

A GENEALOGIA DO *SOLA* *SCRIPTURA*. PROPOSTA DE UMA UTOPIA ECUMÊNICA¹

*The genealogy of Sola Scriptura. Proposal for an
ecumenical utopia*

Vinício Gomes²

RESUMO

O *Sola Scriptura* é o princípio formal da Reforma Protestante. Ao instituí-lo, Lutero rompeu com a relação histórica entre a leitura da Bíblia e o quadro de referência eclesial. Lutero foi original ao “dar à luz” o *Sola Scriptura*, mas o princípio já vinha sendo gestado há pelo menos três séculos. Na verdade, o princípio segundo o qual a Escritura se interpreta a si mesma ou ‘*scriptura sacra sui ipsius interpret*’ já era bem conhecido na Idade Média. A originalidade de Lutero consistiu no fato de que ele desvinculou este princípio da Regra de Fé da Igreja Católica tornando-o “o” princípio, e este, autônomo. Entre os ascendentes do *sola scriptura* estão, no campo filosófico, o nominalismo de Guilherme de Ockham, cujo corte epistemológico na metafísica ocidental conhecido como “a navalha de Ockham” denunciou o realismo místico medieval como sendo sem sentido, contribuindo para uma maior valorização das Escrituras e do sentido literal de interpretação da mesma. Também a Queda de Constantinopla em 1543 e a migração de muitos de seus intelectuais para a Itália, levaram o ocidente a redescobrirem o idioma grego. Por fim, o Renascimento e o Humanismo - de forma toda especial, Erasmo de Roterdã - também contribuíram para o amadurecimento do *sola scriptura*, com o estabelecimento da crítica textual. No ano em que se comemoram os 500 anos da Reforma Protestante, faz-se relevante, tanto para protestantes quanto para católicos, trazer à memória as raízes teológicas, filosóficas, históricas e acadêmicas do

¹ O artigo foi recebido em 04 de maio de 2017 e aprovado em 17 de agosto de 2017 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestre em Teologia, PUC/PR. Professor convidado da Faculdade Presbiteriana FATESUL.

sola scriptura. É importante ter viva a consciência de que Lutero não concebeu este princípio *ex nihilo*. O artigo tem por objetivo compreender o *sola scriptura* como um princípio gestado dentro do próprio catolicismo, o que é útil para que ambos compreendam o sentido do termo Re-forma. A metodologia consistirá em uma revisão de literatura que buscará seus resultados preliminares na proposta da abertura de um espaço para o diálogo ecumênico, a partir do momento em que se compreende que não houve mudança de conteúdo, mas de forma.

Palavras-chave: *Sola Scriptura*; Lutero; reforma protestante; ecumenismo.

ABSTRACT

Sola Scriptura is the formal principle of the Protestant Reformation. In establishing it, Luther broke with the historical link between reading the Bible and the ecclesial framework. Luther was original in “giving birth” to *Sola Scriptura*, but the principle had already been developed for at least three centuries. In fact, the principle according to which Scripture interprets itself or ‘*scriptura sacra sui ipsius interpres*’ was already well known in the Middle Ages. Luther’s originality consisted in the fact that he dissociated this principle from the Rule of Faith of the Catholic Church by making it “the” principle, and this, autonomous. Among the ascendants of *sola scriptura* are, in the philosophical field, the nominalism of William of Ockham, whose epistemological cut in Western metaphysics known as “the razor of Ockham” denounced medieval mystical realism as meaningless, contributing to a greater appreciation of the Scriptures And the literal sense of interpretation of it. Also the Fall of Constantinople in 1543 and the migration of many of his intellectuals to Italy led the West to rediscover the Greek language. Finally, the Renaissance and Humanism - in a special way, Erasmus of Rotterdam - also contributed to the maturation of *sola scriptura*, with the establishment of textual criticism. In the year in which the 500th anniversary of the Protestant Reformation is celebrated, it is relevant for both Protestants and Catholics to bring to mind the theological, philosophical, historical, and academic roots of *sola scriptura*. It is important to keep alive the awareness that Luther did not conceive this *ex nihilo* principle. The article aims to understand *sola scriptura* as a principle born within Catholicism itself, which is useful for both to understand the meaning of the term Reform. The methodology will consist of a literature review that will seek its preliminary results in the proposal of opening a space for ecumenical dialogue, once it is understood that there was no change of content, but of form.

Key-words: *Sola Scriptura*; Luther; protestant reformation; ecumenism.

INTRODUÇÃO

Por definição, o termo *genealogia* remete à ciência que tem por objeto a pesquisa da origem e da filiação das famílias. Neste artigo escolhe-

mos o emprego deste termo em sentido figurado, com o intuito de demonstrar que o princípio do *sola scriptura* tem ascendentes dentro da tradição cristã. Estes ascendentes provêm de distintas áreas como a própria teologia, a filosofia e as escolas de interpretação bíblica, mas sobretudo tem em comum o fato de pertencerem ao universo católico. O *sola scriptura* não foi gestado nem gerado por protestantes, mas por católicos; ele foi fruto de uma querela entre católicos. O protestantismo foi algo posterior, uma contingência. Tendo por linha mestra essa proposição, este artigo buscará apresentar como elementos da teologia, da filosofia, do humanismo e da hermenêutica evoluíram, criando o ambiente propício para que um monge agostiniano de nome Martinho Lutero promovesse uma síntese, estabelecendo um novo princípio formal para a teologia: o *sola scriptura* – somente a Escritura.

Olhando em retrospectiva e analisando estes elementos *genealógicos* do *sola scriptura*, descortina-se um horizonte de possibilidades para o diálogo ecumênico, o qual não prescinde do elemento utópico, de uma utopia do Reino.

1 A GENEALOGIA DO *SOLA SCRIPTURA*

Em linhas gerais, os ascendentes que formam a genealogia do *sola scriptura* são: o nominalismo, o humanismo e a tradição literalista de interpretação das Escrituras. Cada um deles, embora seguindo um caminho próprio, confluiu no século XVI em uma só corrente, a qual desembocou na Reforma luterana. Abaixo, analisaremos resumidamente cada uma delas.

1.1 O NOMINALISMO

A grande síntese entre a mensagem cristã de matriz cultural judaica e oriental com a linguagem e as categorias de pensamento da cultura

helênica surgiu da ousadia dos Pais da Igreja, de não somente se defender dos ataques do paganismo, mas utilizar-se da mesma arma que essa dispunha: a Filosofia. Para os Padres da Igreja, a filosofia tornou-se instrumento.³ Daí a expressão que mais tarde, na cultura medieval, se tornou proverbial para indicar sua função: *filosofia ancilla theologiae*, que quer dizer “filosofia serve da teologia”. Esta síntese, no entanto, não somente não foi fácil, como carregou sempre consigo a ambiguidade. No princípio do terceiro século, por exemplo, Tertuliano de Cartago (c. 160 – c. 220) considerava que as heresias de seu tempo não eram senão frutos de um esforço inútil e condenável para conciliar a fé cristã e a cultura pagã. “Que tem Atenas a ver com Jerusalém? Ou que tem a ver a Academia com a Igreja?”⁴ – perguntava Tertuliano.

Na Idade Média, mais precisamente no século XIII, a Igreja viu-se diante de um novo desafio que demandava uma tomada de posição: o aristotelismo – que havia adentrado as Faculdades de Artes da Europa por intermédio do averroísmo latino⁵ - não podia mais ser desprezado:

³ LARA, T. A. Helenismo e cristianismo nas bases da cultura medieval: paideia e Patrística. Educação e filosofia, v. 6, n. 12, p. 107-124, 1992.

⁴ GONZÁLEZ, J. L. *E até aos confins da terra: uma história ilustrada do cristianismo. A era dos mártires*. vol. 1. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 88.

⁵ O averroísmo latino. – Não tardou muito que, a par da Dialética aristotélica, se começasse a ler e interpretar também, na Faculdade de Artes, as demais obras do Estagirita. O magistério era exercido por clérigos; nada mais natural, pois, que o ensino das Artes fosse ministrado em concerto íntimo com a teologia, e como preparação para ela. Por outro lado, era inevitável que se aspirasse a uma dissociação da teologia e à elaboração de uma filosofia autônoma e “separada”, capaz de atingir seus objetivos independentemente da teologia. Essa tendência cristalizou-se em ritmo crescente no chamado movimento averroísta, que interpretava Aristóteles na mais estrita dependência de Averróis. Seu representante principal, além de Boécio de Dácia, foi Siger de Brabante. Siger desvincula a filosofia da teologia, afirmando que, conquanto a Revelação contenha toda a verdade, não é necessário que se harmonize com a filosofia. Filosofar é, para Siger, ‘buscar o que pensaram os filósofos, e notadamente Aristóteles, ainda que, ocasionalmente, a doutrina do filósofo não concorde com a verdade’.” BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 447.

“ou seria posto a serviço da Teologia, ou, ao contrário, transformar-se-ia numa ameaça aos próprios fundamentos da visão cristã do mundo”.⁶ Foi neste cenário que surgiu Santo Tomás de Aquino (1225-1274) o qual, apropriando-se das categorias do pensamento teológico de Aristóteles, promoveu uma nova e grande síntese: a Síntese Tomasiana. Nela, o Aquinate criou um sistema no qual harmonizou fé e ciência, filosofia e teologia, partindo do princípio de que “a razão, como natureza criada por Deus, e a fé, como revelação do mesmo Deus, não podem contradizer-se, visto procederem da mesma fonte da verdade”.⁷

No pano de fundo dessa discussão, estava a “querela dos universais”, uma disputa que remonta à Grécia pagã e que perpassa todo o pensamento medieval. Ela diz respeito, em linhas bem gerais, a questões de nuances diversas, que vão desde a linguística à ontologia, perpassando a lógica e a gnosiologia. *Grosso modo*, a disputa gira em torno de se os universais são realidades existentes ou não.⁸ Em seu sistema, S. Tomás destaca as condições ontológicas que permitem a formação dos universais:

As criaturas assemelham-se a Deus por serem causadas por Ele [...] A causa deve conter de algum modo os seus efeitos. Isto vale igualmente das causas equívocas e, portanto, de Deus; Ele traz em si, de certa maneira, as perfeições das criaturas. De modo semelhante, o sol, que é causa equívoca, traz em si as perfeições dos seus vários efeitos: gera calor nos corpos terrestres, mas este calor engendrado não é da mesma espécie que o calor do próprio sol; há apenas uma semelhança entre eles. De forma que o sol é semelhante e dessemelhante aos seus efeitos [...].⁹

⁶ BOEHNER; GILSON, 2000, p. 447.

⁷ BOEHNER; GILSON, 2000, p. 451.

⁸ NASCIMENTO, Carlos A. R. Nota sobre a questão dos universais em Tomás de Aquino. Revista Española de Filosofía Medieval, vol. 7. Ano 2000, pp. 137-142.

⁹ BOEHNER; GILSON, 2000, p. 458.

As ideias então, são idênticas à essência divina, no sentido de que “a Ideia de uma criatura significa, simplesmente, um modo particular de participação da essência divina. Deus tem a Ideia de uma criatura, enquanto conhece sua própria essência como imitável e, portanto, participável por esta ou aquela criatura”.¹⁰ É o que se denomina realismo tomista/aristotélico. Entrementes, a querela não terminou. Pelo contrário, avultou-se.

1.1.1 A “Navalha” de Ockham

João de Maison-Neuve considera a obra de Guilherme de Ockham (1300-1350) *De universali reali* a origem da doutrina nominalista.¹¹ O nominalismo foi uma das principais tendências filosóficas da Baixa Idade Média, contrapondo-se ao realismo tomista/aristotélico. Segundo Tillich:

Ockham criticou o realismo místico medieval, porque nesse realismo os universais é que eram as coisas reais, com existência independente. Se os universais existem separadamente das coisas, então reduplicam as coisas. Se só existem na mente, não são coisas reais. Portanto, o realismo não tem sentido. Não tem sentido porque não pode dizer de que maneira os universais são reais.¹²

Levado às últimas consequências – às mais altas categorias do pensamento metafísico – o nominalismo foi também aplicado a Deus, a quem Ockham chamava de *ens singularissimus*, o ser mais singular. Desta forma, “até Deus passava a ser considerado um indivíduo, separado dos outros indivíduos”.¹³ Este corte epistemológico na metafísica ocidental desferido

¹⁰ S. TOMÁS *apud* BOEHNER; GILSON, 2000, p. 461.

¹¹ HOENEN, M. J. F. M. NOMINALISMO. In: LACOSTE, J. Y. (Org.) *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004. p. 1263-1271.

¹² TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 2004. p. 202.

¹³ TILLICH, 2004, p. 203.

pela concepção occamista, ficou conhecido como “a navalha de Ockham”. Ele acabou com a metafísica racional, com a ideia tomasiana – exposta e desenvolvida na *Summa Theologica* – de um sistema onde o racional (a filosofia), pela fé, alcança o suprarracional (a revelação divina) e estabelece a teologia como ciência da fé. Isto porque, na filosofia de Ockham:

[...] o critério de conhecimento é o sujeito, enquanto o objeto é a natureza física na sua complexidade mecanicista. Não existe um conhecimento universal: Este é apenas provável (não certo) até as máximas consequências, incluindo, portanto, a transcendência divina. A existência de Deus não é mais uma tese, mas apenas um postulado hipotético, que não pode ser provada. Isso significa que só é possível conhecer o sensível e o particular.¹⁴

Por isso, nas palavras de Tillich, “é fácil compreender porque a autoridade acaba se tornando tão importante. Fé e submissão à autoridade. A todo caso, Ockham achava que a autoridade era mais a da Bíblia do que a da Igreja”:¹⁵

Nenhuma área da teologia de Ockham era mais radical e mais controversa para a época do que sua eclesiologia. Ockham reagiu contra toda a estrutura hierárquica medieval da igreja e sua tendência de identificar o corpo de Cristo com o clero, excluindo quase totalmente o laicato (...) Segundo Ockham, na religião organizada existem somente os crentes, as Escrituras e os sacramentos, que são os aspectos mais essenciais. Portanto, segundo ele, o sistema tradicional hierárquico da igreja outorgava a um único pontífice uma autoridade sem nenhum fundamento nas Escrituras.¹⁶

Esta doutrina teria prevalência de modo especial entre os monges agostinianos alemães, ordem do futuro reformador Martinho Lutero, o

¹⁴ STANCATI, T. Verbete: OCCAMISMO. In: *Léxicon dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 542.

¹⁵ TILLICH, 2004, p. 204.

¹⁶ OLSON, Roger. *História da teologia cristã*. São Paulo: Vida, 2001. p. 365.

qual se declarou expressamente occamista.¹⁷ Ainda segundo Tillich, “Parece que Lutero não conhecia Tomás de Aquino. Conhecia bem os teólogos nominalistas que vieram depois”.¹⁸ A mudança epistemológica promovida por Ockham teve influência direta sobre a teologia de Lutero. Assim como Ockham, Lutero também veio a crer que a submissão do cristão deveria se dar mais sob a autoridade da Bíblia do que sob a autoridade da Igreja.

1.2 O HUMANISMO

Um dos grandes legados dos eruditos humanistas foi o estabelecimento de um estudo científico, com rigor metodológico, da tradição material deixada por escrito, e conservada desde a Antiguidade em suas línguas originais. A esta nova “Ciência do texto” deu-se o nome de filologia. Um fator decisivo que impulsionou o estudo filológico foi a queda de Constantinopla, em 1453. Este evento dramático provocou o êxodo de um enorme número de refugiados, dentre eles muitos intelectuais gregos que fugiram antes da chegada dos Turcos Otomanos à Constantinopla. Eles não chegaram de mãos vazias, mas trouxeram consigo verdadeiros tesouros literários da Antiguidade:

A chegada ao ocidente de numerosos intelectuais gregos que fugiram ante a chegada dos turcos a Constantinopla (1453) e ensinavam sua língua contribuiu para esse entusiasmo pelo grego, que se acompanha da descoberta, não só dos Padres gregos, mas também dos filósofos da Antiguidade, e de um olhar mais preciso sobre o texto desses manuscritos. Marsílio Ficino reinterpreta Platão e os neoplatônicos; Lefèvre d’Étaples oferece uma apresentação pedagógica de Aristóteles; Johann Reuchlin, enfim, des-

¹⁷ HORTAL, J (SJ). *E haverá um só rebanho*: história, doutrina e prática católica do ecumenismo. São Paulo: Loyola, 1989. p. 44-45.

¹⁸ TILLICH, 2004.

cobre Pitágoras. Esse humanista alemão interessa-se também pelo hebraico e pelos escritos do Talmude e da Cabala.¹⁹

Gilbert chama a atenção para o fato de que, no ocidente, “a Idade Média tinha sido uma idade latina, sua Bíblia era latina”.²⁰ Fora sobre a Vulgata de São Jerônimo, que toda a tradição de leitura tanto patrística quanto medieval havia se apoiado. Na esteira de redescoberta da língua grega, um importante humanista, Lorenzo Valla (1407-1457) “preconizava a volta à ‘verdade grega’ das Escrituras, considerada na Septuaginta, como mais autêntica que a ‘verdade latina’, tradicionalmente aceita no ocidente”.²¹ Não tardou para que, após o retorno ao grego da Septuaginta – que na verdade era uma língua de tradução – os humanistas buscassem ir até à fonte primária; a “verdade hebraica”.²²

Este processo de partir do latim para o grego e depois do grego para o hebraico, envolveu não somente a comparação de textos como até mesmo a consulta de judeus, tanto para o ensino quanto para a interpretação das Escrituras.²³ Um dos principais efeitos disso foi que o sentido literal do texto não só foi naturalmente valorizado como também adquiriu uma importância maior e mais abrangente. Mais tarde, esta influência se faria sentir no Lutero professor de Teologia e estudioso das línguas grega e hebraica.

1.3 A PREVALÊNCIA DA HERMENÊUTICA LITERALISTA

No período Patrístico, diferentes escolas de interpretação bíblica haviam surgido. Em Alexandria, no Egito, Clemente e Orígenes (sec. III)

¹⁹ KALUZA, Z. In: LACOSTE, J. Y. Humanismo cristão. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004. p. 843.

²⁰ GILBERT, Pierre. *Pequena história da exegese bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 144.

²¹ GILBERT, 1995, p. 144.

²² GILBERT, 1995, p. 144.

²³ GILBERT, 1995, p. 144.

desenvolveram uma escola onde, por influência da tradição filosófica profana, regras de interpretação elaboradas por comentadores neoplatônicos de Platão ou de Aristóteles foram por eles retomadas e “cristianizadas”.²⁴ A Escola de Alexandria nasceu em perspectiva apologética, contra a heresia gnóstica. Seu intuito era apresentar o cristianismo como a verdadeira gnose:

Para Clemente de Alexandria, a Sagrada Escritura é a voz do logos divino. O evangelho é a realização plena da lei, e por isso o AT deve ser interpretado a partir de Cristo. Porém, ademais, nada há de supérfluo na Escritura (influência de Filon e da exegese judaica), ainda que às vezes seu sentido possa estar escondido. Daí que o ensinamento da Escritura e sua interpretação devem ser feitos em um duplo nível. O primeiro é de compreensão imediata, o segundo procura encontrar seu significado escondido e mais profundo, e para isso é imprescindível a alegoria. Este segundo nível constitui a tarefa do verdadeiro gnóstico cristão, que também conta com instrumentos como a tipologia tradicional e interpretação cosmológica e moral, estas duas últimas de clara tendência filoniana.²⁵

A Escola de Alexandria tornou-se uma instituição escolar unitária, patrocinada pelo bispo local e com um programa orgânico de estudo. Tal não foi o caso da Escola de Antioquia. Suas origens remetem a Luciano de Antioquia, tradicionalmente considerado seu fundador. Os historiadores falam em uma “Escola” de Antioquia pelo fato de considerarem seus representantes, importantes teólogos e mestres como Diodoro de Tarso, João Crisóstomo, Teodoreto e Teodoro de Mopsuéstia, unidos por um modelo comum de exegese, de cunho mais literalista, ao contrário dos alexandrinos.²⁶ Os antioquenos, no entanto, afirmavam que não havia um duplo sentido ou

²⁴ VINEL, Françoise. ALEXANDRIA, Escola de. In: Lacoste, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo : Paulinas : Loyola, 2004. p. 85-86.

²⁵ TILLICH, 2004, p. 240.

²⁶ SIMONETTI, M. ANTIOQUIA DA SÍRIA, Escola de. In: BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. São Paulo: Vozes, 2002. p 110-116.

significado entre o acontecimento histórico e a verdade espiritual, mas um único sentido, intencionado pelos autores bíblicos.²⁷ O método teológico utilizado pelos antioquenos, em especial por Teodoro de Mopsuéstia, era o histórico-literário-gramatical. Este permaneceu dominante em boa parte do pensamento cristão, desde sua origem na baixa Antiguidade até a Idade Média.²⁸

No século XIII Tomás de Aquino preconizara o sentido literal como o primeiro na hierarquia dos sentidos, mas argumentara também que “um intérprete deve perceber que a Bíblia tem ainda um sentido simbólico, pois as coisas celestes não podem ser expressas em termos terrenos sem se fazer uso de alguma forma de simbolismo”.²⁹ Em outras palavras, o sentido literal era considerado estruturalmente o mais importante por ser ele um registro histórico da Revelação divina, e a historicidade é o argumento primeiro em favor da fé. Porém, na prática do labor teológico, o sentido alegórico tornava-se o mais importante por ser nele, desde as origens do cristianismo, que se apoiam a doutrina e a teologia,³⁰ ou, nas palavras de Lubac,³¹ o sentido espiritual das Escrituras.

Outrossim, se houve predomínio ao longo da Idade Média da interpretação alegórica, não se pode afirmar que este foi absoluto. Kaiser; Silva³² destacam a figura de Nicolau de Lira (1270-1340), cuja contribuição exegética seria fortemente influenciada por sua origem judaica. Lira foi um judeu convertido ao cristianismo, que possuía total domínio do idioma hebraico:

²⁷ KAISER, W. C. Jr.; SILVA, M. *Introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. p. 213.

²⁸ CAIRNS, E. E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 207.

²⁹ CAIRNS, 1995, p. 215-216.

³⁰ ARTOLA, A. M.; SÁNCHEZ CARO, J. M. *A Bíblia e a palavra de Deus*. vol. 1. São Paulo: Ave Maria, 1989. p. 247-248.

³¹ DE LUBAC, H. *A escritura na tradição*. São Paulo: Paulinas, 1970. p. 21.

³² KAISER, 2002, p. 216.

Ele insistia que somente o sentido literal deveria ser usado para provar qualquer doutrina. Foi sua obra que influenciou Lutero e afetou tão profundamente a Reforma. Como diz o aforismo “*Si Lira non lyrasset, Lutherus non saltasset*”. (Se Lira não tocasse, Lutero não dançaria).³³

Concluindo, na Baixa Idade Média, a mudança de paradigma epistemológico promovido pela “Navalha de Ockham” fará com que muitos teólogos e clérigos³⁴ se voltem para a Bíblia como fonte de autoridade. Isto acentuará ainda mais a ideia de que o sentido literal deveria ser

³³ KAISER; SILVA, 2002, p. 216.

³⁴ Tradicionalmente, sempre que se estuda o período conhecido como pré-Reforma, a grande maioria dos livros de História da Igreja destaca apenas as figuras do inglês João Wycliffe (1320-1384) e do boêmio João Huss (1369-1415). No entanto, em seu *Compêndio de História da Igreja*, Romag elenca o que chama de “outros reformadores eclesiásticos”. ROMAG, 1949, p. 293. Ele não os classifica como precursores de Lutero pelo fato de que, muito embora defendessem a autoridade das Escrituras sobre a autoridade da Igreja, não chegaram a afirmar a justificação pela fé; somente. O que ele observa é que estes “outros reformadores eclesiásticos” já denunciavam a necessidade de uma reforma eclesiástica e já apontavam a interpretação literal das Escrituras como o meio para se alcançar este fim. São eles:

- João de Goch (+ 1475), de origem flamenca, foi fundador e confessor de um mosteiro de monjas em Malinas. João só reconhecia como verdadeiras aquelas doutrinas que pudessem ser comprovadas pelas Sagradas Escrituras. ROMAG, D. (O.F.M.) *Compêndio de história da igreja*. vol. II: A Idade Média. Petrópolis, 1949. p. 294);

- João Ruchrat de Wesel (+1481). Para Ruchrat, a Sagrada Escritura eram a única fonte de fé, a qual era autenticada única e exclusivamente por Cristo. Rejeitava, desta forma, todos mandamentos da Igreja que não se fundamentassem nas Escrituras. Considerava-os não obrigatórios. ROMAG, D. (O.F.M.) *Compêndio de história da igreja*. vol. II: A Idade Média. Petrópolis, 1949. p. 294;

- Wessel Gansfort (+ 1489). Segundo Romag, sua vasta erudição que não se limitava aos escolásticos, mas se estendia até os clássicos gregos e latinos, fizeram com que, em suas muitas mudanças de opinião, repousasse suas convicções teológicas no nominalismo, embora procurando mais tarde mediar entre as duas escolas (ROMAG, 1949, p. 294). Ainda segundo Romag: “Lutero julgou encontrar nas obras de Gansfort o seu próprio espírito. De fato, como Lutero e outros reformadores, também os escritos de Gansfort consideram a Sagrada Escritura como única fonte de fé, negam a infalibilidade dos papas e dos concílios ecumênicos, a jurisdição da Igreja e especialmente o poder exclusivo das chaves (ROMAG, D. (O.F.M.) *Compêndio de história da igreja*. vol. II: A Idade Média. Petrópolis, 1949. p. 294, 295).

buscado e valorizado não somente sobre outros sentidos, mas também sobre a própria autoridade da Igreja. Por fim, o humanismo bíblico de Erasmo de Roterdã forneceu as ferramentas metodológicas para que os reformadores pudessem “questionar certas suposições da tradição recebida, mas que em si mesma não era suficiente para fornecer uma resposta duradoura às obsessivas perguntas da época”.³⁵

2 LUTERO E O *SOLA SCRIPTURA*

Martinho Lutero será, portanto, o elemento catalisador de todos os elementos da crise teológica, filosófica e existencial da Baixa Idade Média. Não poucos o consideram como um homem problemático.^{36 37} Porém não se pode esquecer que Lutero foi um homem de seu tempo. Sua crise existencial foi emblemática da crise de toda uma geração. Hans Küng³⁸ vê um paralelo entre Lutero e outro personagem marcante da Idade Média: Francisco de Assis. Em ambos percebe-se o kairós, o momentum em que, a partir de um, todos se despertam. Suas teologias emergiram de seus anseios mais íntimos, de profundas crises existenciais. Talvez – creio poder afirmar que com certeza – Lutero não tivesse plena consciência desse processo. Ele estava no “olho do furacão”. A todo caso, quando no outono de 1518, às vésperas do debate com o dominicano Johann Tetzel sobre a questão das Indulgências, Martinho Lutero avisou que, para ele, “a única autoridade no debate que se aproximava, não seria nem o papa nem a Igreja, mas a Bíblia”³⁹ ele estava estabelecendo um novo princípio

³⁵ GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993. p. 50.

³⁶ FEBVRE, L. *Martinho Lutero*, um destino. São Paulo: Três Estrelas, 2012. p. 51.

³⁷ LLOYD-JONES, Martin. *Os puritanos: suas origens e seus sucessores*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1993. p. 236.

³⁸ KÜNG, Hans. *A igreja católica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. p. 163.

³⁹ CAIRNS, E. E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 236.

formal na teologia cristã, o qual ficaria mais tarde conhecido como *sola scriptura*. Veremos a seguir como se processaram os elementos acima citados em seu pensamento teológico.

2.1 LUTERO E A “NAVALHA DE OCKHAM”

A influência de Ockham em Lutero é largamente conhecida e admitida pelo próprio Lutero, que o chamava de “meu mestre”:

Quando Lutero começou a expor sua doutrina da justificação só pela fé, o nominalista Guilherme de Ockham, em cuja lógica ele tinha sido instruído por Trutvetter e Usingen - a quem Lutero chamou seu professor (magister meus) -, já tinha criado um clima de pensamento incompatível com a ideia de que a natureza é o preâmbulo da graça. Ockham rejeitou a ideia de que qualquer coisa fora do Evangelho pudesse servir para julgá-lo ou agir como uma plataforma adaptada à misericordiosa provisão de Deus e para a resposta de fé por parte do homem. Lutero orgulhava-se de pertencer à escola de Ockham, a quem considerava o principal e o mais talentoso dos doutores escolásticos. A posição nominalista pareceu ajustar-se, além disso, às suas doutrinas a respeito da graça. Os nominalistas ensinavam que Deus age diretamente, dirigindo-se ao homem com absoluta e soberana exigência, sem dar lugar ao exercício de poderes humanos naturais de juízo, discriminação ou escolha. Ensinavam que a graça divina não é concomitante com as obras humanas, mesmo quando entendida como perfeição divina. Ensinavam que a graça divina opera imediatamente no coração do homem, indiferentemente, ou mesmo, em oposição à capacidade humana.⁴⁰

Ademais, assim como Erasmo, Lutero também cria que não era o conteúdo da fé cristã que deveria ser repensado, mas a sua forma de ser compreendida e ensinada. No entanto, enquanto Erasmo criticava ironi-

⁴⁰ KNUDSEN, Robert D. O Calvinismo como uma força cultural. In: *Calvino e sua Influência no Mundo Ocidental*. São Paulo: Cultura Cristã, 1990. p. 24-25.

camente o pensamento escolástico de seu tempo em sua obra “Elogio à Loucura”, Lutero usava de um linguajar bem mais agressivo em sua crítica ao mesmo, conforme se lê em algumas de suas famosas 95 teses:

É um erro dizer que, sem Aristóteles, ninguém se torna teólogo. Contra a opinião geral” (Tese 43). “Muito pelo contrário, ninguém se torna teólogo a não ser sem Aristóteles” (Tese 44). “Em suma, todo o Aristóteles está para a teologia como as trevas estão para a luz. Contra os escolásticos (Tese 50).⁴¹

Novamente, no pano de fundo da discussão está a “querela dos universais”. Lutero, nominalista e occamista, rejeitava Aristóteles porque rejeitava a ideia dos universais aplicada à teologia ou, mais especificamente, que a natureza era preâmbulo da graça. Na teologia de Lutero, o corte na metafísica medieval promovido pela “navalha de Ockham” virá a ser superado por meio da fé – *sola fide* – a qual, infundida diretamente por Deus, por meio do Espírito Santo regenerador, ilumina a mente e o coração do cristão por meio de Sua Palavra, e somente por meio dela – *sola scriptura*. E tudo isto tão somente pela graça de Deus – *sola gratia*.

2.2 LUTERO E O HUMANISMO BÍBLICO DE ERASMO DE ROTERDÃ

Erasmus de Roterdã (c.1469-1536) foi um monge agostiniano que, às escondidas, absorveu os clássicos latinos, seus poetas, filósofos e eruditos. Tornou-se um literato cujo gênio “expressou o espírito do Renascimento, gerador de um espírito crítico e de relativismo”.⁴² Segun-

⁴¹ LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. vol. 1 – “Os Primórdios. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 20.

⁴² CABRAL, J. S. *Bíblia e teologia política: escrituras, tradição e emancipação*. Rio de Janeiro: Mauad X : Instituto Mysterium, 2009. p. 266.

do George,⁴³ o humanismo⁴⁴ foi, até certo ponto, um movimento de reação contra o ensino da teologia nos moldes como era praticado pelos escolásticos de sua geração. Esta havia se tornado por demais especulativa e árida, levando os teólogos a perderem o contato com a realidade da Igreja e da sociedade de seu tempo. Erasmo propunha então uma reforma pela educação, a qual valorizaria “a retórica sobre a dialética, os clássicos sobre os escolásticos e a ação no mundo sobre a reclusão monástica”.⁴⁵ Ela a chamava de *filosofia Christi*, “filosofia de Cristo”.

Mas foi no campo bíblico que Erasmo deu, talvez, sua mais importante contribuição para os movimentos reformadores do século XVI:

Entre 1516 e 1519, Erasmo edita sua edição crítica do Novo Testamento grego. Filólogo erudito, o teólogo de Rotterdam oferece os primeiros caminhos para uma leitura crítica da Bíblia, desvinculando, assim, os textos sagrados de uma exegese medieval, feita a partir de pressupostos dogmáticos e mandos eclesiásticos. Eram os inícios de uma crítica histórica da Bíblia, em que os textos bíblicos eram revisitados em seus originais com o auxílio daquela que se tornou a ciência por excelência do Renascimento: a filologia. Esta, por sua vez, promoveu o nascimento de uma verdadeira crítica textual. A partir da edição de Erasmo, a pesquisa bíblica começou a alçar rumos para uma crítica histórica das tradições bíblicas.⁴⁶

A influência do NT grego de Erasmo foi enorme e se estendeu até o século seguinte. No campo do estudo da Bíblia, a volta às fontes do humanismo bíblico revalorizou o estudo dos idiomas grego e hebraico, introduziu a crítica textual e a filologia como novos elementos exegeticos

⁴³ GEORGE, 1993, p. 49.

⁴⁴ Vale ressaltar que, por humanismo, nos séculos XV e XVI, deve se entender um movimento de volta ao estudo das fontes clássicas da antiguidade, tanto pagã quanto cristã. Aquelas mesmas trazidas para o ocidente pelos eruditos constantinopolitanos que refugiaram-se no ocidente após 1453. Conforme GEORGE, 1993, p. 48.

⁴⁵ GEORGE, 1993, p. 49.

⁴⁶ CABRAL, 2009, p. 266.

e redescobriu a História, dando suporte teórico e científico para que Lutero e os demais reformadores gradativamente assentassem as bases hermenêuticas para a formação de uma nova forma de cristianismo que foi o Protestantismo.

2.3 LUTERO E O SENTIDO LITERAL DAS ESCRITURAS

A originalidade de Lutero constitui-se em estabelecer o *sola scriptura* como princípio hermenêutico autônomo. “Ao aplicar um princípio conhecido na Idade Média, segundo o qual, a Escritura se interpreta a si mesma ou ‘*scriptura sacra sui ipsius interpres*’ (1 Co 2.14), Lutero abre um novo capítulo na história da interpretação bíblica”⁴⁷. Com isto Lutero desvinculou a interpretação da Bíblia da autoridade da Igreja, a *Regula Fidei*.

Quanto ao *sola scriptura* como princípio formal e sua relação com a preferência pela interpretação literal, há que se ter o cuidado de não se pensar que, ao retirar a leitura bíblica do quadro de referência eclesial ou, em outras palavras, do magistério da Igreja e de sua Regra de Fé, Lutero tenha lançado as bases para o *nuda scriptura* (NS). Somente uma leitura simplória e muito superficial de Lutero pode sugerir isto:

Lutero afirmava que a Bíblia era a palavra de Deus – mas sabia muito bem o que dizia. Mas quando queria realmente expressar o que pensava, dizia que na Bíblia se encontrava a palavra de Deus, a mensagem de Cristo, a expiação, o perdão dos pecados e a dádiva da salvação. Deixava bem claro que a Bíblia continha a palavra de Deus no sentido em que transmitia a mensagem do Evangelho. Mas entendia que esta mensagem existia antes da Bíblia, na pregação dos apóstolos. Como Calvino diria mais tarde, Lutero entendia que os livros da Bíblia eram uma situação de emergência, posto que necessários.

⁴⁷ SCHMITT, Flávio. 2013, p. 237, 238.

Por isso, o que importava era o conteúdo religioso, a mensagem era objeto de experiência.⁴⁸

Por isso mesmo, Lutero também não excluiu a necessidade da Igreja, como o faziam os reformadores anabatistas espirituais de seu tempo. Eis o que disse o reformador sobre a Igreja:

Que a Igreja seja meu castelo, meu palácio, meu quarto. Fora dela ‘não há verdade, não há salvação’. Essas palavras são do reformador Martinho Lutero. Nelas há um testemunho claro a favor da Igreja. Para Lutero, a igreja é um castelo forte, um palácio representativo, um quarto aconchegante. Um lugar em que ele se sente acolhido e seguro. Nela está a verdade, o Cristo e a salvação.⁴⁹

O sentido de literalidade em Lutero – e também em Calvino – reside na noção de que o que está escrito, mesmo tendo sido escrito por homens, procede de Deus, de forma que a interpretação da Escritura deve ser regida pela própria Escritura. Ela é *norma normans* (a norma que rege), e nisso difere dos Credos e Confissões de Fé, as quais são *norma normata* (a norma que é regida). Uma não exclui a outra, mas a primeira precede a segunda.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sola scriptura não foi gerado *ex nihilo*. Ele tem uma genealogia e está ligado a uma cadeia de eventos históricos e mudanças epistemológicas, além de profundos debates teológicos e filosóficos que, em Lutero, “se encarnaram”, por assim dizer. Suas dúvidas, foram as dúvidas de uma geração; e as respostas que encontrou, foram respostas para esta mesma geração. Este olhar retrospectivo que remete à genealogia do

⁴⁸ TILLICH, 2004, p. 241.

⁴⁹ SPEHR, Christopher. Uma igreja comum a todos. A compreensão de igreja na perspectiva de Lutero. In: *Reforma e igreja: estudos sobre a eclesiologia da reforma na história e na atualidade*. São Bento do Sul: União Cristã, 2015. p. 165.

sola scriptura permite a nós, hoje, compreender que a Reforma Protestante foi, em seu início, um assunto entre católicos. Lutero era católico, e não pretendeu e nem de fato estabeleceu nenhum conteúdo novo à fé cristã. Isto fica claro em sua declaração ao final das 95 teses: “Com isto nada queremos dizer nem acreditamos ter dito qualquer coisa que não esteja de acordo com a Igreja católica e os mestres da Igreja”.⁵⁰ O mesmo se pode dizer de outros reformadores que o seguiram, como João Calvino, Martin Bucer, Ecolampádio, Farel e até o anabatista Menno Simmons - que antes de sua conversão ao protestantismo, era bispo católico.

Visto por esta perspectiva, no ano em que se celebram os 500 anos da Reforma Protestante, este mesmo princípio que foi o divisor de águas – a saber, o *sola scriptura* – pode ser compreendido como um ponto de contato entre protestantes e católicos, abrindo-se para o diálogo ecumênico. Não há entre católicos e protestantes uma diferença substancial quanto à compreensão da Bíblia no tocante ao seu conteúdo: o que os protestantes chamam de ‘Palavra de Deus’ os católicos chamam de ‘Revelação Divina’.⁵¹ Luteranos e católicos já deram passos nessa direção com base na Escritura quando, em 16 de junho de 1998, a Federação Luterana Mundial e a Igreja católica declararam juntas o documento “Posicionamento Oficial Conjunto da Federação Luterana Mundial e da Igreja Católica”. Nele pode se ler que “A compreensão da doutrina da justificação exposta nesta Declaração mostra que entre luteranos e católicos há um consenso em verdades básicas da doutrina da justificação” (DC 40).⁵² Ainda no ponto 3 se lê: “Ambos os parceiros de diálogo se comprometem a dar

⁵⁰ LUTERO, 1987, p. 20.

⁵¹ BOFF, Clodovis. (OSM). *Teoria do método teológico*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 111.

⁵² Posicionamento Oficial Conjunto da Federação Luterana Mundial e da Igreja Católica. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-official-statement_po.html>. Acesso: 05 jun. 2017.

continuidade e aprofundamento ao estudo das bases bíblicas da doutrina da justificação”.⁵³ Foi justamente a Escritura a base do diálogo que resultou no referido documento.

Seria por demais utópico este pensamento? Sem dúvida que sim. Mas o que é a utopia? Nas palavras da filósofa Marilena Chauí, “o significado negativo da palavra utopia indica o traço definidor do discurso utópico, qual seja, o não-lugar é o que nada tem em comum com o lugar em que vivemos, a descoberta do absolutamente outro, o encontro com a alteridade absoluta”.⁵⁴ Este “não-lugar”, essa narrativa sobre uma sociedade perfeita e feliz, este anseio pela cidade justa que encontra-se presente desde o pensamento de Platão e que ressoa até hoje no pensamento ocidental, é profundamente cristão, se pensado em termos do Reino de Deus em sua condição do “já/mas ainda não”. Aspirar a unidade dos cristãos é aspirar este não-lugar, este “encontro com a alteridade absoluta”, quando “haverá um só rebanho e um só pastor”.⁵⁵

No mais, terminamos este artigo com as palavras do cineasta e teórico argentino Fernando Birri:

A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar.

⁵³ Idem.

⁵⁴ CHAUI, Marilena. Notas sobre utopia. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003>. Acesso em: 05 jun. 2017.

⁵⁵ BÍBLIA SAGRADA. Evangelho segundo São João, cap. X, v. 16.



REFERÊNCIAS

- ARTOLA, A. M.; SÁNCHEZ CARO, J. M. *A Bíblia e a palavra de Deus*. vol. 1. 3. ed. São Paulo: Ave Maria, 1989.
- BOEHNER, Philoteus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BOFF, C. (OSM). *Teoria do método teológico*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CABRAL, Jimmy Sudário. *Bíblia e teologia política: escrituras, tradição e emancipação*. Rio de Janeiro: Mauad X : Instituto Mysterium, 2009.
- CAIRNS, E. E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. Notas sobre utopia. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003>. Acesso em: 05 jun. 2017.
- DE LUBAC, Henry. *A escritura na tradição*. São Paulo: Paulinas, 1970.
- FEBVRE, L. *Martinho Lutero, um destino*. 2. ed. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- GILBERT, Pierre. *Pequena história da exegese bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GONZÁLEZ, Justo. L. *Uma história ilustrada do cristianismo: a era dos mártires*. vol. 1. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- HOENEN, M. J. F. M. verbete: Nominalismo. In: LACOSTE, J. Y. (Org.) *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004. p. 1263-1271.
- HORTAL, Jesús (SJ). *E haverá um só rebanho: história, doutrina e prática católica do ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1989.
- KAISER, Walter. C. Jr.; SILVA, M. *Introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.
- KALUZA, Z. In: LACOSTE, J. Y.; Humanismo cristão. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas : Loyola, 2004.
- KNUDSEN, Robert D. O calvinismo como uma força cultural. In: *Calvino e sua Influência no mundo ocidental*. REID, S. W. (Org). São Paulo: Cultura Cristã, 1990.
- KÜNG, Hans. *A igreja católica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- LARA, Thiago Adão. Helenismo e cristianismo nas bases da cultura medieval: paideia e patrística. *Educação e Filosofia*, v. 6, n. 12, p. 107-124, 1992.

LLOYD-JONES, Martin. *Os puritanos: suas origens e seus sucessores*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas (PES), 1993.

LUTERO, Martinho. *Obras seleccionadas*. vol. 1 – “Os Primórdios. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

NASCIMENTO, Carlos A. R. Nota sobre a questão dos universais em Tomás de Aquino. *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 7. Ano 2000, pp. 137-142.

OLSON, Roger. *História da teologia cristã*. São Paulo: Vida, 2001.

Posicionamento Oficial Conjunto da Federação Luterana Mundial e da Igreja Católica. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-official-statement_po.html>. Acesso: 05 jun.2017.

ROMAG, Dagoberto. (O.F.M.) *Compêndio de história da igreja*. vol. II: A Idade Média. Petrópolis, 1949.

SCHMITT, Flávio. Interpretação bíblica e Lutero. *Revista de Teologia e Ciências da Religião*. V. 3. n. 1. 2013. P. 229-244.

SIMONETTI, M. ANTIOQUIA DA SÍRIA, Escola de. In: BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. São Paulo: Vozes, 2002.

SPEHR, Christopher. Uma igreja comum a todos: a compreensão de igreja na perspectiva de Lutero. In: *Reforma e igreja: estudos sobre a eclesiologia da reforma na história e na atualidade*. São Bento do Sul: União Cristã, 2015. p. 165-188.

STANCATI, T. Verbetes: Occamismo. In: *Léxicon dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2004.

VINEL, Françoise. Verbetes Alexandria, Escola de. In: Lacoste, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas : Loyola, 2004.