



CONFSSIONALIZAÇÃO E ORTODOXIA LUTERANA: EMBATES TEOLÓGICOS E POLÍTICOS NOS SÉCULOS XVI E XVII

CONFSSIONALIZATION AND LUTHERAN ORTHODOXY: THEOLOGICAL AND POLITICAL STRUGGLES IN THE XVI AND XVII CENTURIES

Arnaldo Érico Huff Júnior

Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor na Escola Superior de Teologia e no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM).

E-mail: arnaldo.huff@mackenzie.br

RESUMO

Na Reforma Protestante, aurora de um tempo repleto de novidade para a Europa e o mundo, novos grupos religiosos como o luteranismo, o calvinismo e o catolicismo romano pós-tridentino foram copartícipes de um processo turbulento de definição de identidades e de estabelecimento de fronteiras em seus discursos e práticas religiosas e políticas. Esse processo é denominado confessionalização, dada a ênfase nas declarações públicas sistematizadas de fé e doutrina, chamadas confissões. Pretendemos neste estudo abordar o surgimento, naquele contexto, da ortodoxia luterana, a qual, assentada sobre bases aristotélicas, construiu entre os séculos XVI e XVII um tipo de teologia escolástica protestante que influenciou significativamente e por muitos anos os modos de pensar e agir do luteranismo.

PALAVRAS-CHAVE

Confessionalização; Ortodoxia; Luteranismo; Reforma; Política.

ABSTRACT

In the Protestant Reformation, the beginning of a time full of novelty for Europe and the world, new religious groups like Lutheranism, Calvinism and post-tridentine Roman Catholicism, were co-participants in a turbulent process of definition of identities and establishment of frontiers in its religious and political discourses and practices. This process is denominated confessionalization, because of the emphasis in systematized public declarations of faith and doctrine, called confessions.

We intend in this article to approach the emergence, in that context, of the Lutheran orthodoxy, which constructed during the XVI and XVII centuries, based on Aristotelian grounds, a kind of protestant scholastic theology that influenced significantly and for many years the Lutheran ways of thinking and acting.

KEYWORDS

Confessionalization; Orthodoxy; Lutheranism; Reformation; Politics.

1. AS DINÂMICAS DA CONFSSIONALIZAÇÃO

Entre meados do século XVI e meados do século XVII, um processo de confessionalização perpassou os ambientes calvinistas, luteranos e católicos¹.

Deu-se assim que, no período medieval tardio, alguns centros urbanos na Itália, nos Países Baixos, na Europa Central, na Inglaterra, na França e na Espanha foram palco de profundas transformações em termos de teologia, piedade, espiritualidade e manifestações sociais da religião. Mudanças ocorreram também na administração e na organização da Igreja, bem como nos moldes das relações entre a Igreja e os governantes. O aumento da importância do papel do leigo na Igreja, o surgimento de formas mais racionalizadas de culto, o fortalecimento de novos comportamentos religiosos, e a regionalização da Igreja nos territórios sob o poder dos governantes eram alguns indícios de tais transformações. Lutero, Zwinglio, Calvino e os demais reformadores conferiram a tais processos uma nova direção e um maior dinamismo. Sua atuação e suas ideias movimentaram o clima religioso e intelectual.

¹ Este artigo baseia-se em parte no primeiro capítulo da tese intitulada *Vozes da ortodoxia – O Sínodo de Missouri e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil*: processos de formação e relações nos contextos da Primeira Guerra Mundial e do final do Regime Militar, defendida em 2006 junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

tual da época e abriram novas perspectivas para a sociedade como um todo. Com eles, um criticismo já generalizado acerca da Igreja foi colocado sob novas bases (SCHILLING, 2001, p. 12891-12892).

Em razão da centralidade da religião na vida da antiga Europa, a Reforma da Igreja trouxe também inevitáveis reformas nos níveis da ordem política e social. Heinz Schilling (2001, p. 1293) aponta as seguintes dimensões de tais desenvolvimentos: o aumento de fundos e bens de propriedade através da secularização; a extensão das atividades dos governantes sobre a *res mistae*: educação, casamento e família, auxílio e bem-estar social; o fortalecimento de identidades religiosas e políticas entre a população; o aumento da legitimidade do príncipe como supremo líder da Igreja (*summus episcopus*), numa extensão de seu poder religioso²; e a suplementação de formas seculares de disciplina pelos instrumentos da Igreja estatal (disciplina, visitação, sermão e catequese), com vistas a influenciar as formas de pensamento e comportamento da população.

De tais constatações, Schilling (2001) contrapõe a tese weberiana de que o capitalismo teria sido favorecido especialmente pelo protestantismo calvinista, contra-argumentando o dinamismo de uma mudança maior provocada por um processo de confessionalização (cf. WEBER, s. d., p. 2000). Conforme o argumento, a confessionalização foi a consolidação de organizações e mentalidades acontecida a partir do momento em que diferentes confissões cristãs passaram a acentuar também diferentes doutrinas e estilos de vida. O mais significativo exemplo de tais transformações deu-se pelo surgimento do luteranismo, do calvinismo e do catolicismo romano pós-tridentino, numa clara ruptura da unidade religiosa da *Christianitas latina* antes vigente no período medieval (NISCHAN, 1994, p. 2).

O clímax dessa integração entre transformações políticas e religiosas aconteceu a partir do momento em que tais

² Em termos materiais, os verdadeiros beneficiados com a Reforma foram de fato os príncipes alemães, os quais tomaram posse tanto da chefia das novas igrejas como da administração de suas propriedades. Muitos deles, aliás, se tornariam protestantes unicamente em razão de seus próprios interesses econômicos e políticos (RAMOS-OLIVEIRA, 1995, p. 158).

grupos passaram a apresentar suas confissões de fé explicitamente formuladas. A Confissão de Augsburg (1530) e o Livro de Concórdia (1580) no ambiente luterano, as Confissões Helvéticas (1536 e 1566) e outras confissões nacionais no mundo calvinista, e o Livro de Oração Comum e os Trinta e Nove Artigos no Anglicanismo são exemplos disso e representaram e promoveram o comprometimento dos indivíduos sob um novo conjunto de normas relativas a dogmas, crenças e comportamento. Com as confissões, fronteiras claras entre as igrejas confessionais foram delimitadas e um alto grau de integração e coesão interna foi buscado e promovido, o que conferiu ao mesmo tempo legitimidade e dinamismo ao processo de transformação da sociedade (SCHILLING, 2001, p. 12893).

É preciso, porém, que se tome algum cuidado a fim de não reificar categorias como “catolicismo pós-tridentino”, “luteranismo”, “calvinismo” ou mesmo “confessionalização”. Não se trata de movimentos absolutamente coerentes internamente e menos ainda de ideias cristalinamente puras e originais, mas, antes, de híbridos que se construíram em disputas internas e na definição de fronteiras mútuas. Considere-se que são grupos que se fizeram hegemônicos em meio a disputas teológicas nas quais os perdedores tornar-se-iam os hereges. De fato, diversas doutrinas e identidades cristãs estiveram em jogo no século que seguiu à Reforma (BOETTCHER, 2005, p. 444-445). Assim, em um arranjo político e econômico diferente os grupos hegemônicos poderiam também ter sido outros.

De qualquer forma, o processo de confessionalização articulou-se em um esforço de reunificação de uma sociedade milenar abalada religiosa e politicamente. Percebe-se no embate a necessidade dos diferentes grupos de aclarar suas crenças, de identificar suas doutrinas principais, de tornar pública sua confissão de fé (DREHER, 1999, p. 87-92). Surgiram, nessa esteira, novas conformações sociais, e com elas uma série de reelaborações nos níveis do discurso, das memórias e identidades. Para a Reforma luterana e sua parte no processo de confessionalização, dois personagens tornaram-se centrais por sua produção teológica e atividade política: Lutero e Melanchthon.

2. LUTERO E MELANCHTHON: JUSTIFICAÇÃO PELA FÉ, CONFISSÕES E NOVA DURAÇÃO

De acordo com Pierre Chaunu (1984, p. 471-472), ainda que as inovações instauradas pela Reforma tenham tido um caráter tradicional, elas foram mesmo assim renovadoras, inventivas e instauraram uma nova duração. Nessa óptica, Chaunu caracteriza a Reforma protestante a partir do entrecruzamento de três fatores. Primeiramente, o encontro entre duas correntes autônomas: o humanismo e a soteriologia luterana. A primeira proporcionou a possibilidade de uma nova abordagem dos referentes fundamentais da Escritura e, considerando-se o princípio *Sola Scriptura* (somente a Escritura), a submissão da Igreja à Bíblia. A segunda, a teologia da salvação luterana, construída sob a ideia de Lutero de *iustitia passiva* (justiça passiva), engendrou-se em uma reação às práticas de controle dos meios de salvação pelos especialistas eclesiásticos. Tanto o *Sola Scriptura* quanto a ideia de uma *iustitia passiva* fizeram parte de um mesmo esforço de retorno às fontes e de simplificação de caminhos. O terceiro fator consistiu, entretantes, um ponto de ruptura e choque. Em determinado momento, a Reforma passou a ser vista como “um retorno à maneira de ser antiga e mais fiel da Igreja, uma remodelagem, uma Reforma sobre a Palavra imutável de Deus: ela marca, assim, uma mudança na percepção da duração” (CHAUNU, 1984, p. 471-472, tradução nossa).

Lutero (1483-1546) e Melanchthon (1497-1560) são exemplos paradigmáticos da articulação desses fatores e dessa “continuidade renovadora”. Em meio ao processo de confessionalização, a constatação das diferenças entre suas teologias, uma mais intelectualista, outra mais afetiva, é importante para entender alguns desdobramentos posteriores na história da espiritualidade e da teologia luterana.

O processo de confessionalização passou a acontecer mais consistentemente no meio luterano ao redor da elabo-

ração da Confissão de Augsburgo e de sua Apologia, ambas em 1530, as quais, na divisão das tarefas em um momento tenso do processo reformatório na Alemanha, ficaram por conta do jovem colega de Lutero, Felipe Melanchthon. Prodígio que aos 21 anos era já professor de grego na Universidade de Wittenberg, Melanchthon fora educado nos moldes do humanismo com sólida formação na filosofia de Aristóteles, que dominara também a escolástica medieval³. Sob a influência de Melanchthon, a teologia luterana assentou-se sobre bases aristotélicas, optando em intensidade crescente por *explicações* claras em busca de *certezas* cristalinas (PELIKAN, 1963, p. 29-31). Como dizia no prefácio de seus *Loci communes*, de 1521:

A teologia não deve ocupar-se com questões metafísicas referentes à essência divina ou às naturezas de Cristo mas com aquilo que trata da salvação da alma. Apenas desta maneira podemos alcançar conhecimento verdadeiro de Cristo. Que adianta se um doutor sabe tudo sobre a aparência das ervas mas nada sobre seus poderes curativos? Ter conhecimento cristão significa saber o que a lei exige e como a consciência contrita pode ser restaurada (apud HÄGGLUND, 1995, p. 212).

Melanchthon, como se vê, descrevia a fé, ponto cardinal para a teologia luterana que nascia, em termos mentais ou intelectuais. Perceba-se em suas afirmações a ênfase nas questões do saber e do conhecimento com a finalidade prático-empírica de restaurar a “consciência contrita”. Nessa visão, a fim de garantir *certeza*, o Espírito Santo atua por intermédio da mente e do testemunho de outros e da natureza acerca da

³ As bases fundamentais do humanismo, como movimento que teve sua origem na Itália renascentista do século XIV, podem ser expostas da seguinte forma: 1. uma concepção da *totalidade* do ser humano como dotado de corpo e alma e destinado a viver no mundo e a dominá-lo; 2. o reconhecimento da *historicidade* do ser humano, os vínculos com seu passado, o que implica exigências filológicas relativas ao estudo de textos antigos; 3. a promoção do valor humano das *letras clássicas*; 4. o reconhecimento da *naturalidade* do ser humano, para o qual o conhecimento natural é elemento indispensável, ocasionando o florescimento do aristotelismo, da magia e das especulações naturalísticas e, com eles, o prelúdio da ciência moderna (ABBAGNANO, 1982, p. 493-494).

existência de Deus. Melanchthon sustentava, inclusive, a possibilidade de se assegurar a existência de Deus sem o auxílio da revelação. Precisava, contudo, para tanto, do apoio da filosofia aristotélica (PELIKAN, 1963, p. 27-28, 34-35). A teologia de Melanchthon, que influenciaria diretamente o fazer teológico luterano nos tempos vindouros, era, nesse sentido, uma teologia de fundo intelectualista.

Para Lutero, por sua vez, fé era fé vivencial em um Deus pessoal. Ele somente pôde superar suas angústias quanto à salvação e o medo da morte e do inferno pelas palavras de Paulo aos Romanos: “a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé, como está escrito: O justo viverá por fé” (Rm 1.17). A partir desse texto bíblico, Lutero concebeu a justiça divina como algo passivo: Deus em sua misericórdia torna a pessoa humana justa (BECK, 1988, p. 16-17). Todo aquele que sentisse sua miséria e proclamasse sua confiança em Deus, este o veria como justo – ainda que injusto; ainda que justo e injusto, *simul iustus et peccator*. Como salientou Febvre (1956, p. 60), porém, “fé para Lutero não é a crença; é o reconhecimento pelo pecador da justiça de Deus”, o que contém também um elemento intelectualista. Todavia, o estopim teológico do movimento reformador de Lutero, a descoberta da justificação por graça e fé, foi desencadeado, percebe-se, por uma experiência de libertação vivenciada por ele (ALTMANN, 1994, p. 80). Nas palavras do reformador:

Comecei a entender que o sentido é o seguinte: Através do evangelho é revelada a justiça de Deus, isto é, a passiva, através da qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé, como está escrito: “O justo vive por fé.” Então me senti como que renascido, e entrei pelos portões abertos do paraíso (LUTERO, 1984, p. 30).

Foram os conflitos pessoais de Lutero que lhe apresentaram a questão central de seu debate teológico: o ser humano não precisa e nem pode fazer nada para que Deus o receba, isso é fruto da própria misericórdia divina recebida pela fé. Tal é o argumento fulcral da ideia luterana de justiça passiva. Ao ser humano justificado, todavia, cabe a inserção responsável e amorosa no mundo. Assim, pela fé, “o cristão é senhor livre

sobre todas as coisas e não está sujeito a ninguém”, mas, pelo amor, “um cristão é um servo prestativo em todas as coisas e está sujeito a todos” (LUTERO, 1998, p. 7).

Em Melanchthon, por sua vez, o elemento primeiro da fé tornou-se o assentimento. Como afirmava na *Augustana*: “a consciência não pode alcançar descanso e paz mediante obras, porém somente pela fé, quando chega à segura conclusão pessoal de que por amor de Cristo possui um Deus gracioso” (CONFISSÃO DE AUGSBURGO, 1981, p. 37). Está aí o caráter intelectualista de uma fé compreendida como uma “segura conclusão” do amor de Deus. A concepção de justificação pela fé, ponto central de todo o movimento da Reforma, em Melanchthon configura-se como o reconhecimento da validade das afirmações da Escritura a respeito da obra de Cristo. Nessa perspectiva, uma vez reconhecida a validade das afirmações bíblicas, o intelecto passa a informar a vontade humana de acordo com a vontade divina, reconhecida como natural e revelada (PELIKAN, 1963, p. 38-43). Nas palavras de Melanchthon:

Ensina-se, ademais que boas obras devem e têm de ser feitas, não para que nelas se confie a fim de merecer graça, mas por amor de Deus e em seu louvor. Sempre é a fé somente que apreende a graça e o perdão dos pecados. E visto que pela fé é dado o Espírito Santo, o coração também se torna apto para praticar boas obras (CONFISSÃO DE AUGSBURGO, 1981, p. 38).

As características intelectualistas impressas por Melanchthon na teologia da Reforma luterana se adequaram bem aos processos de confessionalização e foram, em meio aos desenvolvimentos filosófico-teológicos de então, reforçadas nas controvérsias que envolveram a igreja luterana no final do século XVI, tendo um papel central na definição das direções a partir das quais se originaria a maior parte da teologia e da piedade luterana que estava por vir, a saber, a direção do intelecto em busca de uma fé confessada. As controvérsias, por exemplo, ao redor de Mathias Flacius (sobre se a natureza pecaminosa do homem fazia parte de sua *substantia* ou era um *accidens*) e de Andreas Osiander (sobre a justificação do peca-

dor) tiveram como resultado ulterior a salvaguarda do aristotelismo melanchthoniano (PELIKAN, 1963, p. 34-35).

Criou-se também, nesse contexto, o entendimento de que a principal tarefa do ministro era prover as informações às quais a pessoa devia assentir. Um ministro que não fosse, assim, bem instruído, que não pudesse guiar seu rebanho rumo a tal segurança religioso-intelectual, constituía um grave perigo. Dessarte, os pastores treinados sob a mão de Melanchthon tornaram-se uma elite bem-educada e sua teologia um campo de competência dialética mais que uma reflexão voltada à prática pastoral (PELIKAN, 1963, p. 34-35).

Independentemente dos desenvolvimentos posteriores, a produção teológica de Melanchthon consistiu na sistematização das doutrinas que Lutero cunhara no contexto de sua fé experiencial. A experiência tornou-se, assim, discurso teológico, para o qual as regras do jogo iam se estabelecendo. Ao desempenhar tal tarefa, Melanchthon imprimiu em seus escritos os traços do *locus* desde o qual se posicionava, a saber, o humanismo e a filosofia de Aristóteles, traços que se tornariam fundantes da confessionalização luterana.

Ao final da Idade Média, Lutero e Melanchthon reinstauraram, na verdade, uma antiga conversação (dialética, gr.) entre dois pontos conflitantes que remonta ao menos a Platão e Aristóteles, passando pelo escolasticismo, e que se complexificaria de fato na modernidade. Na linha de Platão e Agostinho, Lutero representa a assunção de planos religiosos mais místicos, ao passo que Melanchthon, alinhado a Aristóteles e Tomás de Aquino, expressa uma linha de pensamento mais racional e empírico. Tais diferenças não fazem, porém, de Melanchthon um racionalista frio e sem fé; apenas significam que sua ênfase de bom humanista concentrava-se no intelecto – ademais, o humanismo era a opção acadêmica da época. As diferenças não fazem, da mesma forma, de Lutero um irracionalista. Na Dieta de Worms, por exemplo, ele deixou claro que não poderia voltar atrás se não fosse refutado com base nas Escrituras e na razão. Tinha por certo também uma paixão ardorosa pelas controvérsias. Rebelava-se, porém, com as tentativas dos filósofos de transformação da substância da fé pelas categorias da razão. Essa não poderia salvar ninguém, antes precisava ser salva (TILLICH, 2000, p. 150-151, 274).

Afora as diferenças que podemos constatar internamente ao campo luterano, há toda uma gama de conflitos entre os luteranos, a ala de Calvino-Zwinglio e a Igreja Católica, os quais dinamizaram os rumos da confessionalização. Todavia, a despeito disso, em um outro aspecto do processo as estratégias dos grupos convergiam. Trata-se do recurso de evocar a memória do cristianismo antigo e de afirmar que os adeptos da linha de quem estivesse se manifestando, e não os demais, eram a real continuação daquela “verdadeira igreja”. Instauravam, no dizer de Chaunu (1984, p. 471-472), uma “nova duração”, e iam, assim, as temporalidades se diversificando.

A organização dos textos do Livro de Concórdia de 1580, por exemplo, iniciava com os “Três Símbolos Católicos ou Ecumênicos”, a saber, os Credos Apostólico, Niceno e Atanasiano, no que se apontava para a ligação direta da Reforma com as origens da Igreja (LIVRO DE CONCÓRDIA, 1981, p. 16-22). O recurso ficava claro também quando Melanchthon definia, na “Apologia da Confissão”, a igreja como sendo no sentido interno uma “sociedade de fé e do Espírito Santo nos corações”, a qual possuía “notas externas” que a tornavam reconhecível: “a pura doutrina do Evangelho e a administração dos sacramentos de acordo com o Evangelho de Cristo”; e para embasar seu argumento evocava ao apóstolo Paulo e aos “Símbolos” (CONFISSÃO DE AUGSBURGO, 1981, p. 177-178).

Tal busca por pureza não deve, contudo, ser absolutizada. É válida, nesse sentido, a crítica de Boettcher (2005) às teorias da confessionalização. Conforme a autora, a ideia de confessionalização utilizada como ferramenta para compreender as diferenças das atividades confessionais revela apenas um lado da história. Para ela, ao sublinhar a busca por pureza dos discursos confessionais, a teoria da confessionalização não considera como fator do mesmo processo algumas comunicações culturais que levavam os teólogos e líderes a ressignificar seus discursos em função de sua própria audiência. O exemplo que cita é o do vocabulário comum às *ars moriendi* – gênero literário que desde o Quinze sugeria que uma morte dolorosa ou sofrida significava a condenação do falecido – utilizado pelos herdeiros da Reforma para a memória da morte de Lutero e a (re)criação de uma nova mentalidade concer-

nente à morte, adequada aos parâmetros teológicos luteranos. Assim, sem poder driblar o medo e a preocupação com o momento de morte por parte das pessoas simples, os escritores luteranos criaram um tipo próprio de *ars moriendi*, ocupada da morte de pessoas ilustres que haviam morrido “na fé”, como o próprio Lutero e o príncipe João Frederico da Saxônia. Tratava-se, assim, segundo Boettcher (2005, p. 448-450), de uma reinscrição híbrida de velhos lugares culturais com novos significados.

A crítica não invalida, porém, as perspectivas que apresentamos. A busca por um discurso puro e coeso esteve de fato lá, permeando o processo de confessionalização e sublinhando as singularidades de ser a Reforma a portadora da verdade bíblica – o que era vivido como novidade.

3. A CONFSSIONALIZAÇÃO TERRITORIAL

Em razão de uma série de circunstâncias, o destino daquela nascente igreja luterana repousou sobre as mãos de líderes políticos em seus respectivos territórios. De modo geral, tais líderes agiram a fim de proteger dos ataques do papa e do imperador a nova organização política, econômica e religiosa advinda com a Reforma. As consequências de tal articulação, contudo, deixaram marcas na história da igreja luterana e da Alemanha. A aliança entre a igreja da Reforma e os príncipes ocasionou que os ensinamentos políticos dos professores e escritores protestantes fossem conformados à situação política existente. Nesse sentido, especialmente após os levantes camponeses dos anos 1520, os governantes e os líderes da Igreja perceberam a necessidade de uma ética social que prevenisse distúrbios revolucionários. A simpatia pela causa dos camponeses tornava-se, assim, impossível.

A tarefa de preparar uma tal ética social coube em larga medida novamente a Melanchthon em seu aristotelismo. Como para Lutero a ordenação da sociedade era função da razão humana, e para Melanchthon uma das mais altas elaborações da razão humana era justamente a filosofia de Aristóteles,

a filosofia política luterana tomou também um contorno distintamente aristotélico. De fato, a moderação que Aristóteles prescrevia para o governante em sua *Política*, bem como a maneira prudente por ele sugerida para a prevenção de revoluções eram bastante adequadas à estrutura política da Saxônia e de outros principados luteranos (PELIKAN, 1963, p. 36-38). A teologia tornou-se, assim, a teologia dos príncipes territoriais, senhores oficiais da Igreja, *summi episcopi*, os bispos supremos (TILLICH, 2000, p. 273).

A despeito da separação ideal entre as esferas da Igreja e do Estado difundida por Lutero no início da Reforma, ainda no século XVI, os estamentos espiritual e secular foram, com a anuência dos luteranos, imiscuídos na Paz de Augsburgo, firmada em 1555. No acordo, ainda que se tenha deixado em aberto o cerne da questão religiosa e espaço para os conflitos armados que aconteceriam nos anos posteriores, as partes se aproximaram ao redor da norma *Cujus regio eius religio* (A quem pertence o reino, deste a religião), segundo a qual os súditos deveriam adotar a religião de seu governante – mais um fator de abalo da antiga unidade da Igreja e do Império. A partir de então, os escritos confessionais passavam a ter um estatuto legal, tornavam-se documentos políticos, jurídicos, constitucionais, cuja autoridade repousava sob um poder decretado pelo homem (NELSON, 1982, p. 22-23).

O tipo de política eclesiástico-imperial que se implementou estabeleceu, então, as condições para o que se pode chamar de *confessionalização territorial*, na qual uma confissão particular, no caso católica ou luterana, tornava-se a confissão jurídica do território, aumentando enormemente o poder eclesiástico do príncipe. Na verdade, o territorialismo (não a confessionalização territorial) já existia no império alemão desde 1356, quando se passaram a regular as eleições imperiais a partir de bases territoriais, consequência da confluência de interesses entre o papa e os príncipes germânicos. Já desde então os príncipes eram os governantes de suas próprias igrejas (NELSON, 1982, p. 21-22). A confessionalização veio a potencializar religiosa e politicamente tal situação.

Entre 1555 e 1648, as únicas religiões legitimadas pelo poder imperial foram a luterana e a católica. Somente ao fi-

nal da Guerra dos Trinta Anos, com a Paz de Westphalia (1648), os calvinistas (ou reformados) passaram a ser também reconhecidos. Até então, o termo “evangélico” era usado como sinônimo de “luterano”. Após essa data, porém, o termo passaria a ser utilizado de modo amplo para referir-se a calvinistas, luteranos e mesmo à chamada “ala esquerda” da Reforma radical. Entrementes, na falta de algo comparável ao *magisterium* romano, luteranos e calvinistas privilegiaram seus escritos confessionais como instrumentos de identificação de sua interpretação do Evangelho, o que seria intensificado com as polêmicas teológicas que surgiram no século XVII. Uma vez que luteranos e calvinistas consideravam a Bíblia verbalmente inspirada, os conflitos gerados aprofundaram ainda mais suas diferenças em termos confessionais (NELSON, 1982, p. 23-24; WELCH, 1972, p. 193). As disputas ao redor da verdade última foram, assim, definindo discursos e identidades de fronteira. Uma vez que cada confissão era portadora de tal verdade, restava às demais o ensino do que era falso. Cunhava-se, para tanto, mais teologia e mais filosofia numa intensa atividade intelectual.

O processo de confessionalização não foi, portanto, pacífico e unânime, mas conflituoso e multifacetado. Diversas batalhas, tanto somente ideológicas quanto também armadas, foram travadas interna e externamente aos diferentes grupos. As guerras religiosas e as diversas dietas, fórmulas, debates e acordos são exemplo disso. Nas décadas de 1540 e 1550, nesse sentido, o esforço de Joaquim II em promover um caminho intermediário entre católicos e protestantes em Brandenburgo e na Saxônia, ainda que contando com o apoio de Melanchthon e de outros líderes políticos e religiosos, encontrou severas restrições diante da resistência de um clero luterano confessionalista e ortodoxo, rendendo a Melanchthon uma queda considerável em seu prestígio (NISCHAN, 1994, p. 25-29)⁴.

⁴ Posteriormente, durante a década de 1560, Joaquim se aliou a luteranos ortodoxos que favoreceram um luteranismo confessional ardente e rígido em Brandenburgo, sem resolver, porém, contradições políticas e religiosas geradas anteriormente pela incompletude do processo reformatório que levou a cabo em seu território. A situação da busca de um caminho intermediário seria vista novamente quase trezentos anos depois na mesma região, dessa feita entre luteranos e calvinistas, por ocasião da União Prussiana (NISCHAN, 1994, p. 31-40).

Foi, porém, ao final do século XVI que a confessionalização territorial luterana delimitou-se mais clara e incisivamente. Quando, por exemplo, na Prússia, o sucessor de Joaquim II em Brandenburgo, João Jorge, passou a aumentar o poder político da aristocracia em troca de apoio para o pagamento de dívidas que herdara de seu antecessor, passou também a permitir somente a proclamação da palavra de Deus conforme os escritos proféticos e apostólicos e a Confissão de Augsburg e sua Apologia, cercado-se, para tanto, do apoio dos eminentes teólogos confessionais Johann Agricola e Andreas Musculus. Como consequência disso, uma série de políticas de controle e disciplina eclesiástica foi desenvolvida na Prússia em termos de liturgia e educação, demarcando suas fronteiras ao redor dos ensinamentos de Lutero e das Confissões (NISCHAN, 1994, p. 40-46)⁵.

Outra expressão forte da guinada confessional desse período ficou por conta da Fórmula de Concórdia, de 1577. O documento resultou do esforço conjunto do eleitor Augusto da Saxônia e de João Jorge em Brandenburgo, mediante a realização de uma conferência que visava alcançar uma solução consensual para problemas que dividiam os luteranos: a justificação pela fé, a relação entre lei e Evangelho e a Ceia do Senhor. Ainda que diante de alguma resistência, a Fórmula, preparada por Martin Chemnitz, aluno de Melanchthon, foi subscrita pelos teólogos mais importantes e pelo clero da região, e representou tanto um afastamento dos ensinamentos do Melanchthon “pós-Lutero”, que manifestava tendências sinergistas e unionistas, quanto de Zwinglio e Calvino, colocando a teologia luterana na direção do que Bodo Nischan (1994, p. 44-45) chama de *gnesio-luteranismo*, um luteranismo firme e oficialmente ancorado nas Confissões Luteranas e em constante delimitação de fronteiras em relação ao que era considerado o “abominável erro calvinista” (PELIKAN, 1963, p. 43-45).

⁵ É interessante notar também que as imposições litúrgicas catolicizantes de Joaquim II permaneceram, ainda que um tanto adaptadas, no período de João Jorge, criando uma orquestração pela qual a ortodoxia doutrinária e o tradicionalismo cerimonial formavam dois lados de uma mesma moeda (NISCHAN, 1994, p. 47-49). Ver o argumento sobre o processo de hibridização apresentado anteriormente com base em Susan R. Boettcher (2005).

4. A ERA DA ORTODOXIA E A INFLUÊNCIA DA FILOSOFIA

Os acontecimentos que até agora analisamos colaboraram na preparação do contexto para a manifestação alemã da Era da Ortodoxia ou do Ortodoxismo Escolástico, rosto sacro da Era do Absolutismo, no século XVII, período da autoridade absoluta dos reis, em termos políticos, da autoridade absoluta do papa e da Igreja, em termos católicos, e da autoridade absoluta da Bíblia, em termos protestantes. Nesse contexto, o mundo ocidental passaria a ser diferenciado confessionalmente (NELSON, 1982, p. 25).

Em algumas histórias da teologia, costuma-se considerar a Fórmula de Concórdia (1577) como uma vitória do luteranismo sobre o melanchthonismo. Tal vitória, contudo, ainda que possa ser argumentada em termos teológicos, não o pode em termos filosóficos, porque filosoficamente o melanchthonismo continuou no controle mesmo após a elaboração da Fórmula de Concórdia. A terminologia aristotélica utilizada por Chemnitz havia sido por ele aprendida nas aulas de Melanchthon e, portanto, o próprio repúdio às ideias de Melanchthon foi elaborado em termos melanchthonianos. As próprias Confissões Luteranas mantiveram a estrutura do aristotelismo melanchthoniano quase intacta. Assim, ainda que nas controvérsias que se geraram ao redor das ideias de Melanchthon tenha-se a impressão de uma derrota da filosofia aristotélica por parte do luteranismo, o que aconteceu de fato foi que o aristotelismo garantiu seu lugar na educação e na teologia da igreja luterana. Por muitos anos permaneceria a ênfase de Melanchthon na educação humanística e na competência filosófica para o pastorado. O luteranismo, assim, após um século de controvérsias, estava pronto para definir e refinar suas formulações teológicas, e para tal tarefa empregaria a orientação filosófica legada por Melanchthon. O desenvolvimento de tal filosofia desembocou na base dos sistemas luteranos da Era da Ortodoxia (PELIKAN, 1963, p. 46-48; TILLICH, 2000, p. 274).

De outra forma, a aurora do século XVII marcou também a culminância da Renascença na história cultural da

Alemanha. Àquela época, as teorias educacionais humanistas haviam tomado o comando também das escolas dos territórios controlados pela Reforma. No começo do século XVII, cada estudante das universidades alemãs tinha a oportunidade de relacionar a filosofia aristotélica ao campo de estudo que escolhera. Por intermédio do aristotelismo, a filosofia tornara-se o denominador comum entre teólogos, físicos, juristas e governantes. As escolas foram supridas por Melanchthon e seus colegas humanistas com textos de todas as áreas do conhecimento, incluindo a filosofia. O aristotelismo influenciou, assim, em tal medida o ensino e a escrita dos territórios luteranos no século XVII que, sendo o latim a língua predileta nos meios cultos humanistas, o próprio crescimento da literatura nacional alemã foi atrasado. Considere-se, porém, que o sistema teológico-elesiástico que se gerou não teve suas origens somente no contexto cultural da época. Foi a estrutura eclesiástica e teológica do luteranismo, interpelada por tal contexto sociocultural, a geradora dos pressupostos filosóficos das posições adotadas pela maioria dos luteranos (PELIKAN, 1963, p. 50-52 e 139).

Em meio a tais acontecimentos, pode-se dizer que a Ortodoxia em sua forma clássica principiou por volta do ano 1600, a partir do debate em torno da teologia dos reformadores e da correta interpretação da Bíblia. Sob a mencionada inspiração aristotélica, o movimento promoveu uma abrangente reformulação erudita da teologia, na intenção de exprimir conceitos universais sobre o mundo e a realidade e de expressar seus dogmas como verdades claras. Tanto a organização do *Livro de Concórdia* de 1580 como os *Loci theologici*, de Johann Gerhard (1582-1637), são exemplos paradigmáticos da continuação desse esforço de sistematização intelectual de verdades de fé (HÄGGLUND, 1995, p. 259-262).

A tomada de um princípio escriturístico como fundamento da teologia e a aplicação de um método analítico, na busca pela apresentação sistemática da doutrina da salvação e dos meios pelos quais esta pode ser alcançada, revelavam, nesse contexto, os rumos dos ares acadêmicos escolásticos que respirava a teologia da época. As dogmáticas ortodoxas luteranas, por exemplo, conforme a influência dos *Loci* de Melanchthon, seguiam a ordem da chamada história da salva-

ção (*Heilsgeschichte*), que pode ser colocada, de um modo geral, nesta sequência: criação, queda, redenção e escatologia. Tal ordenação lógica da economia da salvação revelava, ela mesma, a intenção de conferir um tratamento intelectual às questões teológicas. Há aí um *telos*: uma teologia sistemática a organizar racionalmente e dar um sentido à história. Deve-se dizer, porém, que a ortodoxia luterana sustentava que todo argumento racional deveria humildemente ceder lugar ao testemunho da Bíblia, autoridade máxima em termos de fé, subordinando-se ao testemunho da verdade revelada. Os ortodoxos luteranos em geral criam e ensinavam que o ponto de partida para a teologia era dado pela revelação bíblica objetiva, e não pela fé como experiência subjetiva (HÄGGLUND, 1995, p. 259-262, 216; DREHER, 1999, p. 90-92)⁶.

Ancorados no humanismo e na herança luterana, teólogos ortodoxos desenvolveram suas teologias na diferenciação de inspiração aristotélica entre dois princípios filosófico-teológicos, o *formal* e o *material*. O princípio formal era a Bíblia; o material, a doutrina da justificação. Ainda que para Lutero os dois estivessem interligados, a Ortodoxia considerou-os separadamente, tornando-se com o tempo a Bíblia inspirada por Deus o verdadeiro princípio no tangente à autoridade. Para os ortodoxos, as pessoas que escreveram os livros bíblicos eram as “mãos de Cristo”, “notários do Espírito”, “penas” por meio das quais o Espírito escrevera a Bíblia. Até mesmo os sinais do texto hebraico eram, para eles, inspirados. Tal autoridade mantinha-se por meio de critérios externos (época, milagre, profecia, mártires etc.), critérios internos (estilo, ideias sublimes, santidade moral) e pelo próprio testemunho do Espírito Santo, que comprovava a veracidade e inspiração das doutrinas da Escritura. Nessa perspectiva, segundo Tillich (2000, p. 275-277), “em lugar da imediatez do Espírito nas relações entre Deus e seres humanos, o Espírito dá testemunho da au-

⁶ Desenvolvimentos mais recentes de disciplinas como a Linguística, a Hermenêutica ou a Sociologia do Conhecimento nos permitem saber que tal neutralidade objetiva não pode ser sustentada completamente sem oposição. A própria ortodoxia mantivera elementos subjetivos da experiência dos reformadores. O alerta de Paul Tillich (1999, p. 44) é, todavia, válido: o movimento discutiu com quinze séculos de pensamento cristão e representa um momento significativo na história da teologia que não dever ser menosprezado em sua importância.

tenticidade da Bíblia enquanto documento do Espírito divino”. Assim, ao mesmo tempo que a dogmática baseava-se em um princípio escriturístico, a interpretação da Bíblia era influenciada por uma perspectiva dogmático-filosófica e por atitudes polemistas. As dimensões afetivas, por sua vez, sob a influência da Ortodoxia, iam sendo suplantadas por relações objetivas e legalistas (HÄGGLUND, 1995, p. 261).

Um dos mais importantes pressupostos da Ortodoxia foi, nesse contexto, sua definição de certeza e dos meios pelos quais se poderia obtê-la. Na linha de Melanchthon, muitos teólogos da Era da Ortodoxia, ao passo que estavam propensos a entender a *Fides humana* como fé e entendimento incertos e inconstantes, viam o conhecimento trabalhado pelo Espírito Santo como aquele capaz de produzir certeza, convencendo a mente da acurácia, confiabilidade e infalibilidade das Escrituras, e criando a segurança de que o que a Bíblia dizia era a verdade. Assim, a partir da Bíblia poder-se-ia elaborar um sistema completo e intelectualmente válido que satisfizesse a mente e proporcionasse a almejada certeza. Tal certeza, contudo, precisava também da ajuda de categorias filosóficas para ser alcançada. Os teólogos, então, passaram a se ocupar com temas como a existência de Deus, a confiabilidade das narrativas bíblicas, a plausibilidade dos milagres e mesmo da tentativa de provar que a encarnação não era algo que ia contra a razão, esposando, para tal, um método analítico dedutivo (PELIKAN, 1963, p. 58-60).

Outro ponto importante para que entendamos a Ortodoxia e seu intelectualismo, e que posteriormente colaboraria na formação do racionalismo iluminista, é sua concepção do universo em dois “andares”, sendo o andar de baixo a teologia natural e o de cima, a teologia revelada. No andar de baixo, o primeiro instrumento era a razão. Já em Melanchthon, como mencionamos, estava presente a preocupação com a comprovação da existência de Deus sem o auxílio das Escrituras, somente pelas vias da razão. No andar de cima, por sua vez, a revelação era a própria voz de Deus na Bíblia. Acomodar as doutrinas em seus respectivos “andares” não foi, desde o princípio, tarefa fácil para os teólogos ortodoxos e, com o tempo, o andar de baixo de fato se levantaria contra o de cima (TILLICH, 1999, p. 47-48).

Em meio a tais articulações, as controvérsias ocuparam também, como em momentos anteriores, um lugar importante nos desenvolvimentos da teologia ortodoxa, sendo a mais definitiva delas a polêmica antirromana, reação protestante à teologia produzida pelo Concílio de Trento. E temos, então, mais um fator de aproximação com a filosofia e com posturas intelectualistas. Como a teologia tridentina endossava a teologia escolástica da Idade Média, o luteranismo não pôde entrar na disputa sem referir-se também a problemas filosóficos. Sendo assim, opostamente aos primeiros luteranos que criam que o escolasticismo medieval havia pervertido o Evangelho de Cristo, além de não ter feito justiça à filosofia grega, autores como Johann Gerhard e Abraham Calov, ao depararem com a filosofia escolástica, perceberam que, ao menos em termos filosóficos, tinham algo a aprender com os autores medievais. Nesse esforço, a crescente aplicação das formas aristotélicas aumentava as semelhanças entre os métodos das teologias católica e luterana. Em tais controvérsias, a exegese foi sendo deixada de lado em favor da filosofia, e os dias de preponderância da erudição bíblica se tornavam passado nos meios luteranos no século XVII. O fato de que os mais eminentes teólogos do período tenham sido os dogmatas, e não os exegetas, aponta justamente para o uso crescente da filosofia, empregada com vistas à derrocada dos oponentes em meio a disputadas polêmicas (PELIKAN, 1963, p. 53-58).

Essa mesma reação ao catolicismo tridentino, todavia, revelou também, deve-se dizer, esforços de tolerância e união entre luteranos e calvinistas, como no caso do *Irenicum* de David Pareus, de Heidelberg, publicado em 1614. Pareus visava fortalecer o protestantismo contra a ofensiva romana e atuou teológica e politicamente a fim de promover o encontro entre teólogos protestantes com vistas a analisar e comparar suas confissões e, com base na Escritura, determinar quais eram os artigos fundamentais da fé cristã (NISCHAN, 1999, p. 6-8). Esforços como esse nos fazem relativizar em alguma medida uma compreensão do processo de confessionalização e da ortodoxia como um composto de blocos monolíticos bem arrumados entre si.

No outro lado, estavam, é claro, homens que, como o influente Matthias Höe, *Oberhofprediger* (pregador-mor da

corde) na Saxônia e conselheiro direto do rei João Jorge durante o primeiro quarto do século XVII, criam que os principais inimigos dos genuínos luteranos eram não os católicos, mas os reformados. Mesmo assim, porém, com a convocação da Convenção de Leipzig, em 1631, decidiu-se após dois meses, com o apoio de Høe e João Jorge e a coligação de príncipes luteranos e calvinistas, pela associação entre os protestantes alemães (a *Leipzig Bund*) e pela formação de um exército de quatro mil homens com fins defensivos (NISCHAN, 1999, p. 12-13, 17).

A despeito dessas nuances políticas e de uma forma geral, porém, foi a Ortodoxia o ambiente teológico que se imprimiu com solidez no pensamento da igreja luterana no século XVII.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os embates e esforços de constituição identitária que envolveram o período que analisamos conferiram uma forma, um rosto, ao protestantismo nascente. Dessas dinâmicas, entre os séculos XVI e XVII, conformaram-se não apenas as primeiras igrejas protestantes em seus contornos institucionais, mas também e especialmente um modo de pensar, de fazer teologia e de perceber uma finalidade para a igreja, a saber, a da preservação do que era tido por cada grupo como uma verdade inegociável definida doutrinariamente.

Ao longo dos séculos que seguiram àquele período, as ortodoxias foram de alguma forma arrefecidas em sua importância nos processos eclesiais e políticos pelas novas dinâmicas que envolveram movimentos como o pietismo, o iluminismo e o racionalismo teológico. Todavia, no ápice da modernidade do século XIX, quando as igrejas reagiram aos rumos que tomava a cultura ocidental, precisaram retornar à teologia dos séculos XVI e XVII, a fim de assentar sua identidade confessional sobre bases ortodoxas. Mesmo que recriadas, as ideias religiosas cunhadas naquele momento continuam presentes em muitos grupos cristãos teologicamente conservantistas da atualidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

ALTMANN, W. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.

BECK, N. *Igreja, sociedade e educação: estudos em torno de Lutero*. Porto Alegre: Concórdia, 1988.

BOETTCHER, S. R. Post-colonial Reformation? Hybridity in 16th-century Christianity. *Social compass*, v. 52, n. 4, p. 443-452, 2005. Disponível em: <<http://scp.sagepub.com>>. Acesso em: 8 nov. 2005.

CHAUNU, P. *Le temps des Réformes: histoire religieuse et système de civilisation*. Bruxelles: Complexe, 1984. v. II: La Réforme protestante.

CONFISSÃO DE AUGSBURGO. In: *Livro de Concórdia*. Tradução Arnaldo Schüler. 2. ed. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1981. p. 23-93.

DREHER, M. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. (Coleção História da Igreja, v. 4).

FEBVRE, L. *Martín Lutero: un destino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

HÄGGLUND, B. *História da teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1995.

LIVRO DE CONCÓRDIA. Tradução Arnaldo Schüler. 2. ed. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1981, p. 385-496.

LUTERO, M. Prefácio ao primeiro volume da edição completa dos escritos latinos [1545]. In: LUTERO, M. *Pelo evangelho de Cristo: obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma*. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984, p. 21-32.

- LUTERO, M. *Da liberdade cristã* [1520]. 5. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- NELSON, E. C. *The rise of world Lutheranism: an American perspective*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- NISCHAN, B. *Prince, people, and confession: the Second Reformation in Brandenburg*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- _____. Reformed Irenicism and the Leipzig Colloquy. In: _____. *Lutherans and Calvinists in the Age of Confessionalism*. Hampshire, Brookfield: Ashgate, 1999.
- PELIKAN, J. *From Luther to Kierkegaard: a study in the history of theology*. Saint Louis: Concordia, 1963.
- RAMOS-OLIVEIRA, A. *Historia social y política de Alemania*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. v. 1.
- SCHILLING, H. Reformation and Confessionalization. In: SMELSER, N. J.; BALTES, P. B. (Ed.). *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*. Oxford: Elsevier Science, 2001. p. 12891-12895.
Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/referenceworks/0080430767>>. Acesso em: 21 jul. 2005.
- TILLICH, P. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Aste, 1999.
- _____. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 2000.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2000.
- _____. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: GERTH, H. H.; MILLS, W. (Org.). *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, [s. d.].
- WELCH, C. *Protestant thought in the nineteenth century: 1799-1870*. New Haven: Yale University Press, 1972. v. 1.