no mundo e era esta presença no mundo que devia assegurar a eficácia do Evangelho através de uma maior "tomada de consciência de Cristo e de uma apreciação mais profunda da humanidade em termos de fraternidade."²⁸

Uma conseqüência importante desta nova *vita apostolica* com ênfase na pobreza foi, como mais tarde se considerou, a pregação da Palavra de Deus como forma essencial

²⁸ BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*, p. 23.

de missão. A pregação tornou-se importante imediatamente antes e depois do começo do século XII, quando foi posta em realce por pregadores itinerantes.

A posição oficial referente à pregação era de que ela devia ser reservada àqueles que, dentro da Igreja, fossem qualificados para o fazer, e a exortação das Escrituras “quem pregará senão o que foi enviado?” Era utilizada contra os que infringiam os decretos eclesiásticos sobre o assunto. A pregação não oficial era normalmente itinerante, feita em vernáculo, e propagou-se a partir da vontade de um indivíduo ou de um grupo de dar testemunho pessoal da sua fé e do modo como essa fé devia ser vivida.

A *vita apostólica* e a sua aplicação especial no século XII ajudou, por essa razão, a redefinir e formular a idéia da vida cristã, assim como os termos em que ela era vivida. Podia, se o desejassem, deixar de ser vivida segundo os moldes da vida monástica ou regular, e continha em si a implicação de que os monges não eram os únicos a poder encontrar a salvação e a entrar no céu. Havia uma consciência nova do que significava ser cristão, do que eram as crenças cristãs e do que era o modo de vida cristão.

Quando cada crente ou grupo de crentes seguiam o seu próprio caminho e cada um deles era tratado com formas diferenciadas pelos papas diferentes em nome da Igreja institucional, corria-se o risco iminente de interpretação errada da Palavra. O Evangelho que, segundo estes grupos, dava ênfase à pobreza e ao testemunho da fé, e que exigia o fim do juramento e da blasfêmia, provava na maioria das vezes, ser na prática uma ameaça aos dogmas da Igreja.

Neste tempo, a Igreja era uma sociedade coerciva. Na definição de heresia e herético, o que se considerava crucial era a questão da obediência, embora, “existissem muitas diferenças de doutrina e de interpretação.”²⁹ Muitos dos que davam testemunho da *vita apostólica* tinham a aprovação da Igreja, enquanto outros eram condenados.

Subjacente a esta questão da aprovação pela Igreja, era possível detectar-se, entre os proponentes da *vita apostólica*, um conflito entre anticlericalismo e a vontade de fazer o que a Igreja desejava. A questão resumia-se à procura de uma distinção aceitável entre testemunho público dado pelos fiéis que se julgavam autorizados a fazê-lo como parte da *vita apostólica* e as funções de pregação e ensino reservados ao clero. Inocêncio III chamou a si a tarefa de tornar clara a distinção, evitando assim que surgissem divisões prejudiciais.

²⁹ BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*, p. 32.

De um modo geral, porém, se aqueles que procuravam a *vita apostolica* corriam o perigo de ser acusados de heresia, também a Igreja corria perigo devido à forma de reação contra eles. Inocêncio III encontrou a melhor resposta ao pôr em realce que a suprema necessidade daquele tempo era a manutenção da unidade da Igreja.

Embora Inocêncio III concentrasse os seus esforços na manutenção da unidade com o correspondente reconhecimento da autoridade da Igreja, a maior parte do clero não estava disposta a que as divergências teológicas continuassem sem resposta. Os demais membros da hierarquia tinham grande dificuldade em que se definissem os limites dentro dos quais podiam manifestar-se estes diferentes pontos de vista, conformando-se todavia com os ensinamentos da Igreja. Para alcançar este objetivo, a Igreja tinha sempre recorrido à liturgia, pois ela era

O meio em que a sociedade cristã funciona quando se reúne para propagar a sua fé e para prestar culto ao seu Deus, e a atitude de um cristão relativamente à liturgia é determinada pela visão que tem de Cristo e pelo que Cristo tem dele. A medida que os dogmas da fé e do culto mudam e evoluem, também as liturgias devem mudar e evoluir.³⁰

A corrente anticlerical chegou ao máximo no fim do século XII. Havia grupos imbuídos de misticismo e sentimentos religiosos que se ressentiam da organização dos sacerdotes cristãos. Algumas seitas heréticas eram, na verdade, grupos inofensivos que se reuniam para ler a Bíblia e dar sua própria interpretação sobre os pontos em controvérsia.

Mesmo as mudanças materiais mais significativas no campo da crença religiosa, como as que se verificaram no século XII, que abrangeram não só uma utilização mais ampla das Escrituras como uma maior expansão do vernáculo, teriam passado despercebidas se não tivessem sido acompanhadas por uma mudança do espírito em que a liturgia era realizada.

Algumas heresias se revestiam de um caráter erudito a exemplo daquelas de Roscelim e de Abelardo. Esse tipo de heresia partia das escolas e era lançada nas ruas, ali o povo se aglomerava e se revoltava contra o papa, assim foi com a heresia de Arnaldo de Bréscia. O apoio que recebia dos príncipes permitia à Igreja uma reação poderosa, levando arbitrariamente à fogueira os hereges.

³⁰ BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*, p. 35.

Naturalmente, a utilização crescente das Escrituras havia de conduzir a interpretações diversas, algumas até aceitáveis pelos dirigentes da Igreja. Todavia, aqueles que foram considerados os heréticos mais radicais desse tempo foram os Cátaros. A idéia de um retorno à Igreja primitiva tinha um atrativo considerável para eles, “especialmente nos casos em que podiam ver uma confrontação entre o bem e o mal.”³¹ A base do seu vocabulário era inteiramente cristã. Aceitavam que o Novo Testamento tinha inspiração divina; ganharam adeptos através da sua prática de *vita apostolica*, mas como dualistas que eram, acreditando em mundos separados, um baseado nos princípios do bem e o outro nos princípios do mal, e incapazes de se encontrar, divergiam doutrinariamente da Igreja Cristã.

As doutrinas e práticas cataristas, por sua vez, eram em parte um retrocesso às primitivas crenças e costumes cristãos, traziam em si uma vaga lembrança da heresia ariana que prevalecera no Sul da França, quando sob o domínio dos visigodos, e também um resultado do maniqueísmo e outras idéias do Oriente

Fundamentalmente anticristão, apesar da roupagem e de inúmeras referências às Escrituras, fundamentalmente associal, o que facilitou a explosão, mas limitou fisicamente a difusão por autodestruição dos corpos sociais atingidos, o neomaniqueísmo cátaro, exigiu, tanto no plano da construção intelectual como no plano das estruturas que deram a sua coerência ao corpo social, um enorme esforço, a muito longo prazo, benéfico.

Os cátaros negavam que a Igreja fosse a verdadeira Igreja de Cristo, e que São Pedro tivesse ido a Roma e fundado o papado. Para eles os papas eram os sucessores dos imperadores e não dos apóstolos. Cristo não tinha um lugar onde repousar, enquanto o papa vivia em um verdadeiro palácio. Com relação aos cátaros, não foi outra a posição da Igreja de Roma, senão o fato de repudiá-los, e assim o fez perante a cristandade. O catecismo organizou-se brevemente em uma nova igreja, impondo aos seus adeptos os ritos especiais que praticavam.

O catarismo com o seu ódio à vida, pertencia aos indícios percursoros do mundo superpovoado. Cátaros e pobres de Lião alimentavam-se da sua oposição mas também contestavam simultaneamente, e por razões diametralmente opostas, a estrutura eclesiástica. Qualquer revolta radical contra a estrutura arriscava-se, portanto a atingir a Igreja. Apenas a estrutura visível da Igreja era suscetível de transmitir corretamente a

³¹ BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*, p. 33.

Palavra e os sinais-sacramentos de Deus, esta Palavra de vida eterna que, concretamente, abririam o paraíso, que estava pintado nos muros do mosteiro.

A nova consciência religiosa do século XII era explicada pelo desejo por parte dos leigos, de participar em formas novas de vida religiosa e as possibilidades muito reais que surgiram para proporcionar esta participação. Os valdenses eram um simples movimento inspirado no Evangelho, cujos adeptos desejavam incitar os outros à vida cristã e a ouvir os Evangelhos. Consideravam-se a si próprios como estando em conformidade com os ideais da ortodoxia e não queriam nesta altura serem vistos como se estivessem a protestar contra a Igreja.

No fundo, o acolhimento que Alexandre III reservou a Valdès e aos seus amigos, no Concílio de Latrão, foi compreensivo. Não pareceu alarmado, mas considerou como um indício de piedade as longas passagens em língua *gallica* dos laicos pouco instruídos. A visão destes homens rudes, descalços, vestidos de lã, sem bagagens, tendo tal como os apóstolos, tudo em comum, seguindo descalços, o Cristo nu, comovia profundamente o papa Alexandre III, o qual resolveu aprovar o voto de pobreza do grupo, porém, submeteu a sua pregação ao pedido formal do ordinário.

A Igreja não colocou objeções àqueles que queriam viver de maneira apostólica, mas a questão da desobediência de Valdès levantou-se quando, através da sua prática de pobreza voluntária, ele e seus adeptos fizeram referências diretas à Bíblia e começaram a partilhar com outros o seu conhecimento e experiência, em suma começaram a pregar. A situação tornava-se mais complexa porque estilos de vida semelhantes eram comuns entre aquelas seitas que, como os cátaros, tinham sido condenadas por heresia.

Os valdenses, primeira formulação desajeitada da grande vaga mendicante do século XIII, foram sacrificados. No encontro de Verona, a 4 de Novembro de 1184, o pontífice excomungou, indistintamente “cátaros, patarinos, humilhados, pobres de Lião, josefinos, arnaldistas, incluindo as seitas dispersas...”³²

A corrente valdense era completamente diferente, pois a contestação nunca atingiu o fundamento da dogmática. A *Sacra Doctrina* saiu quase intacta da crítica valdense, puramente eclesiologista. Os valdenses faziam parte de uma corrente profética de interpelação um pouco viva da instituição, necessária, era certo, para a difusão do

³² CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250 – 1550)*: a crise da cristandade, p. 213.

Evangelho, mas “que traiu quase obrigatoriamente o seu espírito.”³³ Os valdenses e as outras ordens mendicantes procederam, à partida, da mesma atitude. Uns e outros compreenderam o perigo do dualismo radical, da tensão fundamental clérigos/laico.

Os valdenses são os herdeiros desses movimentos que no início do século XII, traduziram o desejo de romper com o formalismo tradicional da Igreja. Era, portanto, através de pregações missionárias e em nome de um evangelismo anti-sacerdotal, que se defendia a recusa a diversos sacramentos e buscou-se o retorno à vida apostólica.

Em 1180, Valdès e a sua comunidade fizeram profissão de ortodoxia contra o catarismo. Conseguiram, assim, permissão para pregar verbalmente, sob os auspícios dos padres locais. Após a morte de Valdès, por volta de 1206 ou 1207, dois pequenos grupos de valdenses reconciliaram-se com a Igreja, sendo que uma boa parcela não foi afetada por esta reconciliação e manteve-se desobediente.

Esse grupo, destituído de fervor apocalíptico, voltou-se em busca da *ecclesia primitiva*, modelando suas congregações pela simplicidade da igreja primitiva. 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.

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 a sua autoridade espiritual quando o Papa Silvestre I, no século IV, recebeu por dádiva uma propriedade e poder terreno do Imperador Constantino.³⁴ Apenas os sacerdotes valdenses, conhecidos por *perfecti*, poderiam ouvir uma confissão ou dar absolvição, já que somente eles eram limpos de pecado.

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.

³³ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250 – 1550)*: a crise da cristandade. p. 209.

³⁴ Lorenzo Valla, humanista do século XV, provou pela análise lingüística que a “doação de Constantino” foi uma mentira. Consequentemente, era usada, numa maneira bastante diferente daquela dos valdenses, como um realce para o argumento da supremacia papal.

2 – O DECLÍNIO MEDIEVAL E A EMERGÊNCIA DO MUNDO MODERNO

2.1 – O cotidiano religioso

No fim da Idade Média dois fatores dominaram a vida religiosa: a extrema tensão da atmosfera religiosa e a marcada tendência do pensamento a representar-se em imagens.

A vida individual e social, em todas as suas manifestações, estava saturada de concepções de fé. Não havia objeto nem ação que não estivesse constantemente relacionado com Cristo ou a salvação. Todo o “pensamento tende para a interpretação religiosa das coisas individuais.”³⁵ Havia um enorme desdobramento da religião na vida diária. Esta vigília espiritual, porém, conduziu a um perigoso estado de tensão, pois os supostos sentimentos transcendentais estavam por vezes adormecidos, e sempre que tal se dava, tudo o que era destinado a estimular a consciência espiritual se reduzia a uma terrível e vulgar profanação, a uma mundanidade assustadora.

O espírito da Idade Média, ainda plástico e ingênuo, possuía um desejo veemente de dar forma concreta a todas as concepções. Cada pensamento procurou expressão numa imagem, mas nessa imagem se solidificou e se tornou rígido.

Uma religião introduzindo-se em todas as relações da vida significava uma constante mistura das esferas do pensamento sagrado e do profano. As coisas sagradas tornaram-se demasiadamente comuns para serem sentidas em profundidade.

*O infinito desenvolvimento das observâncias, das imagens, das interpretações religiosas significa um aumento em quantidade perante o que vieram a alarmar-se os teólogos sérios, no receio de que a qualidade se deteriorasse proporcionalmente.*³⁶

Alguns teólogos, ao condenarem as novidades que eram constantemente introduzidas na liturgia e na esfera da crença, preocupavam-se menos com a piedade do seu caráter do que com o seu crescimento incessante. Os sinais da sempre pronta divina graça multiplicavam-se infinitamente; um exército de bênçãos especiais jorrava ao lado dos sacramentos; adicionando-se às relíquias encontravam-se os amuletos. A bizarra galeria dos santos tornou-se cada vez mais numerosa e variada. Não obstante os teólogos

³⁵ HUIZINHA, Johan. *O declínio da Idade Média*, p. 157.

³⁶ *Ibid.*, p. 158.

terem insistido enfaticamente na diferença entre sacramentos e *sacramentalia*, o povo continuava a confundi-los.

Pierre d'Ailly, no *De Reformatione*, lastimou “o número sempre crescente de igrejas, de festivais, de santos, de dias santos,”³⁷ ele protestava contra a multidão de imagens e de quadros, a prolixidade do serviço, contra a introdução de novos hinos e orações, contra o aumento de vigílias e de jejuns. Resumindo, o que alarmava era o mal da superfluidade.

A superstição encontrava na alma da cristandade abrigo perfeito, aflorando em fantasias de toda ordem. A Igreja estava constantemente em alerta, pelo temor de que a verdade dogmática fosse confundida com esta massa de fáceis crenças, e receava que a exuberância da fantasia popular degradasse a Deus.

Os mais altos mistérios do credo recobriam-se de uma camada de piedade superficial. Mesmo a fé na eucarística se expandiu em crenças ingênuas, a ponto dos cristãos acreditarem que “ninguém corria o risco de ficar cego ou sofrer um ataque apopléptico nos dias em que tenha ouvido missa.”³⁸

A adoração aos santos ocupava espaço imprescindível na vida dos pregadores e teólogos, extrapolando os limites da sensatez. A fé era determinada pelo nível de intimidade com os eventos sagrados, beirando por vezes os limites da profanação. A vida estava tão impregnada de religião que o “povo corria constantemente o risco de perder de vista a distinção entre o espiritual e o temporal.”³⁹ Se, por um lado, todos os pormenores da vida ordinária podiam santificar-se, por outro lado, tudo o que era sagrado caía na banalidade pelo fato de se misturar à vida quotidiana. Na Idade Média a demarcação da esfera do pensamento religioso e das preocupações mundanas estava quase obstruída.

O simbolismo religioso representou as realidades da natureza e da história como símbolos ou emblemas da salvação, as palavras que haviam de exprimir sentimentos profanos eram solicitadas à religião. A cristandade na Idade Média, respeitava profundamente a realeza e não hesitava em usar a linguagem da adoração no elogio dos príncipes. Considerava-se tais formas de adulação como frases ocas, mas nem por isso elas deixavam de mostrar a depreciação que resultava para a simbologia sagrada do seu uso quotidiano.

³⁷ HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*, p. 159.

³⁸ *Ibid.*, p. 160.

³⁹ *Ibid.*, p. 161.

No fim do século XIV julgava-se que a irreverência crescente fosse um mal de recente data, mas na verdade ela era um fenômeno comum a todos os tempos. Nos dias de festa pouca gente ia à missa. Se ficavam até o erguer da hóstia jactavam-se do fato, como se tivessem prestado um favor a Cristo.

O juízo final era o pivô da religião cristã, bem como da crença judia e muçulmana. A crença no segundo advento de Cristo e no fim do mundo, como prelúdios desse juízo, sobreviveu aos desapontamentos dos apóstolos, à passagem do ano 1000 e aos temores e esperanças de quarenta gerações.

Os homens temiam sobremaneira o inferno, mas, por outro lado, esperavam vagamente pelo céu. Havia muita ternura no cristianismo medieval, provavelmente mais do que em qualquer outra religião da História, mas a teologia e as prédicas católicas, como as dos primeiros protestantes, achavam-se justificadas no acentuar do terror do inferno.

Toda grande epidemia, desastre, todo terremoto, cometas ou outro acontecimento extraordinário eram encarados como prognóstico do fim do mundo. Quase todas as igrejas mostravam alguma representação de Cristo como juiz; muitas continham pintura acerca do juízo final, e estas revelavam, de maneira bem evidente, mais as torturas dos condenados do que a bem-aventurança dos justos.

Na Idade Média, mais do que em outros períodos, o desejo de levar uma vida “espiritual intensa era indissociável da adoção de uma forma de vida religiosa,”⁴⁰ geralmente definida por uma regra que tinha um valor santificante por si mesma. Isso não excluía a procura de um contato mais imediato e mais íntimo com Deus.

Incapaz de pensar o abstrato e, muitas vezes, de concebê-lo, o cristão do século XII vivia a sua experiência religiosa principalmente no nível dos gestos e dos ritos, que o colocavam em contato com o mundo sobrenatural. Assim a sua inclinação pelas coisas concernentes a Deus, eram satisfeitas em manifestações com forte carga emocional, cujo conteúdo teológico permanecia, em geral, bastante fraco.

A idéia que Deus continuava a se revelar aos homens por meio de prodígios estava presente em todos os espíritos. Assim, os cristãos da Idade Média estavam perpetuamente à procura de milagres e dispostos a vê-los em qualquer fenômeno extraordinário. Aqueles que os realizavam, eram considerados como santos. A Igreja se alegrava em contar com um grande número deles em suas fileiras. Em uma época em que as heresias abalavam as

⁴⁰ VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 160.

suas estruturas, os milagres eram a prova tangível de que o espírito de Deus estava sempre com ela.

Os excessos e abusos resultantes da extrema familiaridade com as coisas sagradas, tal como a mistura insolente do prazer com a religião, eram em geral características dos períodos de fé inabalável ou de uma cultura profundamente religiosa. As mesmas pessoas que na sua vida quotidiana seguiam mecanicamente a rotina de uma espécie um tanto degradada de adoração, eram capazes de se erguer num instante, à voz de um monge pregador, às culminâncias inigualáveis da emoção religiosa.

Mesmo o estúpido pecado da blasfêmia mergulhava as suas raízes numa fé profunda. Era uma espécie de ato de fé pervertido que afirmava a onipresença de Deus e a Sua intervenção nas mínimas coisas. No fim da Idade Média a blasfêmia era ainda uma espécie de procedimento, mas do domínio da nobreza, porém tendia a descer às mais baixas classes.

A ingênua consciência religiosa da multidão não carecia de provas intelectuais em matéria de fé. A simples presença de uma imagem visível das coisas santas bastava-lhe para estabelecer a verdade. Nenhuma dúvida intervinha entre a vista de todas essas pinturas e estátuas e a crença na sua realidade.

Todas estas concepções se tornaram matéria de fé da maneira mais direta; passavam diretamente do estado de imagens ao das convicções, enraizando-se no espírito como figuras de claros contornos e vivamente coloridas, possuidoras de toda a realidade que a Igreja lhes atribuía e mesmo mais.⁴¹

Ora, quando a fé estava demasiadamente relacionada com uma representação figurativa da doutrina, corria o risco de não fazer a distinção qualitativa entre a natureza e o grau de santidade dos diferentes elementos da religião. Tornou-se, por conseqüência, necessário à Igreja advertir incessantemente contra a falta de discriminação à tal respeito e preservar a pureza da doutrina, explicando precisamente o que representava a imagem.

A Igreja era útil para guiar o homem, com o seu magistério e as suas orações, até à sua eterna morada, “existia para o ajudar através dos sacramentos, através da missa e do confessionário, e através do dom da graça, a vencer o pecado e a alcançar o prêmio do amor divino.”⁴²

⁴¹ HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*, p. 170.

⁴² GREEN, V. H. H. *Renascimento e Reforma: a Europa entre 1450 e 1660*, p. 16.

Tudo isto constituía o fundamento da existência que nenhum indivíduo da Idade Média questionava. Ainda, que pudesse criticar as atividades dos representantes designados por Deus, especificamente o papa e o Imperador do Sacro Império Romano-Germânico. Poderia, inclusive, resmungar contra as exigências da Igreja, mas sabia que a vida na terra era a preparação para uma existência eterna, com o purgatório a meio caminho entre a sede da bem-aventurança, o paraíso, e os tormentos dos condenados no Inferno.

Seja qual fosse o homem, a Igreja o segurava desde o berço à sepultura, de forma que ele se sentia membro de uma grande comunidade invisível, a Igreja. Muitos leigos acreditavam que, para tornar mais eficazes as suas orações eucarísticas, bastava tão somente aumentar o seu número.

Enquanto a profunda devoção se encontrava ainda centrada em Cristo e Sua mãe, uma multidão de crendices e fantasias aglomerava em volta dos santos. Tudo contribuía para os tornar familiares e quase vivos. A concepção material dos santos era acentuada pela veneração das suas relíquias e não era somente permitida pela Igreja mas também formava parte integral da religião. Era inevitável que este piedoso apego às coisas materiais arrastasse toda a hagiolatria “para uma esfera de idéias brutas e primitivas e conduzisse a extremos surpreendentes.”⁴³

O século XV assistiu à competição entre a necessidade de segurança da piedade popular e a resposta da Igreja, que construiu uma lógica implacável que satisfazia a necessidade de segurança. O orgulho das boas obras reforçou o abalado magistério da Igreja e uniu as comunidades dos mortos e dos vivos.

De todas as contradições que a vida religiosa do fim da Idade Média apresentava, a de mais difícil solução era o confessado desprezo pelo clero, um desprezo que se desenvolveu com o maior respeito pela santidade da vida sacerdotal. A mundanidade dos mais categorizados membros do clero e a deterioração dos de mais baixo grau fizeram crescer o instinto primitivo do povo. Nunca o povo se cansou de ouvir críticas aos vícios do clero.

O Renascimento, por conseqüência, pouca influência exerceu na concepção da vida santa. O santo e o místico permaneceram quase inalterados com a mudança dos tempos. Ao povo laico foi imposto um conjunto de regras ascéticas, recomendadas pelas comunidades

⁴³ HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*, p. 173.

monásticas. Nada de mais característico que os jejuns e a abstinência, a observação da disciplina eclesiástica.

A prática dos jejuns multiplicaram-se em meio à cristandade e a sua institucionalização data dos séculos IV e V. Desde o final do século V existiu um ciclo de jejuns bem definido em todo o ano litúrgico. Os ritos dos jejuns e da abstinência eram extremamente populares e observados “alegremente sem hesitar, pois são ritos fáceis e a sua contabilização é simples, assimilada abusivamente, no espírito popular, às obras de misericórdia.”⁴⁴

A Igreja na Idade Média tolerava determinados exageros religiosos desde que não se direcionasse a novidades de espécie revolucionária em pontos de moral ou de doutrina. Enquanto se restringisse dentro dos limites das fantasias exageradas e dos êxtases, a emoção abundante não constituía perigo. Por isso muitos homens santos eram notórios pela sua reverência fanática pela virgindade, que tomava a forma de verdadeiro horror por tudo quanto estivesse ligado ao sexo.

Na Europa milhares de pessoas, independente de níveis culturais e econômicos diferentes, optaram pela Reforma, como resposta religiosa a uma grande angústia coletiva. Tantos acontecimentos como a Peste Negra e a Guerra dos Cem anos abalaram e deixaram os espíritos desnorteados. Tanto os indivíduos como a sociedade tinha a consciência da culpa. Talvez o pecado pudesse explicar os horrores e atrocidades.

Numa atmosfera de pessimismo e inquietude “a justiça dos homens se revelou mais rígida que nunca.”⁴⁵ Ela inquiriu e puniu os delitos verdadeiros ou supostos com uma espécie de repreensão abusiva. O horror religioso do pecado bem como a ausência quase completa de fatores atenuantes, provocaram um agravamento de crueldade proveniente do judiciário.

Por esse tempo quando a vida após a morte interessava e preocupava os indivíduos tanto quanto a vida neste mundo, as desgraças terrenas pareciam estar prenunciando um iminente desastre semelhante para a alma. Essa foi a fonte das inquietações e angústias espirituais do período.

Tal quadro tenebroso precisava ser revertido, e o povo cristão conhecedor dos meios eficazes para aplacar a ira divina, aumentou o índice de boas obras aos olhos de Deus, como cumprir rigorosamente os mandamentos, seguir atentamente os ensinamentos

⁴⁴ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550)*: a Reforma protestante, p. 145.

⁴⁵ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*, p. 61.

da Igreja, praticar a caridade, intensificar as orações, as peregrinações, e freqüentar o santo ofício da missa com maior regularidade.

Deus e o diabo eram o par que dominou a vida na cristandade medieval e cuja luta explicou, aos olhos da Idade Média, todos os pormenores dos acontecimentos. Todo o pensamento e todo o comportamento dos homens da Idade Média eram dominados por um maniqueísmo mais ou menos consciente, mais ou menos sumário.

Para eles, havia de um lado Deus e, do outro, o diabo, de maneira que “esta grande divisão domina a vida moral, a vida social e a vida política.”⁴⁶ A sociedade era ao mesmo tempo solicitada por estes dois poderes entre os quais se situava. No pensamento medieval se discerniu que no dia do juízo, haveria os bons, que iriam para o paraíso, e os maus, que seriam atirados para o inferno.

Em meados do século XIV a angústia da morte se instalou, a partir desse momento, exerceu-se uma enorme pressão no pensamento teológico. Na medida em que a Igreja “se colocou na função de Cristo na economia da salvação,”⁴⁷ essa mesma Igreja através da comunhão dos santos interveio na execução do juízo.

As populações do Ocidente medieval, exaltadas, pouco instruídas, na maioria das vezes à beira do desespero, acreditavam ser possível comprar a salvação. Ou antes, quiseram acreditar que tal comércio era praticável. Portanto, ficaram com uma dúvida, e essa dúvida era exatamente a angústia que se viveu na Idade Média agonizante.

Aos homens da Idade Média importava, não o que mudava, mas sim o que perdurava. Para os cristãos a principal necessidade, era “sentir-se dirigido para a eternidade,”⁴⁸ já que o essencial era o tempo da salvação.

No entanto bem depressa a atenção dos homens da Idade Média era fortemente solicitada pelas atribulações que assolavam a terra na fase preliminar de um processo que deveria terminar pela vitória de Deus. Enquanto aguardava a esperada salvação, o Ocidente medieval era o mundo do medo.⁴⁹

⁴⁶ LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*, p. 200.

⁴⁷ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550)* : a Reforma protestante, p. 125.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁴⁹ Sobre o “medo”, ver Jean Delumeau. *História do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

No conjunto, a vida no final da Idade Média estava tão impregnada de religião que o povo corria constantemente o risco de perder de vista a distinção entre o espiritual e o temporal. Os assuntos religiosos de tão corriqueiros que se tornaram, deixaram de ser sentidos em profundidade. Numa “tentativa de se buscar a salvação os fiéis pediam mais sacramentos,”⁵⁰ de tal sorte que a Igreja sobrecarregada, não conseguia mais atender às necessidades espirituais dos cristãos.

Sobre muitas arcadas do coro das igrejas via-se, pintado a fresco, o juízo final, a mais severa de toda as realidades, isto porque, se o homem medieval raramente sabia ler, ele era capaz de ver e entender. Multiplicar velas ou as orações seriam formas de aumentar as chances de salvação da alma.

A prática de algumas penitências agradava aos fiéis. A multiplicação das proibições explicava-se pela necessidade de segurança espiritual e respondia a um aumento profundo da angústia. Jejuar a pão e água durante doze sextas-feiras; jejuar voluntariamente, além das prescrições, era mesmo aconselhado. Segundo uma opinião pontificia, “esta seria a forma segura para a salvação eterna e aqueles que cumprissem esta promessa seriam, no momento da morte, imediatamente transportados para o céu pelos anjos.”⁵¹

A religião encarregou-se de integrar os fiéis numa comunidade de salvação, através de um conjunto de gestos ascéticos libertadores, mas afastados da santificação que tinham à partida, em pequenas comunidades cristãs confessionais, ou no meio monástico.

A doutrina da Igreja encontrava dificuldades em proceder à reconciliação da cristandade com Deus às vésperas da Reforma, parecia ser cada vez mais difícil fazê-la. As necessidades espirituais dos fiéis, o quadro de desespero, angústia e incerteza que tomaram conta das consciências, eram um desafio imposto à Igreja, cuja estrutura moral fazia desandar os pretensos objetivos.

Portanto, se o misticismo era uma teologia aberta à cristandade, 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 da Europa, tendo sido dominado por ela.

⁵⁰ LUIZETTO, Flávio. *Reformas religiosas*, p. 20.

⁵¹ *Ibid.*, p. 146.

2.2 – O humanismo cristão

A escolástica do século XIV tornou-se exercício de pura lógica no conjunto proliferante de comentários da coletânea de comentários antigos. A este patamar do seu próprio desenvolvimento lógico, e formando um conhecimento científico autônomo, “a escolástica distanciou-se dos reais interesses da Igreja.”⁵² Surgiu, então o humanismo, devido a uma necessidade própria. Surgiu justamente, devido a multiplicação paralisante do discurso escolástico e do vácuo criado pela sua separação de todo e qualquer serviço. A impossibilidade física de integrar os vastos comentários, levava ao nascimento do humanismo que teve suas origens no desenvolvimento da escola, nas camadas de leitores e escritores da administração do Estado e da burocracia pontifícia, do capitalismo comercial e do capitalismo do Estado.

A cultura escolástica, por sua vez, não tem eco prático, não visava nada para além de si própria. Encontrou o seu fim em si mesma, pois a sua tecnicidade vedou-lhe toda e qualquer ambição pastoral. Ninguém se empenhou até o término do *cursus* universitário, se não fosse para aí permanecer. Administrava-se a Igreja e o Estado tão somente com os dois primeiros graus do *trivium*.

O humanismo não era unicamente uma técnica do pensamento, comparava-se também a um meio. E o confronto humanismo/escolástica não significou apenas um conflito de idéias, mas também era uma crise de meios. No ano de 1509, encontrou-se o humanismo bem constituído, o qual significou uma linguagem, uma técnica do conhecimento, um meio existente em toda a Europa ocidental que se chocou com outra técnica, outro saber, outro meio, o qual não mais progredia e morria lentamente.

O humanismo que constituiu a nova dimensão essencial do tempo das reformas da Igreja, era aquele que se originou na Itália com Petrarca. Logo não se podia dissociar o humanismo, pelo menos do ponto de vista histórico, da Itália do século XIV, da centralização pontifícia. O humanismo que causou mudanças profundas no curso da história europeia no século XVI foi uma técnica intelectual que se valeu amplamente da imprensa, para setores os mais diversos da sociedade.

Petrarca era um cristão que procurou a sua via de perfeição e uma arte de viver numa harmonia cheia de contrastes entre cristianismo e paganismo. A sua antipatia pela escolástica era total, o que o levou a se distanciar de Aristóteles, pois, como todo bom

⁵² CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550)*: a Reforma protestante, p. 14.

humanista, considerava-se platônico, mas o que reteve do platonismo através de Santo Agostinho não foi consistente. O humanismo revelou as contradições da sabedoria e da revelação que mil anos de cristandade tinham acabado por ocultar.

À sombra da centralização pontifícia, havia um grupo de homens divididos entre o Estado e a Igreja, que podiam tanto servir ao Estado territorial ou à máquina administrativa que se estruturou em torno do papa. Esses homens eram técnicos da escrita, os quais fizeram a economia dos mais altos conhecimentos abstratos daquela época.

O humanismo foi antes de mais um instrumento lingüístico: um latim completamente novo, um pouco artificialmente elaborado a partir de seis séculos conhecidos de uma latinidade que partiu de Plauto e se estendeu até Santo Agostinho, São Jerônimo e Boécio.

Enquanto a devoção moderna colaborou na renovação da vida espiritual, colocando de lado as questões de natureza teórica, preferindo, ao contrário, instaurar formas de vivência religiosa inspiradas na prática da oração, do trabalho e da caridade, a corrente humanista, a mais alta expressão da vida intelectual da época, introduziu o método crítico nas ciências religiosas.

Os humanistas não permaneceram à margem dos debates sobre os problemas que afetavam a vida religiosa no final da Idade Média. O humanismo foi muito religioso, seus representantes foram severos críticos da vida religiosa do seu tempo, mas não deixaram de ser cristãos. Ainda que não desejassem abandonar a Igreja, queriam, como tantos outros espíritos lúcidos da época, corrigir seus defeitos.

Cultos, eruditos, críticos, profundamente hostis aos métodos da escolástica, os humanistas não admitiam, certas atitudes tomadas ou levadas a cabo pela Igreja, tais como: a ignorância, a superstição e o obscurantismo que, caracterizavam não só o povo cristão, mas também boa parcela do próprio clero.

Formados na tradição do pensamento renascentista, os nomes representativos da corrente mais envolvidos com os problemas da vida espiritual da cristandade aplicaram ao exame dos assuntos religiosos os princípios e critérios de análise própria da educação humanística.

O estudo do Evangelho favoreceu o confronto entre o texto sagrado, a realidade dos ensinamentos da Igreja e as práticas religiosas institucionalmente recomendadas. Nem

sempre os humanistas puderam dar razão à Igreja, já que em certos casos era “flagrante a disparidade existente entre o texto bíblico e a dogmática da Igreja.”⁵³

Percorrendo caminhos diferentes e baseados em uma metodologia muito diversa, as conclusões dos humanistas se assemelharam muito as dos adeptos da devoção moderna, para os quais autêntica religião cristã deveria ser praticada de modo mais simples e despojada de dogmas misteriosos e de liturgias incompreensíveis. Quanto às cerimônias pomposas, essas seriam substituídas por um culto simplificado e mais próximo dos costumes religiosos da Igreja primitiva.

Em sua obra *De professione religiosorum*, Valla atacou outra idéia da cristandade medieval: as distinções no interior do povo de Deus, as bases da superioridade reconhecida à vocação monástica. Valla, com muito rigor, demonstrou que os conselhos de perfeição do Evangelho não se chocavam com os deveres para com o Estado, mas que se aplicavam a todos, jogando por terra todo argumento a respeito da primazia da via monástica. Com isso estabeleceu as bases críticas do sacerdócio universal.

O humanismo era “uma força complexa de evolução e de reforma, que em períodos difíceis se revestiu de uma força poderosa de propulsão.”⁵⁴ Os humanistas introduziram na vida da Igreja, em parceria com o multiplicador da imprensa, uma nova dimensão, ou seja, de uma leitura em massa da Bíblia e dos primeiros comentadores das Escrituras.

A paixão pelo que foi escrito, que era, essencialmente, a origem do humanismo, se achou naturalmente reforçada e difundida pela descoberta da imprensa. Sob a ótica religiosa, o aparecimento do livro impresso produziu uma tremenda revolução, em relação às carências espirituais do tempo.

A ação do livro não podia se exercer senão no sentido do individualismo, em matéria de piedade. A obra impressa “tornava o padre menos necessário, permitia uma meditação pessoal.”⁵⁵ Quando, porém, esse livro era a Bíblia, cada um podia ouvir Deus falhar-lhe e se afoitava a interpretar à sua maneira a mensagem divina. Pouco antes de Lutero, a difusão dos livros religiosos estava a subverter as crenças.

⁵³ LUIZETTO, Flávio. *Reformas religiosas*, p. 33.

⁵⁴ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550): a Reforma protestante*, p. 57.

⁵⁵ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*, p. 78.

Os reformadores não deram, portanto, aos cristãos os livros santos traduzidos em língua vulgar que a Igreja lhes teria anteriormente recusado. O humanismo objetivou a purificação da linguagem pela qual era transmitida a Palavra eterna e desembaraçou a Escritura das suas imperfeições, mostrando-a sob uma nova luz. Com essa linha de ação ele colaborou para a Reforma, pondo em dúvida a autoridade da *Vulgata* e apontando a ciência filológica acima de qualquer magistério.

O humanismo e a imprensa representaram juntos, durante alguns anos, a força propulsora da difusão da Bíblia, com uma leitura mais simples e mais individual, fugindo da leitura douta e coletiva da Igreja. A leitura dos humanistas e a sua interpretação gramatical histórica no que respeitava aos textos, estava próxima da leitura primitiva.

O *Enchiridion militis chistiani* (Manual do Cavaleiro Cristão), foi muito lido nas primeiras três décadas do século XVI, o qual visava ajudar o cristão na leitura das Escrituras, a qual, continham todas as regras da vida. Era um guia da Sagrada Escritura, e também uma salvaguarda contra tudo o que na Igreja carnal, abandonada pelo espírito, fosse passível de constituir obstáculo ao cristão. Obstáculo constituído pela “espessa estrutura monástica que pretende monopolizar o acesso à salvação.”⁵⁶

A verdadeira forma de seguir a cruz de Cristo era mortificar as próprias paixões. E o *Enchiridion* terminou com as receitas simples de ascética contra alguns vícios. Nem tanto tradicional, nem tanto inovador, mais a pretensão de que houvesse uma religião purificada do rito inútil.

O humanismo italiano rejeitava implicitamente as virtudes monásticas da renúncia e duma vida ascética, e fomentava atitudes seculares. Todavia na Europa do Norte, o humanismo teve um caráter especificamente cristão. As novas traduções da Bíblia nas línguas vernáculas introduziram por vezes alterações significativas no sentido do texto. O acolhimento do texto literal da Bíblia pelos humanistas significou a “rejeição do método escolástico de interpretação”⁵⁷ que dominou durante tanto tempo a vida intelectual da Igreja.

Havia, contudo, uma corrente humanista com objetivos menos radical, que se estabeleceu com mais facilidade na linha tradicional, o qual seguiu outro rumo mais modesto no seu retorno às fontes. Sem tentações de rompimento, esse grupo minoritário humanista se agrupou sem hesitar ao lado da hierarquia da Igreja-instituição, ameaçada

⁵⁶ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550): a Reforma protestante*, p. 60.

⁵⁷ GREEN, V. H. H. *Renascimento e Reforma: a Europa entre 1450 e 1660*, p. 130.

pelo cisma da Alemanha. Foi esse humanismo formado por clérigos que, apesar de tudo, manteve-se fiel à tradição.

A última conseqüência possível da leitura humanista atingiu as bases da Igreja. Indiscutivelmente a Escritura incitou ao sacerdócio universal. Percebeu-se nos Atos dos Apóstolos e nas Epístolas a revelação de uma estrutura profética quase sem hierarquia. Não havia, portanto, traços de vida monástica nas Escrituras, e ainda menos na Igreja apostólica, comprometida somente com a vocação missionária.

Os humanistas, em tese, acreditavam no pecado original, mas, em geral, não insistiram com tanto vigor nele. A busca de Deus se fazia por um caminho de serenidade, ao contrário de Lutero. Atribuíram demasiado crédito ao homem para aceitar, no momento oportuno de optar, a doutrina protestante do sérvio-arbítrio. Como seguidores de uma doutrina de paz, desaprovaram na maioria das vezes a violência e o cisma.

Notáveis representantes da filosofia da Renascença, a exemplo do próprio Lefèvre, recusaram-se a passar para o campo da Reforma. Melancton e Zwinglio foram exceções. Alguns outros humanistas se sentiram de imediato insatisfeitos no centro das ortodoxias protestantes e evoluíram para posições dissidentes. Desta feita eles se tornaram proclamadores do livre-arbítrio, do antidogmatismo e da tolerância. Logo o luteranismo e o calvinismo foram, no que se refere ao aspecto doutrinal, um verdadeiro anti-humanismo.

Reencontrando a Escritura, tornado-a limpa das impurezas que a obscureciam, os humanistas aspiravam a uma religião simples, vivida, evangélica, cujos dogmas deveriam ser mínimos e na qual se deveria procurar a paz de espírito em sua plenitude, imitando em tudo a Jesus. Quanto às cerimônias supersticiosas ou farisaicas, teriam que ceder espaço a um culto próximo daquele praticado na Igreja primitiva

Nesta religião essencialmente prática, deveria ser dado relevo antes de mais à caridade. Comentando as palavras de Cristo referidas no evangelho de Mateus, Erasmo escreveu: “Verdadeiramente o jugo de Cristo seria agradável se as pequenas instituições humanas não acrescentassem nada àquilo que Ele próprio nos impôs. Nada nos prescreveu além do amor, e nada existe que tanto se ame que a caridade não suavize e tempere.”⁵⁸

Por conseguinte, o humanismo preparou a Reforma de duas maneiras, primeiramente contribuindo para aquele regresso à Bíblia que era uma das aspirações da época e por último chamou a atenção para a religião interior, reduzindo a importância da hierarquia, do culto dos santos e das cerimônias, ao mesmo tempo.

⁵⁸ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*, p. 81.

3 – A REFORMA LUTERANA

3.1 – Aspectos gerais

No início do século XVI as coisas estavam se tornando difíceis. A pressão econômica fruto do aumento populacional e da alta de preços fazia com que os camponeses e os artesãos fossem os maiores prejudicados. Foram essas duas categorias que deram o seu apoio aos movimentos religiosos radicais.

As condições sociais e econômicas que influenciaram o radicalismo se materializaram por meio da necessidade e da miséria. A sociedade constantemente era afetada por doenças de fácil contágio. As colheitas eram péssimas. A dependência da providência divina se ocupava de demonstrar a incapacidade do homem diante do quadro.

A última parte da Idade Média “foi certamente protocapitalista, no sentido de que muitas das características do capitalismo ulterior podem ser encontradas nas suas sociedades mais desenvolvida,”⁵⁹ especialmente naquelas cidades manufatureiras de tecidos da Itália e dos Países Baixos. A Igreja medieval, seguindo os ensinamentos de Aristóteles e dos padres da Igreja de que *pecunia non paret pecuniam*, condenou a usura e encarou com desconfiança os mercadores, mas houve sempre processos de fugir aos cânones, especialmente se os empreendimentos implicavam em riscos.

Era pois manifesto que a Reforma não causou nem sequer estimulou, a não ser incidentalmente, o desenvolvimento do capitalismo, uma vez que os “protestantes e católicos mantiveram grandes desconfianças dos empreendimentos comerciais falhos de ética,”⁶⁰ como aqueles que o capitalismo de maneira incontestável estimulou.

O movimento luterano não concordava com o comportamento exterior da Igreja, muito menos com as suas pendências e pecadilhos. Havia dentro da Igreja parcela considerável de homens esclarecidos que eram contrários aos procedimentos adotados pelo clero.

Os abusos, então, praticados pelo clero e por parcela dos laicos continuaram a preocupar aos protestantes, tal como os havia preocupado antes da ruptura e, pelo menos a partir do fim de 1540, a renovação interna da Igreja fez mais para solucionar parcela dos antigos problemas do que tudo que fora realizado pelos reformadores.

⁵⁹ GREEN, V. H. H. *Renascimento e Reforma*, p. 443.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 444.

Lutero não lutou simplesmente com a Igreja por ser ela doente e corrupta, mas sim por ser anti-cristã e diabólica. Entendia que a religião papista tentava moldar Deus aos anseios humanos. A rápida propagação do luteranismo se efetivou por intermédio dos diversos credos derivados de certas correntes protestantes, como o metodismo, o pietismo e o puritanismo. A população de extremos territórios da Europa converteu-se ao protestantismo: o luteranismo firmou-se na Alemanha, mas também abarcou vigorosamente a Suécia, Noruega e Dinamarca, lugares em que veio a ser a religião oficial.

Não era desejável assistir ao cristianismo partido em religiões e seitas diferentes rivalizando entre elas mesmas. Lutero não imaginava nem assim o desejava. Muitos homens se levantaram demonstrando inquietação e insatisfação com os rumos da vida religiosa. Eles entendiam que as manifestações de “espiritualidade e de devoção dos fiéis”⁶¹ estavam em complexo desacordo com os ideais do cristianismo primitivo e desejavam voltar à vida religiosa e a simplicidade dominante na época dos Apóstolos.

Em razão dos acontecimentos, pediam-se providências capazes de coibir excessos praticados pelo clero, assim como uma solução para a máquina burocrática da Igreja que cresceu em demasia e achava-se muito comprometida com assuntos não propriamente religiosos.

De várias maneiras e de vários pontos de vista, a vida religiosa da época era questionada. A cristandade não era indiferente nem silenciosa sobre o assunto. Muita gente ligada ou não à hierarquia eclesiástica já reivindicava uma renovação da vida religiosa.

O teor das idéias religiosas expostas e defendidas por Lutero constituiu um marco na história do cristianismo, haja vista que conseguiu delimitar com clareza um *antes* e um *depois* na vida religiosa do Ocidente.

Não foi em 1517, quando afixou suas teses contra as indulgências, que Lutero rompeu com o catolicismo, mas em junho de 1519, por ocasião da disputa de Leipzig. Naquela oportunidade quando pressionado por interrogações, recusou aprovar as condenações pronunciadas pelo concílio de Constança contra João Huss. Para Lutero um cristão isolado, seja ele ou não padre poderia ter razão contra um concílio inteiro, caso Deus o quisesse iluminá-lo. Poucos meses depois, Ele descobriu na *Primeira Epístola* de Pedro a justificação de sua atitude: a doutrina do sacerdócio universal.

Nessa época de total confusão, os fiéis tinham a necessidade de se apoiarem sobre uma autoridade de caráter infalível. Mas a infalibilidade tranquilizadora não se poderia

⁶¹ LUIZETTO, Flávio. *Reformas religiosas*, p. 26.

encontrar no padre. E somente em Deus se poderia depositar uma fé segura. Pois só Deus falava diretamente às almas privilegiadas. A sua mensagem confiou aos autores inspirados. Logo, a Bíblia tornava-se assim o último recurso, mas também a rocha que as tempestades humanas não submergiriam. É bem verdade que as multidões não liam, mas as elites dirigentes sabiam ler e cada vez mais se valiam da literatura, seja qual fosse.

O teólogo da salvação gratuita transformou-se, contra os seus interesses, em reformador da Igreja. O caráter dinâmico e explosivo da entrada em cena de Lutero não era apenas devido ao terreno, ao talento excepcional do homem, mas a uma inovação capacital. Com ela, a Reforma da Igreja, essa reforma que só motivava, verdadeiramente, uma tecno-estrutura de clérigos de Igreja ou de clérigos de espírito, entrou através de uma técnica libertadora de salvação, no centro da preocupação quotidiana de milhares de pessoas, angustiadas pela finalidade e pelo sentido da vida.

Crítico do culto dos santos e dos furores peregrinos, Lutero em todos os sentidos estava em conformidade com as críticas do humanismo cristão. Erasmo prestou homenagem a Lutero e este viu em Erasmo um apoio precioso. No entanto as motivações eram diferentes. Erasmo rejeitou o aspecto adventício, heterogêneo e popular destas piedades gestuais e formais, o caráter grosseiro dos gestos que não convêm à *Philosophia Christi*. Lutero insurgiu-se contra o egoísmo de uma piedade que escapava à vontade de Deus, que negociava e que trocava. Censurou as indulgências pelo fato de constituírem um entrave à penitência.

Lutero não gostava de violência, mesmo que fosse moderada, “violência essa que era feita ao povo cristão por meio de uma má pastoral.”⁶² A Reforma supunha aceitação, concessões, e exigiu ser feita com unanimidade. Os reformadores de 1520, os reformadores da primeira geração, são técnicos do saber escolástico afetado pelo humanismo do velho saber teológico.

Era a favor de uma Reforma progressiva, moderada, que não fosse sistemática e estupidamente agressiva em relação ao modo de viver e de sentir da piedade popular, que Lutero escreveu e publicou em latim, com a preocupação de defender o povo dos pormenores que o perturbava inutilmente, o *De votis monasticis*, para que os votos não fossem impostos nem suprimidos. Numa palavra, a reintegração, a reconversão do mundo monástico, a sua eventual integração numa concepção mais pastoral e mais social da Igreja, só poderiam ser efetuadas progressivamente, no respeito pelas consciências.

⁶² CHAUNU. Pierre, *O tempo das reformas (1250 – 1550): a Reforma protestante*, p. 151.

Para Lutero, Deus havia estabelecido dois reinos, um sob a lei e outro sob o evangelho. O Estado, assim operava debaixo da lei, e seu principal propósito era por limites ao pecado humano, de maneira que sem o Estado os maus não teriam freios. Os cristãos, por sua vez, pertenciam ao segundo reino e estavam debaixo do Evangelho. Isto significava dizer que os cristãos convertidos ao protestantismo não poderiam esperar que o Estado apoiasse a sua fé e perseguisse aos hereges.

Lutero se opôs, por diversas vezes, a que os príncipes que o apoiavam empregassem sua autoridade para defender sua causa e somente depois de muito vacilar, por fim lhes orientou que recorressem às armas em defesa própria contra aqueles que pretendiam esmagar a Reforma.

Perante uma “explosão de forças bruscamente libertas e dificilmente contidas,”⁶³ a desagregação do sacerdócio universal mal compreendido, do anti-intelectualismo de uma revolução cultural que teve como consequência, no início, o esvaziamento das universidades, que convidava os estudantes a abraçarem uma profissão manual e qualquer pessoa a pregar seja o que for e de qualquer maneira, Lutero queria salvar a sua obra e a Igreja.

Num contexto social de cristandade, qualquer reforma da sociedade necessariamente deveria passar pela reforma da Igreja, e desta haveria de receber um impulso significativo. O conciliarismo tinha sido séculos precedentes uma corrente antagônica ao papalismo. Lutero acreditou, por algum tempo, em um concílio, mas a rigor, o V Concílio de Latrão (1512 – 1517) já havia frustrado esse caminho, ao reforçar o poder centralizado do sistema hierárquico papal.

Houve nos últimos séculos da Idade Média um caminho pelo qual se buscou o restabelecimento da verdade religiosa. Tratou-se de um movimento de piedade pessoal, conhecido como o misticismo. Esse movimento “renunciou à pretensão de reforma eclesiástica institucional, ou pelo menos a colocou em segundo plano.”⁶⁴ O necessário revigoramento foi buscado não na ação sobre estruturas externas, mas antes no interior das próprias pessoas, através de uma renovação de fé, da experiência religiosa e da piedade. A oração e a meditação eram instrumentos principais no comportamento desse segmento, cujo objetivo era alcançar a união pessoal íntima com o Salvador.

⁶³ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250 – 1550): a Reforma protestante*, p. 152.

⁶⁴ ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*, p. 30.

O tráfico de indulgências proporcionava uma oportunidade aparentemente fácil para o comum dos cristãos, que não dispunha das condições de se dedicar à prática do rigor ascético, reservado aos integrantes de ordens religiosas. Era, no entanto, uma oportunidade apenas aparentemente fácil, já que ilusória, de um lado e extorsiva, de outro. A mensagem de Lutero de que não havia caminho fácil, exemplificou-se pelo fato que Jesus Cristo desejou que toda a vida dos fiéis fosse de penitência, “mas que, pela misericórdia de Deus e pela morte de Jesus Cristo, a salvação era concedida gratuitamente aos que crêem,”⁶⁵ tal idéia se difundiu tal como rastilho de pólvora, porque era explosiva libertação não apenas para Lutero, mas para todo um povo.

A resposta às angústias pessoais de um povo correspondia igualmente a seus anelos sociais, e atingiu o centro nevrálgico do sistema eclesiástico então vigente, pois lhe subtraiu, ao mesmo tempo, o suporte financeiro e a legitimação divina. Apenas, assim tornou-se possível a reforma da Igreja, cuja autoridade máxima viria a ser não mais o papa ou o direito canônico, mas a livre Palavra de Deus para o povo de Deus.

A Reforma protestante consistiu em três aspectos: uma ruptura que foi ao encontro de duas correntes autônomas, o humanismo e a soteriologia luterana. O humanismo foi o meio de existência, pelo qual se realizou a discussão dos comentários, uma nova abordagem do referente fundamental e, sobretudo, o confronto de uma realidade evolutiva com o conteúdo das Escrituras e, em caso de conflito, a *Sola Scriptura*, nova relação de submissão da Igreja às Escrituras

A abordagem luterana da teologia da salvação, qual seja a salvação unicamente pela fé, mais precisamente a *Justitia passiva* foi o trabalho de Lutero. A *Justitia passiva* era considerada como princípio teológico da Reforma, foi igualmente fruto de evoluções convergentes. Situou-se um pouco, tal como o princípio da autoridade única das Escrituras, em ruptura com as acumulações dos gestos e das práticas tranquilizadoras, em reação contra a delegação cada vez mais exclusiva dos meios da salvação ao grupo eclesiástico.

A Reforma protestante foi, assim, a “autoridade da Sagrada Escritura, a justificação pela fé e a consciência de uma renovação, era assim, portanto, uma modificação na percepção da duração.”⁶⁶ Sem, entretanto, o multiplicador da imprensa, sem a proliferação dos opúsculos em língua vulgar, sem o índice significativo de leitores atingido numa parte

⁶⁵ ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*, p. 32.

⁶⁶ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250 – 1550)*: a Reforma protestante, p. 158.

da Europa, a Reforma teria sido possível, mas não com o sucesso em grande escala que atingiu.

A Europa que repudiou totalmente a Roma, era uma Europa distante. Por outro lado, a Reforma que uniu esta Europa distante, era a Reforma luterana moderada. Apoiou-se exclusivamente no centro da via luterana de acesso à salvação, no princípio da *Justitia passiva*, que transformou o relacionamento do homem com Deus, mas ameaçou pouco as estruturas da Igreja e da piedade.

A salvação fez com que o homem sentisse o mal ativo e a sua imperfeição. Da presença de Deus no homem nasceu a esperança no homem de ser justificado, de tomar lugar entre os eleitos, por toda a eternidade. Deus o predestinou à salvação, porque o amou o suficiente para o chamar à vida eterna.

Roma colocou-se ao longo do caminho de Lutero, do seu caminho solitário de cristão apenas inquieto com a sua salvação e a do próximo. Roma, sem querer escutar as suas razões, nem conhecer os anseios do seu coração cheio de Deus, nem abrir os olhos à evidência do Cristo e da Palavra, Roma o condenou. Na realidade, Roma não era santa.

*Roma era a mãe dos vícios, a latina dos pecados, o centro dos desejos perniciosos, das necessidades nocivas, das condenáveis ambições. Roma, contra Lutero, atuava de uma forma dissimulada e desleal. Roma lutava, não por princípios, mas por interesses, para manter debaixo da sua bota uma Alemanha sobrecarregada de impostos...*⁶⁷

A Igreja Romana era uma vasta e poderosa organização, uma instituição secular que agrupava em dioceses todos os homens que recebiam o batismo, os quais eram revestidos de autoridade de sacerdotal consagrada. Pregadores de um credo dogmático e intermediários de dádivas através do canal mágico dos sete sacramentos. A essa Igreja visível, a qual se podia chamar massiva, Lutero opôs a sua verdadeira Igreja.

A Igreja invisível. Constituída apenas por aqueles que viviam na verdadeira fé, acreditavam nas mesmas verdades, sensíveis aos mesmos aspectos da divindade, esperavam as mesmas beatitudes celestes, se encontravam assim unidos não por laços externos de uma submissão bastante rígida ao papa, vigário de Deus, mas por laços íntimos

⁶⁷ FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero: um destino*, p. 143.

e secretos que “tocavam de coração para coração, de espírito para espírito,”⁶⁸ numa comunhão profunda nas alegrias espirituais.

A Reforma do Norte era luterana multitudinista. A decisão era tomada a um nível relativamente elevado da estrutura social e incluiu um conjunto importante de comunidades, de províncias, de Estados. Do ponto de vista teológico, era soteriológica e baseava-se na doutrina da salvação.

A Europa reuniu as condições favoráveis a uma Reforma muito profunda da Igreja, reforma que visou uma religião degestualizada e coletivizada, uma reforma cujos padrões estiveram baseados numa leitura socializada do Novo Testamento e dos Salmos, traduzidos em língua vulgar, cuja inspiração era buscada no despojamento primitivo da Igreja apostólica tal como estava em Atos dos Apóstolos: uma reforma que partiu da *devotio moderna*, do evangelismo de Erasmo, do *Enchiridion*.

O desagrado pela situação existente na Igreja possuía dois aspectos, primeiro, o descontentamento com a Igreja como instituição e, em segundo, um desejo de regresso a uma religião pessoal mais satisfatória, mais intimamente baseada na história do Evangelho do que a Igreja contemporânea. Durante o decorrer da Idade Média, eclesiásticos dignos trouxeram a público as suas queixas contra os abusos e a corrupção. Havia um desejo de voltar a uma forma mais simples de religião, em que existisse menor dependência dos poderes mediadores do sacerdote e se desse maior realce à religião pessoal dos indivíduos.

A Igreja ganhou o domínio das massas, mas parecia ter perdido o domínio da sua própria alma. O anticlericalismo, a profanação e o aviltamento das coisas religiosas, conforme reconhecia uma parcela considerável de fiéis, poderiam ser retificados, como de fato acabou sendo, sem que houvesse a necessidade de uma Reforma, porém de forma muito limitada.

A reforma primeiramente foi religiosa, mas tornou-se possível, por circunstâncias seculares. O surgimento de fortes monarquias nacionais assegurou que

*O Estado faria tudo o que pudesse para diminuir a interferência do papa nos seus negócios internos, para reduzir o controlo papal sobre as nomeações para os cargos da Igreja, para quebrar o monopólio da Igreja na educação e para estancar o pagamento de dinheiro que, segundo a opinião econômica contemporânea, defraudava o país ...*⁶⁹

⁶⁸ FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero: um destino*, p. 145.

⁶⁹ GREEN, V. H. H. *Renascimento e Reforma*, p. 129.

A Reforma primeiramente criou as suas raízes na situação social contemporânea. A desestruturação da economia medieval, juntamente com os efeitos da vasta depressão econômica dos finais da Idade Média, resultou na emancipação dos homens do campo de uma condição de servos, levando-os a uma melhor condição de vida.

Todos estavam indignados com a dominação e as exigências financeiras como os dízimos e outras obrigações do seu suserano espiritual (em alguns casos temporal), a Igreja. Os príncipes e nobres afetados pela recessão econômica dos fins da Idade Média, deitavam seus olhares cobiçosos para o mando secular, o qual tendera a derrubar a autoridade clerical, as classes média e trabalhadora eram contrárias à situação privilegiada que ocupava a Igreja, vinculada, por vezes, ao patriciado governante.

O crescimento da atividade mercantil levou as classes comerciais, em sua grande maioria, a repudiar uma instituição (Igreja) que conduziu os seus ensinamentos sobre o juro e a usura com tantas restrições condenatórias a ponto de não tomar o êxito financeiro como uma virtude. Os aspectos econômicos contribuíram para a difusão de um anticlericalismo, entretanto não foram mecanismos predominante para ampliar a insatisfação com a religião estabelecida. Apesar do que muitas pessoas de todas as classes iriam encontrar a solução para o seu descontentamento com o ensino institucional e autoritário da Igreja no clima individualista da Reforma.

3.2 – A Teologia luterana

A teoria luterana reunia em torno de si três fórmulas, a justificação pela fé, o sacerdócio universal e a doutrina da infalibilidade da Bíblia. A justificação pela fé, talvez por ser lida na Epístola aos Romanos, teria mais repercussão. A justiça pela fé era a fórmula divulgada à Europa Cristã no *Tratado de Liberdade Cristã*, o qual veio a ser redigido em outubro de 1520, e cuja publicação se deu em latim e alemão: pela fé, unicamente pela fé, serás salvo, “dado que esta fé, a única coisa que justifica a alma, só pode nascer no seu íntimo, é manifesto que as obras exteriores, quaisquer que sejam, não tem poder de libertar e salvar, pois não penetram no centro da vida.”⁷⁰

A teologia luterana da justificação pela fé conduzia à seguinte fórmula: a justiça de Cristo. Tal fórmula era imediata, surgiu por ocasião do progresso do pensamento de Lutero, que passou do teocentrismo captado da escolástica ockhamista para o

⁷⁰ DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*, p. 48.

crisocentrismo, que estava inserido na construção do seu pensamento. Cristo encontrava-se no centro de uma teologia luterana elaborada, a exemplo do local central que ocupava junto à corrente popular da *devotio moderna*.

A predestinação não se enquadrava no pensamento luterano, ela fazia parte da herança ockhamista. Mas tinha o poder extraordinário de atormentar Lutero, por ser um problema mal resolvido do ponto de vista filosófico. No *Comentário da Epístola aos Romanos*, Lutero escreveu, recordando-se de Ockham e dos conselhos de Staupitz: "... que não se aventurem temerariamente nestas especulações, para não caírem no abismo de um horrível desespero, mas devem antes de mais abrir os olhos meditando nas chagas de Cristo."⁷¹

Lutero nunca formulou uma doutrina da inspiração das Escrituras, mas em sua obra estava implícita todo um pensamento iluminista. Para ele, a autoridade da Bíblia se baseava na experiência segundo a qual o espírito que trazia luz às Escrituras o fazia igualmente no coração. A Bíblia era, portanto, o canal da Palavra de Deus. Lutero possuiu em si mesmo, potencialmente, os liberalismos, os sectarismos e as ortodoxias mais rigorosas. Logo a hermenêutica luterana necessitava, muito mais que a de Calvino, para não andar e permanecer à deriva, do tradicionalismo de uma Igreja-instituição.

A tradição religiosa valorizava a prática das obras e superestimava a sua eficácia no processo de perdão dos pecados e obtenção do estado de graça. Tal prática era bastante diferente daquilo que se lia no texto do Evangelho. Lutero, porém, não vacilou em matéria religiosa, a Bíblia era a única fonte para se conhecer a Palavra de Deus. Estava, assim, lançada a doutrina da *infallibilidade única da Bíblia*.

No momento em que Lutero identificou a Bíblia como depositária exclusiva da Palavra de Deus e definiu a fé como o meio para a obtenção do estado de graça, abriu caminho para a definição de outra doutrina que caracterizava o credo protestante: a doutrina do sacerdócio universal.

Estava profundamente convicto de que a Escritura era óbvia, não tanto em um sentido formal, como passou a ser entendido mais e mais na ortodoxia posterior, mas no sentido de que a Escritura se auto-evidenciava pelo Espírito Santo, em seu conteúdo fundamental, a quem com ela lida. Evidentemente, a Escritura não era óbvia em muitos sentidos históricos, científicos e outros. Tampouco, era clara no sentido de que fosse possível alguma vez esgotar-se seu sentido.

⁷¹ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250 –1550): a Reforma protestante*, p. 100.

A hermenêutica espiritual de Lutero desenvolveu-se debaixo da proteção de uma forte Igreja, antes e depois do rompimento. Protegida pela consistência da Igreja alemã, constituiu uma fórmula de crescimento, um novo fator de despertamento. Com a ausência de uma Igreja multitudinista, esta hermenêutica de expressão anárquica levou a uma rápida desintegração do referente escritural, tornando-se a própria negação da Igreja.

A descoberta das Escrituras e de Santo Agostinho, reaparecido nos séculos XVI e XVII, após três séculos adormecidos, são os elementos principais na doutrina dos *Comentários*, em 1516. Na compreensão luterana da Bíblia existiam semelhanças e divergências. Na esfera das semelhanças, encontrou-se um sentimento intenso em Lutero tal como havia em Santo Agostinho. Na esfera das diferenças, verificou-se que para Santo Agostinho o pecado era essencialmente capitulação perante a carne, ele tinha à sua frente os refinamentos carnavais.

O cristianismo para Santo Agostinho não era em exclusivo uma ruptura salvadora com a escravidão sexual de um estilo de vida depravada. Mas para Lutero, inserido no meio monástico, que dominava todas as técnicas ascéticas após um longo milênio de cristandade e de implantação monástica, o pecado era algo mais profundo e aterrorizador. Situava-se, além do nível platônico do corpo.

Embora a teologia luterana se baseasse na confiança literal das Escrituras, a interpretação conservava inconscientemente as últimas tradições medievais. O nacionalismo fazia de Lutero um moderno, a sua teologia pertencia à Era da Fé. Sua rebelião era muito mais contra a organização e o ritual católicos do que contra a doutrina católica. Teologicamente, a linha que Lutero seguiu estava fixada nas noções de Agostinho, de predestinação e graça que, por sua vez, tinham raízes nas Epístolas de Paulo.

Lutero acreditava sem protestar, que Deus tinha afogado quase toda a humanidade em um dilúvio. Afirmava que poucos seriam salvos, muitos por sua vez seriam condenados. Admitia o céu e o inferno e acreditava em um fim prematuro do mundo. Falava com a mesma confiança de Santo Tomás de Aquino, sobre os anjos como espíritos sem corpos.

A teologia de Lutero encontrava-se completamente impregnada do pensamento escolástico medieval. Por mais que ele falasse com desdém de Aristóteles e dos escolásticos, era notória a influência nele das idéias medievais. Nunca visualizou claramente a separação da Igreja e do Estado, porque uma e outro eram para ele duas

partes dum todo único. Essa noção, “estava em perfeita consonância com o ponto de vista medieval.”⁷²

Lutero foi influenciado pela leitura das obras de um padre da Igreja do século V, Santo Agostinho, o qual sustentou que a verdadeira Igreja era invisível e apenas conhecida de Deus. A entrada nela era alcançada pelo “eterno decreto de Deus que predestina a graça e pela atividade da Palavra de Deus neste mundo.”⁷³

Admitida a idéia de que todos os fiéis constituem um real sacerdócio, não fazia sentido, de acordo com Lutero, sustentar uma divisão da nação santa, isto é, da cristandade, em sacerdotes e não sacerdotes, em clérigos e leigos. Mais uma vez preferiu ficar com o texto do Evangelho e não com a tradição da Igreja. Para esta, “a distinção entre clero e fiéis era essencial na medida em que o sacerdote realizava a comunicação entre o cristão e Deus.”⁷⁴

Lutero desenvolveu sua doutrina do sacerdócio universal dos crentes num escrito de cunho eminentemente político, ou seja, em *À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão* (1520). Com relação ao sacerdócio universal fez o seguinte comentário.

... foi sem razão e abuso de linguagem que se transferiu para alguns os nomes de padre e de religioso, que pertencem a todos. A Sagrada Escritura não faz qualquer distinção entre os fiéis, ou antes, a estes homens que hoje se vangloriam com os seus títulos de bispos e de senhores, ela chama-lhes servidores, administradores encarregados de assistir os outros, de pregar a palavra, de ensinar a fé e a liberdade cristã...⁷⁵

Lutero não objetivou substituir o que considerou como o “arbitrio da autoridade eclesiástica pelo juízo de igual modo arbitrário do crente individual.”⁷⁶ Para evitar tal contradição, empenhou-se, juntamente com o estabelecimento do preceito teológico do sacerdócio universal, em inserir essa tarefa de discernimento num amplo contexto de convivência comunitária.

Lamentou, assim, Lutero que os homens não conheçam mais o significado dos sacramentos. Em consequência adquiriram falsas expectativas quanto a eles. Supunham

⁷² GREEN, V. H. H. *Renascimento e Reforma*, p. 139.

⁷³ *Ibid.*, p. 141.

⁷⁴ LUIZETTO, Flávio. *Reformas religiosas*, p. 39.

⁷⁵ DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*, p. 55.

⁷⁶ ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*, p. 104.

que pela simples recepção dos sacramentos teriam garantida a vida eterna. Esses homens se tornaram dependentes de uma Igreja que não lhes ensinava o significado dos sacramentos.

Quando Lutero requereu que a ceia fosse distribuída ao povo sob ambas as espécies (pão e vinho), não questionou de maneira abstrata a validade teológica teórica de que Cristo já estivesse inteiramente presente no pão, dispensando, portanto, a distribuição do vinho. Mas fez a observação teológica prática de que, sendo a ceia o total e indivisível sacramento da comunhão com Deus e com os irmãos, seria adequado receber o sinal não apenas em parte, mas sim totalmente.

Lutero rechaçou boa parte da teologia católica sobre a ceia. Particularmente se opôs às missas privadas, à ceia como repetição do sacrifício de Cristo, à idéia que a missa confere méritos, e à doutrina da transubstanciação. Porém tudo isso não o levou a pensar que a ceia era desprezível. Ao contrário, a eucaristia sempre continuou, junto com a pregação, como o centro do culto cristão. A forma como Cristo estava presente no sacramento foi motivo de discussões entre católicos e protestantes.

Os sacramentos não eram um acontecimento mágico que por influxo de um poder divino ocasionariam um novo estado ou uma nova vida nos seus receptores. Eles constituíam “a presença de Deus, concretamente sinalizada, efetiva por sua promessa e ocasionadora de um processo incessante”⁷⁷ de nova vida, se era assim, então a fé era indispensável, pois a fé apreendia, recebia e conduzia à nova vida.

As doutrinas luteranas da justificação e da natureza do sacerdócio, a exigência de serviços religiosos no próprio idioma alemão e a comunhão laica, determinaram mudanças diretas no cerimonial e na devoção. A missa, embora não tenha sido extinta, sofreu algumas modificações. Quanto ao sermão, aos poucos foi substituindo o milagre da eucaristia como objeto principal nos cultos.

Lutero denunciava a razão porque essa era humana e assim toda a tentativa de compreender a Deus, eliminava de imediato Deus do centro das coisas. O restabelecimento de Deus no centro da religião e da teologia foi a grande vitória teológica no âmbito da Reforma.

No interior do povo, entre cristãos, não deveria haver nenhuma distinção nem hierarquia. Pois todos, segundo a concepção luterana, eram iguais. Aqueles que pelo batismo, o Evangelho e a Santa Sé se tornaram filhos de Deus, eram todos sacerdotes. Não existiu nunca, nem jamais existiria jamais uma coletividade religiosa que se possa dizer

⁷⁷ ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*, p. 148.

encarregada pelo próprio Deus de definir o sentido da Palavra, não existia, finalmente, “quem tenha o direito de fazer apelo ao braço secular para impor ao homem crenças determinadas no hábito dos sacramentos.”⁷⁸

Para os assuntos espirituais, nenhum juiz sobre a terra senão o próprio homem que “traz no seu coração a verdadeira fé em Deus.”⁷⁹ Tudo assim, caiu, tudo o que era vão, supérfluo, nocivo, o dogma decretando aquilo que deveria ser acreditado sempre por todos, em toda a parte. A casta sacerdotal arrogando-se o direito sacrílego e irrisório de transmitir aos fiéis a graça de Deus, bem como a instituição monástica, finalmente, com os seus membros, os religiosos de todas as regras, de todas as ordens e de todos os hábitos, oferecendo orgulhosamente a Deus, como outros tantos sacrifícios, as suas inúteis preces e as suas mortificações maculadas de orgulho. Tudo caiu, tudo o que não era fé, esse contato último da alma indigna, plenamente consciente da sua indignidade com a prodigiosa, a imaginável santidade de Deus.

Lutero persistiu em lançar frente a frente, numa oposição brutal, vida espiritual e vida material. Continuava a definir o ser humano como a junção de um cristão e de um mundano justapostos; o mundano, subjugado às dominações, submetido aos príncipes, obedecendo às leis, o cristão isento de dominações, livre, verdadeiramente sacerdote e rei.

Lutero sabia que no crente continuava a evidenciar-se a realidade do pecado. Por isso uma dupla ajuda era necessária. Era preciso que Cristo intercedesse pelos crentes junto a Deus, para que Ele não lançasse sua condenação, e para que os crentes fossem admoestados e fortalecidos contra o pecado. Para ambas as coisas lhes seria dada a ceia do Senhor.

Por boas obras entendia Lutero que eram, principalmente, as formas de piedade ritual recomendadas pela Igreja, como os jejuns, peregrinações, orações aos santos, missas pelos defuntos, indulgências, procissões, doações à Igreja, mas também incluía todas as obras, seja quais fossem o seu caráter.

Nenhuma soma de boas obras poderia reparar os pecados cometidos pelos melhores dentre os homens. Somente o sacrifício redentor de Cristo, o sofrimento do Filho de Deus poderia reparar os pecados do homem, e somente a crença nessa redenção divina poderia salvá-lo do inferno.

⁷⁸ FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero**: um destino, p. 145.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 148.

O mais revolucionário tema da teologia de Lutero era sua destituição do padre. Admitia os padres não como dispensadores indispensáveis dos sacramentos, nem como mediadores privilegiados junto a Deus, mas apenas como servos escolhidos pelas congregações para atender às suas necessidades espirituais. Casando-se e fundando uma família, estes ministros se despojariam da aura de santidade que fizera o sacerdócio terrivelmente poderoso.

A teologia luterana não era “uma comunhão direta do indivíduo com Deus, mas sim de uma vida cristã no meio da comunidade de fiéis.”⁸⁰ Em lugar de abolir a necessidade da Igreja, a doutrina do sacerdócio universal a aumentava. Claro estava que havia a necessidade de um sacerdócio hierárquico para se chegar a Deus.

Dois sistemas de teologia haviam-se desenvolvido no seio da Igreja medieval. O primeiro fora formulado por Santo Agostinho por volta do final do século IV, com base nos ensinamentos das epístolas de São Paulo. Fundava-se no pressuposto de um Deus onipotente, que descortina todo o drama do universo num simples relancear de olhos. Considerava-se a natureza humana irremediavelmente depravada, que era impossível ao homem realizar boas ações. Somente poderiam se salvar aqueles mortais a quem Deus, por razões Suas, predestinou a ganhar a vida eterna.

Essa doutrina continuou a ser ensinada durante a Idade Média, sobretudo em algumas partes da Alemanha, onde o impacto da civilização da alta Idade Média era relativamente débil. Lutero compreendia que essa era a mais sensata interpretação do cristianismo. Ficava, assim, o homem completamente nas mãos de Deus, portanto, subtendia-se que a Igreja era desnecessária. As ministrações da Igreja por meio dos padres, para alcançar à salvação eram descabidas, uma vez que Deus já havia escolhidos os seus eleitos para a vida eterna.

São Tomás de Aquino no século XIII, estabelece o preceito que o homem fora dotado por Deus de livre-arbítrio, com liberdade de escolha entre o bem e o mal, mas não poderia fazê-lo sem o auxílio de Deus, pois sem a graça tenderia a cair no pecado, portanto era necessário que recebesse os sacramentos, para que pudesse ter a possibilidade de comunicação com Deus.

A Reforma protestante foi uma revolta contra o último desses sistemas de teologia. Ainda que as doutrinas de São Tomás de Aquino se tivessem incorporado à teologia oficial da Igreja, nunca foram universalmente aceitas.

⁸⁰ GONZALEZ. Justo L., *A era dos reformadores*, p. 70.

3.3- A doutrina da salvação

O Renascimento brotou naturalmente de idéias correntes em cidades italianas da Idade Média. Estas abrigavam uma sociedade em que os estudos laicos, especialmente em direito e medicina, estavam mais adiantados do que no resto da Europa. Existiam ali grupos de homens doutos, mais juristas do que teólogos, os quais vinham a interessar-se desde há muito pela literatura da Roma antiga e que até certo ponto se haviam libertado das sanções teológicas que dominavam o saber medieval.

No século XIV, conquanto existisse um forte elemento de continuidade cultural com o passado, havia simultaneamente impulsos para uma atitude nova em relação à literatura e à arte, e também aos problemas da vida.

As futuras mudanças na literatura e na arte, confinadas no século XIV a algumas figuras de gênio isoladas, como Petrarca e Boccaccio, dependiam para a sua germinação de um clima econômico, político e social propício. De uma maneira geral, o Renascimento representou uma mudança de perspectiva em resultado da qual os homens principiaram a encarar de uma maneira nova o antigo material da literatura e da arte, chegando assim a novos conceitos mentais em literatura, arte, religião e ciências.

No Norte da Europa, o Renascimento tornou-se uma revolução intelectual com tonalidades religiosas. Erasmo foi indiscutivelmente o profeta e o rei dessa revolução. Estava convencido de que o estudo da antigüidade clássica ajudava à redescoberta do texto literário das Escrituras e ao regresso dos valores da Igreja primitiva, obscurecidos e perdidos através da rigidez do ensino escolástico e dos abusos e da corrupção que se tinha infiltrado na Igreja. Mas ele não foi nem um luterano nem um céptico. Queria apenas que a Igreja reformasse os seus abusos e adotasse uma política ousada e renovadora que a pusesse de harmonia com o novo humanismo.

Assim, no final da Idade Média, este mundo populoso, dividido nos seus coletivos, sentiu a angustiante vontade de salvação individual à qual respondia pelas práticas no interior do grupo eclesiástico concebido como uma sociedade que salvava. O drama de Lutero era a expressão individual de um drama que assolava a coletividade. Mas a graça continuava a ser um ato livre de Deus e toda a vida era sentida numa relação pessoal e exaltante à soberana liberdade salvadora de Deus, que salvava por amor e misericórdia.

Nos fins da Idade Média o relacionamento entre o homem e Deus e a salvação de cada indivíduo deveriam passar necessariamente por esta instituição corrupta e desgastada,

qual seja, a Igreja. Estas questões vieram à tona novamente e todas ao mesmo tempo na época da Reforma, porém “a ascensão do elemento laico na sociedade do tempo, o desabrochar do individualismo sob suas mais variadas formas, a lenta e progressiva degradação do sacerdócio, a desvalorização concomitante dos sacramentos,”⁸¹ havia muito as tinham preparado e amadurecido.

Lutero reconheceu como sacramentos apenas o batismo e a eucaristia, negando que mesmo esses tivessem qualquer poder sobrenatural de trazer a graça dos céus à terra. Como continuava a dar mais valor à fé do que às boas obras como caminho para a salvação, era natural que abandonasse práticas formais como o jejum, as peregrinações, a veneração das relíquias e a invocação dos santos.

A teologia de Lutero não se baseava em um pensamento natural que ansiava a ruptura com a Igreja, visto que não era centrada na Igreja mas sim na salvação. O conflito explodiu em torno das indulgências e, portanto, de um problema de pastoral prática, que atingiu diretamente a salvação numa conjuntura de tensão própria do Império.

Lutero, tal como Erasmo, desejava reformas aceitáveis para o conjunto da cristandade. A partir do instante que o essencial da salvação gratuita era anunciado, o partido da reforma moderada desejava que as modificações se executassem progressivamente, sem choque, respeitando os costumes e as necessidades dos homens.

Lutero propôs uma abordagem de salvação que impediu que a Reforma da Igreja fosse uma questão para os clérigos, uma questão de elite para elite. Nenhuma teologia da salvação teve uma leitura mais coerente da *Bíblia*, nenhuma atendeu melhor às necessidades de segurança na relação de Deus com a sua criação (homem). A adoção da *Justitia passiva* ou, pelo menos, da salvação pela fé, conferiu à Reforma humanista uma força de competição, de penetração que não tinha em si própria. Portanto essa abordagem de salvação possibilitou a participação daqueles que não faziam parte da elite eclesiástica, representada pelos clérigos. Abriu-se a possibilidade de salvação aos novos homens de diferentes categorias sociais, nos novos tempos.

Ninguém, especialmente no seu século, teve como Lutero a consciência real do pecado e de seu resultado natural. O pecado era aquilo que estragava a ordem de Deus. Provocava uma punição, mas não era o próprio Deus quem punia. A punição era imanente à desordem e à separação. O pecado separava e, portanto, entregava a Satanás, o executar das baixas ordens do pecado.

⁸¹ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*, p. 76.

A relação de fé e mundo existente na Igreja e sociedade do fim da Idade Média era contraditória. De um lado havia um princípio de nítida dissociação. Para realizar a santidade em sua plenitude ou, pelo menos, em um estágio superior, era necessária a retirada do mundo, da vida cotidiana e profissional. O ideal de santidade só poderia ser atingido na vida monástica, em que, pela fuga do mundo e reclusão ao mosteiro ou convento, se encontravam as condições propícias para se desenvolver um vida religiosa íntegra e de santidade.

Para os fiéis a prática da salvação ou da santidade, no que estivessem ao seu alcance, se davam à parte do cotidiano e do mundo, na medida em que era uma prática religiosa. Se sob um ângulo havia uma aguda dissociação de fé e mundo, sob outro havia uma profunda identificação e mistura. A Igreja havia assumido uma estrutura semelhante com sistemas de governo secular.

Quando do momento da descoberta espiritual da salvação pela fé, Lutero ofereceu uma interpretação das Escrituras que estampou à corrente da Reforma uma dosagem de conteúdo, respaldada pela coerência. O luteranismo reconheceu plenamente o fato de que a realização subjetiva da "obra de redenção nos corações e vidas dos pecadores era uma obra da graça divina,"⁸² mas ao mesmo tempo, fazia uma exposição da ordem da salvação que colocava a principal ênfase naquilo que era feito da parte do homem, antes que naquilo era feito da parte de Deus

Não existia nenhuma satisfação na justiça de Deus além da adquirida pelo próprio Deus. A salvação, portanto, seria impossível se não fosse o dom gratuito de Deus, reconciliando a sua justiça e caridade.

Santo Agostinho era para Lutero um verdadeiro revelador, o pensamento de um quanto do outro se completavam, ainda que houvesse um intervalo de dez séculos os separando. A debilidade do sistema de salvação da baixa *escolástica* residia na junção de duas idéias contraditórias: a transcendência de Deus Todo-Poderoso e a passividade na obra de salvação. Já que Deus morreu na cruz para salvação dos homens, não podia Ele limitar-se a aceitar boas obras aproximativas.

Tal contradição não se encontrava em Santo Agostinho, que compreendeu a Deus em sua dupla soberania, como Deus criador e como Deus salvador. Então, se para Ockham a graça de Deus e a vontade do homem colaboravam de uma forma igual (para a salvação),

⁸² BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*, p. 420.

para Santo Agostinho tudo estava sob o controle de Deus e Ele conduzia a ação, a exemplo do que aconteceu na conversão de Saulo a caminho de Damasco.

Enquanto Lutero posicionava-se contra a Igreja que o rejeitava, os teólogos católicos opuseram-se à concepção luterana, a qual tinha as suas proximidades com a mais antiga tradição da Igreja. Lutero acusou a teologia escolástica de negar a graça, e não admitia aceitar a partilha com Deus, pois a menor colaboração do homem na salvação esmagaria o homem e tornaria ineficiente a ação de Deus.

A teologia católica assegurava que Deus, na sua graça, desprende um esforço para tornar justos, ou pelo menos justificar alguns homens. A doutrina luterana, por sua vez, afirmava que Deus apenas coroava os méritos adquiridos sob o impulso e com auxílio da graça, sendo necessário, portanto, que o homem se tornasse justo para que Deus pudesse aceitá-lo.

A religião de Lutero era a religião de um homem, que teve uma “experiência de amor divino,”⁸³ do qual não podia compreender a razão, do qual se sentia sempre indigno, ao qual nunca teve direito, do qual apenas pode testemunhar, muito imperfeitamente de resto, o seu reconhecimento.

Na concepção de Lutero, Deus deveria ser “puro amor, amor irracional, não para pagar uma dívida ou exercer justiça,”⁸⁴ mas que contentava-se em dar vida eterna a todos os que abrissem as suas almas à fé n’Ele. Daí resultava a aniquilação da estrutura da Igreja Católica, cujos meios oferecidos ao homem para obtenção da salvação teriam de ser forçosamente considerados por Lutero, como expedientes para coagir ou subornar Deus ao Seu amor, e portanto, blasfemos.

A concepção de Lutero relativa à salvação, baseada na sua visão de Deus, marcou tanto uma inovação total como o que ele considerava um retorno revolucionário à Igreja mais primitiva. A sua preferência por uma fé mais simples exprimiu-se através da sua desconfiança na filosofia.

Na concepção de Lutero, assim como para qualquer cristão, Deus era pessoa e vontade, logo Ele quem criou, quem disse, quem amou e quem fez. Para Lutero a união era o encontro, a conformidade da vontade do homem com a vontade de Deus. Longe de negar as obras, as quais garantiu não levavam à salvação, pois era Deus quem salvava.

⁸³ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250 – 1550): a Reforma protestante*, p. 92.

⁸⁴ ELTON, G. R. *A Europa durante a Reforma (1517 – 1559)*, p. 221.

Na concepção de Lutero a fé era puramente subjetiva e partia da experiência subjetiva de Deus. Mais tarde sob a influência socializante de Melancton, o ensino luterano na Igreja “baseia a certeza da salvação sobretudo no sacrifício expiatório de Cristo”⁸⁵ e afirmava menos nitidamente a necessidade da experiência imediata da obra de Deus no homem.

Nas igrejas da Reforma, a *Bíblia* era muito mais do que o fundamento da dogmática. Ela se apresentava com o estímulo convergente do humanismo cristão e do impulso luterano, o instrumento da piedade individual e coletiva, o prazer diário de uma sociedade. A *Bíblia* era, portanto, Palavra de Deus, a Palavra de Deus no coração de cada um, na comunidade que se reunia aos domingos, no culto familiar, na leitura diária daqueles que lêem, na medida em que o texto sagrado era inspirado pelo Espírito Santo e na medida que era atestado pelo Espírito Santo àquele que, o recebia reconhecidamente e numa atitude de escuta e oração.

A leitura luterana enfatizava um radicalismo individualista, próprio das elites religiosas dos séculos XIV e XV, em rompimento com a religião coletiva da Idade Média. Para Lutero a salvação era simplesmente individual. Ele não assimilava a idéia de corpo místico. Esta inclinação a ter uma relação estritamente pessoal com Deus, Lutero a reforçou em contato com a mística renana, no final da Idade Média.

Lutero partiu da primazia de Deus e colocou em destaque a Sua relação com o homem. Obteve a conclusão lógica do conceito judaico-cristão da onipotência de Deus, ou seja, o homem não podia influenciar, persuadir, subornar, ameaçar Deus, mas tão somente a Ele se submeter. A salvação, portanto, “torna-se não a obra dum Deus justo, que recompensa os esforços do homem para evitar o pecado ou o seu arrependimento se o esforço provar ser grande.”⁸⁶ mas sim a obra de um Deus de amor que concedeu Sua graça, sem olhar o mérito ou os esforços, num ato genuíno de amor.

Lutero não deixou de envidar esforços para buscar a salvação. Aluno da escolástica do nominalismo ockhamista, entendia que o homem possuía a força necessária para buscar a própria salvação, descobriu que o pecado habitava o seu interior e que Deus em sua justiça implacável anulou todos os esforços de arrependimento.

Compreendeu, assim, que o homem só alcançaria a salvação por meio da fé, ainda que o homem realizasse as obras de caridade ou edificação, ele não conseguiria obter a

⁸⁵ CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250 – 1550): a Reforma protestante*, p. 104.

⁸⁶ ELTON, G. R. *A Europa durante a Reforma (1517 – 1559)*, p. 220.

justificação. De certa maneira esses pontos de vista luterano provaram ser revolucionários na medida que, afirmavam categoricamente a completa incapacidade do homem de ajudar a si mesmo, no que diz respeito ao caminho da salvação.

Lutero tomou o seu ponto de partida no fato de que, em Cristo, Deus se reconciliou com a humanidade. Deus anunciou este fato ao homem no Evangelho e se ofereceu para colocar subjetivamente o homem na posse do perdão de pecadores ou da justificação que foi realizada objetivamente em Cristo.

Imediatamente ao arrependimento pelos pecados, decorria a regeneração, pela qual o Espírito Santo dava ao pecador a graça salvadora. A regeneração era "condicionada pela conduta do homem, quanto à influência exercida sobre ele,"⁸⁷ desse modo seria efetuada imediatamente ou paulatinamente.

Na regeneração o homem era revestido de uma fé salvadora através da qual se apropriava do perdão ou da justificação objetivamente dada em Cristo, era adotado como filho de Deus, "era unido a Cristo numa união mística,"⁸⁸ e recebia o espírito de renovação e satisfação, o princípio vivificante de uma vida de obediência.

Com uma teologia já traçada e consciente do problema da salvação. A concepção luterana entendia que somente Deus conhece quem será salvo. Logo, aos homens, era vedado o direito de excluir alguém da comunhão com a Igreja, exceto como punição para algum caso pecaminoso declarado.

Lutero passou a minimizar os pecados atuais e também o esforço para superar a inclinação ao mal, insistiu acerca do pecado original e a profunda degradação do homem. Sem a bondade de Deus que perdoava gratuitamente e que não imputava ao pecador esta perversão radical que nele residia, o homem seria irremediavelmente condenado. O diálogo direto entre Deus e o crente sobressai em relação a liturgia e aos sacramentos, ao intermediário entre o Salvador e o salvado. Tão Somente a fé salva e não as obras, sobretudo as falsas boas obras conseguidas à força de dinheiro. Daí Lutero ter concluído que

*Numa vez que as obras não dão a salvação e que é necessário que o homem já seja justo antes de as realizar, é evidente que só a fé, este dom puro da misericórdia de Deus, nos justifica e nos salva sem que seja necessário qualquer obra...*⁸⁹

⁸⁷ BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*, p. 421.

⁸⁸ *Ibid.*, 126.

⁸⁹ DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*, p. 49.

Para Lutero ou o livre-arbítrio podia conduzir à salvação e a graça era inútil, ou ele (livre-arbítrio) não possuía esse poder e não era mais que uma palavra vã. Dizer que o homem não podia querer o bem sem a graça era reconhecer que o livre-arbítrio só era capaz de pecar. De maneira que Deus não era uma estátua assistindo com indiferença às deliberações do homem. Com base na sua própria experiência individual, Lutero afirmou que “agora Deus liberou meu livre-arbítrio da tarefa da salvação, Ele a confiou a Seu livre-arbítrio divino, e me prometeu a salvação de modo nenhum em virtude de meus esforços, mas em virtude de Sua graça e misericórdia.”⁹⁰

Lutero era confiante que somente a fé justificava e tornava o homem justo apesar de seus pecados, sendo capaz de fazê-lo experimentar a salvação. Mas essa fé se configurava por um compromisso próprio com uma crença prática, que levaria logo o pecador à pureza espiritual. De certa forma apoiava as boas obras, negando, portanto, a sua eficiência para a salvação.

⁹⁰ DELUMEAU, Jean. Nascimento e afirmação da Reforma, p. 107.

CONCLUSÃO

A Igreja medieval condenava o mundo, mas prestigiava o indivíduo, que para ele voltasse as costas e fosse em busca da excelência espiritual. Na Idade Média, um religioso era um membro de uma ordem mística. A Igreja, mesmo corrupta, possuía uma força especial capaz de conduzir a cristandade à salvação, ao mesmo tempo que protegia a religião das divagações provenientes de alguns cristãos.

O acesso a Palavra divina, que os fiéis desejavam cada vez mais conhecer ativamente, era monopólio dos clérigos, os quais possuíam um conhecimento muito superficial do seu conteúdo. Considerava-se um perigo grave, as Escrituras estarem ao alcance dos leigos, face as falsas interpretações possíveis de serem feitas por esse segmento.

Diante de uma Igreja mundana e negligente nas suas atividades, estabeleceu-se a necessidade de reformas. Os concílios convocados para esse fim fracassaram, derrotados pela burocracia da Cúria. Tais reformas acabaram por assumir um caráter local, na maioria das vezes transitórias.

A prática permanente da corrupção na vida e nos hábitos da hierarquia papal e a preocupação constante com atividades seculares por parte do papado, levaram muitos a reagir contra a falta de força espiritual que, pareciam ver em suas igrejas locais. Algumas seitas medievais como os cátaros e valdenses procuravam voltar à forma pura de religião que viam no Novo Testamento.

Para os cátaros a salvação envolvia o arrependimento, o rito de *consolamentum*, realizado pela imposição das mãos e do Evangelho de João sobre a cabeça do candidato. Já os valdenses criam que todos os homens deveriam possuir a Bíblia em sua própria língua, devendo ser ela a autoridade final para a fé e para a vida.

O humanismo do período da Renascença e da Reforma estava muito mais próximo às fontes. A contribuição fundamental dos humanistas à renovação religiosa do século XVI foi a série de edições críticas da Bíblia e dos pais da Igreja, amplamente disseminadas graças ao sucesso fenomenal da Imprensa. O humanismo, assim como o misticismo, foi parte da estrutura que possibilitou aos reformadores, dentre eles Lutero, questionar certas suposições da tradição da época.

Com o desenvolvimento de uma vida mais abundante na Europa meridional e ocidental, era natural que a filosofia pessimista do agustinismo fosse substituída por um

sistema que restaurasse aos homens um certo orgulho por sua condição. A mudança foi acelerada, ainda, pelo desenvolvimento de uma organização eclesiástica dominante. Ao colocar o destino do homem inteiramente nas mãos de Deus, a teologia agostiniana parecia implicar que as funções de uma Igreja organizada eram relativamente desnecessárias. Por certo nenhum pecador podia confiar nas ministrações dos padres para aumentar as suas possibilidades de salvação, uma vez que aqueles que deviam ser salvos já tinham sido eleitos por Deus desde a eternidade.

O novo sistema de crença cristalizou-se, por fim, nas obras de Pedro Lombardo e São Tomás de Aquino, nos séculos XII e XIII. Sua premissa basilar era a idéia de que o homem fora dotado por Deus de livre-arbítrio, com o poder de escolher o bem e o mal. No entanto, o homem não podia fazer essa escolha inteiramente sem auxílio, pois se lhe faltasse o apoio da graça divina era muito provável que caísse em pecado. Era-lhe necessário, por conseguinte, receber os sacramentos, os meios indispensáveis para que a graça de Deus se comunicasse ao homem.

Por fim, as idéias de Lutero davam ênfase a um radicalismo individualista, em rompimento com a religião coletiva da Idade Média. Para Lutero a salvação era simplesmente individual. Lutero não assimilava a idéia de um corpo místico. A concepção de Lutero relativa à salvação, baseada na sua clara visão de Deus, marcou tanto uma inovação total como o que ele considerava um retorno revolucionário à Igreja dos apóstolos.

BIBLIOGRAFIA

- ALTMANN, Walter. **Lutero e libertação**. São Paulo: Ática, 1994.
- BERKHOF, Louis. **Teologia sistemática**. Campinas: Luz para o Caminho Publicações, 1990.
- BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1983.
- CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250 - 1550): a crise da cristandade**. Lisboa: Edições 70, [1993]. (Lugar da História, 1).
- _____. **O tempo das reformas (1250 - 1550): a Reforma protestante**. Lisboa: Edições 70, [1993]. (Lugar da História, 2).
- DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DUNSTAN, J. Leslie. **Protestantismo**. Lisboa: Editorial Verbo, 1980. (As grandes religiões do mundo, 4).
- DURANT, Will. **A idade da fé**. Rio de Janeiro: Record, [s.d.]. (A História da civilização, 4).
- _____. **A Reforma**. Rio de Janeiro: Record, [s.d.]. (A História da civilização, 6).
- ELTON, G. R. **A Europa durante a Reforma (1517 - 1559)**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero: um destino**. Portugal: Bertrand, 1976.
- GEORGE, Timothy. **Teologia dos reformadores**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1994.
- GONZALEZ, Justo L. **A era dos reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1995. (E até os confins da Terra: uma história ilustrada do cristianismo, 6).
- GREEN, V. H. H. **Renascimento e Reforma: a Europa entre 1450 e 1660**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991.
- HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. Lisboa: Ulisseia, [s.d.].
- LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.
- LUIZETTO, Flávio. **Reformas religiosas**. São Paulo: Contexto, 1989.
- VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.