



O iconoclasmo protestante: Os reformadores e as imagens religiosas

Protestant Iconoclasm: The Reformers and Religious Imagery

Guilherme de Freitas Silva¹

Francisco Benedito Leite²

Resumo: Neste artigo procuramos compreender o iconoclasmo protestante na primeira metade do século XVI e a teologia que deu sustentação à destruição de imagens religiosas. Para isto foi utilizado o método de revisão bibliográfica de fontes primárias e secundárias a fim de analisar o contexto religioso-teológico na Idade Média tardia e compreender as diferenças e semelhanças entre as teologias de Karlstadt, Lutero, Zuínglio e Calvino acerca das imagens. A hipótese inicial, de que alguns reformadores viam valor positivo nas imagens, confirmou-se. Por fim, concluiu-se que o iconoclasmo foi uma importante ferramenta política e religiosa que possibilitou a reforma em diversas cidades, porém contribuiu para o empobrecimento simbólico da religião.

Palavras-chave: Reforma Protestante. Iconoclasmo. Símbolos. Tradição Reformada. Luteranismo.

Abstract: In this article we seek to understand Protestant iconoclasm in the first half of the 16th century and the theology that supported the destruction of religious images. For this, the method of bibliographic review of primary and secondary sources was used in order to analyze the religious-theological context in the late Middle Ages and understand the differences and similarities between the theologies of Karlstadt, Luther, Zwingli and Calvin about images. The initial hypothesis, that some reformers saw a positive value in the images, was confirmed. Finally, it was concluded that iconoclasm was an important political and religious tool that made reform possible in several cities, but contributed to the symbolic impoverishment of religion.

Keywords: Protestant Reformation. Iconoclasm. Symbols. Reformed Tradition. Lutheranism.

Introdução

Ao longo da história do cristianismo, identificar e definir o que é idolatria tornou-se um importante procedimento teológico para se apontar para a 'pureza da

¹ Bacharel em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória; Bacharel em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: guilhermefsilva@live.com

² Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; Mestre em Ciências da Religião pela UMESP; Doutor em Letras pela USP. Professor de Teologia na Faculdade Messiânica. E-mail: ethnosfran@hotmail.com

religião', uma vez que o culto a ídolos é considerado pelos cristãos uma prática condenável. Mas o que é um ídolo? Toda imagem é ídolo? Todo tipo de imagem deve ser proibida? As imagens devem ser destruídas? Em respostas a questionamentos como esses, surgiram os iconoclastas, que tiveram atitudes radicais para mostrar sua posição quanto a essas perguntas. Precederam assim porque entenderam que todo e qualquer tipo de imagem é um ídolo e, portanto, todas as imagens deveriam ser destruídas. Mais do que procedimentos realizados no interior das igrejas, o iconoclasmo foi um movimento político-religioso, como se verá.

Durante a história da Igreja houve vários iconoclastos, mas dois períodos foram marcantes. O primeiro ocorreu no Império Bizantino entre os séculos VIII e IX, em que a iconolatria, isto é, a adoração de ícones, tornou-se algo muito difundido na Igreja Oriental. A partir do ano 727, o imperador Leão III proibiu a veneração de ícones, e isso causou a destruição de incontáveis ícones, afrescos e obras de arte em geral (JOHNSON, 2001). A destruição foi tamanha que a Igreja convocou o Segundo Concílio de Nicéia em 787, que aprovou a veneração de imagens (IRVIN; SUNQUIST, 2004).

O segundo período iconoclasta aconteceu na primeira metade do século XVI, por ocasião da Reforma Protestante, e causou grande destruição de elementos religiosos (DREHER, 1996). Aqui nos perguntamos: qual a teologia dos reformadores acerca das imagens religiosas? Embora o iconoclasmo protestante tenha se voltado contra diversos objetos que representavam a piedade medieval, como relíquias, esculturas, pinturas, hóstia, etc., neste artigo, o objetivo principal é descrever a teologia dos reformadores acerca das imagens religiosas, as quais são compreendidas como arte sacra pintada ou esculpida. Trabalhamos com a hipótese de que à revelia de uma interpretação literalista da lei mosaica sobre não fazer imagens – e por isto elas deveriam ser abolidas –, as imagens eram toleradas por alguns reformadores, podendo servir inclusive ao ensino.

As motivações para a realização desta pesquisa partem por um lado de um interesse pela História da Igreja e pela Teologia Histórica e, por outro, da proximidade com a tradição reformada, confissão religiosa tradicionalmente avessa às imagens. Todavia, acompanha-se o teólogo Paul Tillich em sua conhecida fórmula que está registrada no terceiro volume de sua *Teologia Sistemática* (2005), de acordo com a qual o cristianismo precisa da substância católica e do princípio protestante, ou seja, é



necessário manter a tradição e a dimensão simbólica, assim como o protesto contra poderes relativos que se pretendem absolutos.

O artigo está dividido em dois tópicos. Através de revisão bibliográfica de fontes primárias e secundárias, pretendeu-se no primeiro tópico analisar o contexto religioso-teológico na Idade Média tardia que possibilitou o advento das reformas religiosas, e no segundo tópico compreender as diferenças e semelhanças entre as teologias de Karlstadt, Lutero, Zuínglio e Calvino acerca das imagens.

1. Contexto da Reforma Protestante

As indulgências, condenadas por Lutero em suas 95 teses afixadas na Capela de Wittenberg em 1517, foram apenas o estopim de uma longa crise no contexto da Idade Média tardia³ (DREHER, 1996). Além dos fatores religiosos, fatores políticos, sociais e econômicos foram pano de fundo para a eclosão das reformas religiosas no século XVI. Esta complexidade de fatores fez com que a percepção de crise abarcasse todas as classes sociais da Europa ocidental e promovessem uma crescente contestação da base sagrada da existência, acarretando na crise dos símbolos que traziam segurança para a mentalidade medieval (LINDBERG, 2001).

1.1 Crise agrária, fome e peste

Em meados do século XIV, a Europa via-se no meio de grande crise agrária, fome e peste. De acordo com Lindberg (2001, p. 40):

O incremento da produção de alimentos durante os séculos 12 e 13 serviu de nutriente para um aumento constante da população. No entanto, o crescimento da população superou a base agrária que o possibilitara. Em torno de 1320, quase toda a Europa Setentrional estava sofrendo com uma fome coletiva de ampla difusão, precipitada por uma série de quebras de safra que se deveram às condições

³ Embora não esteja definida no texto de Dreher (1996) que foi citado, o termo “Idade Média Tardia” consensualmente é aquele que pode ser entendido entre os anos de 1300 e 1500. Época caracterizada pelos terrores da peste negra e da ameaça dos bárbaros. Além disso, nesse momento a religião cristã era desmoralizada pela superstição caracterizada pelas vendas de indulgências, peregrinações atrás de relíquias e excessos de autoritarismo do Papa. A Teologia Escolástica estava em declínio porque não era mais considerada plausível no novo contexto histórico-social. Lindberg (2001) traz um resumo desse contexto.

extremamente anormais de mau tempo.

Além do mau tempo, tremores de terra e enxames de gafanhotos contribuíram para o agravamento da fome. De acordo com Wachholz (2010, p. 15), “a fome era tamanha, que, no início do século XIV, algumas pessoas recorreram até mesmo ao canibalismo”. O desabastecimento de alimentos devido aos desastres naturais levou ao aumento da inflação e da sensação religiosa de que Deus estava punindo a população por seus pecados. Segundo Lindberg (2001, p. 40), os “clérigos e leigos marcharam em procissão, com os pés descalços, para apaziguar a Deus em razão dos pecados humanos, mas ‘Deus demorou a ouvir suas orações’”.

A economia feudal estava em declínio e o advento da economia monetária atraiu pessoas para as cidades causando a urbanização das populações. A falta de higiene das cidades densamente habitadas com ruas imundas, ratos e animais de todo tipo possibilitaram que a Peste Negra se espalhasse por toda Europa matando cerca de 30% de sua população. A peste chegou de forma imprevisível, matava rapidamente e causava grande terror: “furúnculos grandes e dolorosos [...] acompanhados de manchas ou pústulas negras em decorrência de sangramento sob a pele, eram o prelúdio para o estágio final de violentas tossidas de puro sangue” (LINDBERG, 2001, p. 42).

A pandemia trouxe grande impacto social e psicológico para a população. Era uma doença inexplicável e as pessoas acreditavam que se tratava de punição divina pelos pecados da humanidade. Wachholz (2010, p. 15) afirma que “no intento de expiar os pecados, realizavam penitências sangrentas e procissões, o que ironicamente ajudava a espalhar ainda mais a peste”. Através da piedade popular buscava-se também proteção contra a peste intercedendo aos santos,

[...] especialmente Roque e Sebastião: do primeiro porque ele tinha prestado auxílio às vítimas da peste, tendo ele próprio sucumbido a ela; e do segundo por causa da iconografia associada a seu martírio através de flechas. Uma vez que se acreditava que Deus disparava as setas da peste contra a humanidade pecadora, a morte de Sebastião, causada por flechas, acabou fazendo dele alguém que ajudava os afligidos pela peste. (LINDBERG, 2001, p. 43)

No século XVI, período da Reforma Protestante, a peste havia refreado, mas se constituía ainda em um perigo real: o irmão do reformador suíço Ulrico Zuínglio faleceu e o próprio Zuínglio quase foi a óbito (GEORGE, 1993). Em 1527, a peste

atingiu Wittenberg, cidade em que Lutero vivia (LINDBERG, 2001).

1.2 Crise eclesiástica

A Idade Média tardia foi marcada também por grande crise eclesiástica. Diferente das doutrinas da Trindade e da Cristologia que foram amplamente discutidas nos concílios ecumênicos, a doutrina acerca da Igreja obteve pouco destaque até o século XIV quando começaram a surgir vários tratados com o título *De Ecclesia*. Bem antes da Reforma Protestante, já havia a busca pela verdadeira igreja e uma pluralidade de doutrinas eclesiais (GEORGE, 1993).

O curialismo era um modelo de governo eclesiástico que revestia o papa de suprema autoridade, tanto espiritual quanto temporal. De acordo com George (1993, p. 34): “Nos tempos medievais, a *Curia Romana* referia-se à corte papal, incluindo-se todos os oficiais e funcionários que assistiam o papa em seu governo da igreja”. Declarações de três papas marcam bem a concepção curialista e a afirmação do poder papal sobre o poder imperial:

O Papa Gregório VII [...] reivindicava, por exemplo, que o papa “é o único que deveria ter os pés beijados por todos os príncipes”, que o papa podia depor imperadores, convocar sínodos e absolver os súditos das obrigações feudais. Mais ainda, ele insistia que “a Igreja Romana nunca errou, nem nunca, pelo testemunho das Escrituras, errará por toda eternidade”. [...] Inocêncio III [...] acreditava que, na hierarquia do ser, o papa ocupava uma posição intermediária entre o divino e o humano [...]. Baseado na obra dos seus antecessores, o Papa Bonifácio VIII anunciou as mais extravagantes alegações da soberania papal [...]: “Declaramos, estabelecemos, definimos e pronunciamos que para a salvação é necessário que toda criatura humana esteja sujeita ao Pontífice Romano”. (GEORGE, 1993, p. 35)

O papado conseguiu sustentar o direito divino de coroar imperadores até o surgimento dos estados nacionais, cujos reis não dependiam da coroação papal. Assim, afirma Lindberg (2001, p. 58), “para sua própria consternação, o papa Bonifácio VIII descobriu no começo do século 14 que, uma vez que não tinha ‘feito’ o rei francês, ele tampouco podia controlá-lo”. Conflitos fizeram o rei francês obrigar o papa a transferir-se de Roma para Avignon, no sul da França, a fim de evitar que os impostos pagos a Igreja saíssem do território francês. Esse período ficou conhecido como cativo

babilônico da Igreja em Avignon (1309-1378). O desejo de retornar à Roma levou a Igreja a um cisma. Entre 1378 e 1417 dois e, depois, três papas alegavam simultaneamente ser o chefe da Igreja (IRVIN; SUNQUIST, 2004).

No início do século XV amplos setores já demandavam por reforma na Igreja. Zwínglio Dias descreve o estado da Igreja até então:

No esforço de dominação política dos povos [...], a Igreja acabou corrompendo-se completamente. Seus objetivos se tornaram, num crescendo constante, cada vez mais temporais que espirituais. Tanto os papas como o clero em geral mostraram-se mais preocupados na conquista de terras e poder político do que com a vida espiritual do povo a de si próprios. Daí à corrupção generalizada, não faltou muito. Os nobres compravam títulos eclesiásticos e exerciam a direção de dioceses e catedrais [...], e quase não se preocupavam com a vida espiritual, só o fazendo na medida em que isto significava lucro material. Tudo isso ao lado de uma corrupção desenfreada dos costumes e da moral. (DIAS, 2017, p. 20)

O outro modelo de eclesiologia foi o conciliarismo. Com a crise do papado, especialmente com três papas reclamando serem cabeça da Igreja “surgiu a visão conciliar da igreja, que afirmava a superioridade dos concílios ecumênicos sobre o papa no governo e na reforma da igreja” (GEORGE, 1993, p. 36). Os conciliaristas partiam da tese aristotélica de que o poder emana do povo, inclusive o poder na Igreja. Seguindo os ensinamentos de Guilherme de Ockham (1285-1349), eles defendiam que “o concílio geral é a representação da igreja universal e instância máxima em questões de fé e da unidade da igreja e exige obediência de todos os membros, inclusive do papa” (DREHER, 1996, p. 21). Após o Concílio de Constança (1414) ter destituído os três papas e eleito Martinho V novo papa, resolvendo assim o Cisma ocidental, o conciliarismo foi perdendo influência e o papado se fortaleceu novamente (DREHER, 1996).

1.3 Piedade medieval tardia

A instabilidade social, vivida durante a Idade Média tardia, aflorou tanto a busca pelo sagrado que alguns estudiosos do período afirmam que o final do século XV foi um dos períodos de mais devoção em toda a Idade Média (EIRE, 1986). De acordo com Martin Dreher (1996, p. 19), “havia uma imagem muito colorida da piedade popular, havia muita imitação da vida dos santos, havia procissões, peregrinações, missas votivas

etc.". A religiosidade era baseada na imanência, ou seja, na ideia de que o espiritual permeia o mundano:

A religião medieval tardia procurou apreender o transcendente tornando-o imanente: era uma religião que buscava corporificar-se em imagens, reduzir o infinito ao finito, fundir o sagrado e o profano e desintegrar todo o mistério [...] A piedade do final da Idade Média demonstrava um desejo quase irreprimível de localizar o poder divino, torná-lo tangível e controlá-lo. (EIRE, 1986, p. 11, tradução nossa)⁴

A devoção aos santos era a principal manifestação da piedade popular e boa parte da literatura vernácula no final do século XV era sobre Maria e os santos (EIRE, 1986) Essa devoção era amplamente promovida pela Igreja: “[...] os livretos de instrução para o clero paroquial, conhecidos como *Summa Rudium* ou *Summa Praeceptorium*, colocaram grande ênfase no culto aos santos como parte da adoração a Deus” (GASIDE, 1966 *apud* EIRE, 1986, p. 12, tradução nossa)⁵. Desenvolveu-se na sociedade um sistema de padroeiras e padroeiros em que,

[...] cada santo recebia esferas especiais de influência sobre grupos sociais particulares e emergências particulares [...] o reino dos santos foi modelado de acordo com a organização da sociedade humana e do destino humano. A Virgem Maria, é claro, continuou a ocupar um lugar especial e de liderança neste panteão. Esta delegação formal da onipotência divina deu origem a uma fragmentação ainda mais curiosa do poder sobrenatural. Os nomes de vários santos ficaram ligados às doenças que deveriam curar. Muitos passaram a acreditar que se um santo pudesse curar uma doença, ele deveria ter controle sobre ela e também poder de infligi-la: era o caso das doenças de pele conhecidas como "fogo de Santo Antônio". (EIRE, 1986, p. 12, tradução nossa)⁶

⁴ No original: *Late medieval religion sought to grasp the transcendent by making it immanent: It was a religion that sought to embody itself in images, reduce the infinite to the finite, blend the holy and the profane, and disintegrate all mystery. [...] Late medieval piety showed an almost irrepressible urge to localize the divine power, make it tangible, and bring it under control* (EIRE, 1986, p. 11).

⁵ No original: *[...] the booklets of instruction for the parish clergy, known as Summa Rudium or Summa Praeceptorium, placed great emphasis on the cult of the saints as part of the adoration of God* (GASIDE, 1966 *apud* EIRE, 1986, p. 12).

⁶ No original: *[...] each saint was assigned special spheres of influence over particular social groups and particular emergencies. [...] the realm of the saints was modeled according to the arrangement of human society and human fate. The Virgin Mary, of course, continued to hold a special and leading place in this pantheon. This formal delegation of divine omnipotence gave rise to an even more curious fragmentation of supernatural power. The names of several saints became linked to the diseases they were supposed to cure. Many came to believe that if a saint could cure an illness he must have control over it and also be able to inflict it: Such was the case with skin diseases known as "St. Anthony's fire"* (EIRE, 1986, p. 12).

A materialização da devoção aos santos se dava de duas formas: representação artística e relíquias. O uso de imagens no cristianismo primitivo começou de forma tímida, devido à herança judaica sobre a não representação do sagrado. No século III os espaços de culto já começaram a ser decorados com arte religiosa, e esta logo se tornou ajuda devocional (EIRE, 1986). “Embora alguns teólogos cristãos primitivos, como Vigilância, tentassem se opor ao uso de imagens na adoração, outros como Agostinho e Jerônimo aceitaram com cautela e racionalizaram de acordo com os costumes filosóficos, hagiográficos e artísticos prevaletentes” (JONES, 1978 *apud* Eire, 1986, p. 18, tradução nossa)⁷.

No século VI, o Papa Gregório I, conhecido como Gregório Magno, formulou a defesa das imagens a partir de sua função educacional, dizendo que a imagem era a Bíblia dos pobres, ou seja, ensinava a fé aos que não podiam ler. Esta defesa foi amplamente aceita pela Igreja (EIRE, 1986). No cristianismo oriental, o culto às imagens se expandiu de tal forma que o ícone⁸ tinha um poder quase independente, tendo ele mesmo a fonte de poder mágico:

Fazia-se um juramento? Era sobre um ícone. Comungava-se? As santas espécies deviam tocar primeiro um ícone. Batizava-se uma criança? A cerimônia realizava-se diante de um ícone, suntuosamente vestido e adornado de jóias, e que às vezes chegava a fazer-se de padrinho. Produziam-se verdadeiras aberrações: haviam doentes que, para se curarem, ingeriam raspas de tintas de um ícone. De maneira geral, a plebe distinguia cada vez menos entre o ícone diante do qual queimava incenso e acendia velas, e o santo que essa imagem representava. (DANIEL-ROPS, 1991, p. 360)

Na Idade Média tardia, o crescimento das cidades acarretou no aumento de capelas e irmandades religiosas, possibilitando o investimento de capital em objetos religiosos. De acordo com Charles Gaside, em Zurique, a encomenda de obras de arte religiosa aumentou cem vezes entre 1500 e 1518. Esse desenvolvimento material do culto trouxe perigos, pois não havia como evitar que as pessoas confundissem a imagem com o que ela procurava representar, de modo que era difícil distinguir a veneração dos santos e o culto às imagens (EIRE, 1986). Por outro lado, a materialização da fé trazia

⁷ No original: *Although some early Christian theologians, such as Vigilantius, tried to oppose the use of images in worship, others such as Augustine and Jerome accepted it with caution and rationalized it according to prevailing philosophical, hagiographical, and artistic fashions* (JONES, 1978 *apud* EIRE, 1986, p. 18).

⁸ Representação sacra pintada em um painel de madeira, muito comum no Império Bizantino.



grande segurança para a população, pois “[...] o culto às imagens permitia que ‘a multidão’ não precisasse de provas intelectuais em questões de fé, que a mera presença de uma imagem visível bastava para estabelecer a verdade das coisas sagradas” (HUIZINGA, 1954 *apud* EIRE, 1986, p. 14, tradução nossa)⁹.

Já as relíquias possibilitavam uma materialização ainda maior da fé, pois qualquer objeto relacionado à vida de Jesus, de Maria ou dos santos eram considerados fontes da graça divina. Uma consequência do culto às relíquias foi o comércio de relíquias falsas e a promoção de fraudes. Existiam fragmentos da verdadeira cruz em quase todas as cidades da Europa (EIRE, 1986).

1.4 A máquina de impressão e o retorno às fontes

Compondo o pano de fundo para o surgimento da Reforma Protestante, merece destaque também a invenção da máquina de impressão. A busca por novas ideias tornaram as regiões urbanas grandes centros de comunicação e educação do laicato. Estima-se de forma conservadora que trinta por cento da população urbana sabia ler (LINDBERG, 2001).

Antes da invenção da imprensa os custos de produção de livros eram muito altos, principalmente devido ao material sobre o qual eram escritos: o papiro dos pântanos do Nilo e o pergaminho feito de peles de ovelha. “O desenvolvimento de um papel relativamente barato de polpa de linho [...], tornou financeiramente viável o desenvolvimento da impressão” (LINDBERG, 2001, p. 51). Somou-se a isso o desenvolvimento de boa tinta e a invenção da prensa de tipos móveis. Com a invenção da imprensa, “no período de 40 anos entre 1460 e 1500 foram impressos mais livros do que haviam sido produzidos pelos escribas e monges durante toda a Idade Média” (OZMENT, 1980 *apud* LINDBERG, 2001, p. 51).

A revolução nos meios de comunicação foi fundamental na propagação das ideias da Reforma. Enquanto as ideias dos pré-reformadores como João Wiclif e João Hus “se espalharam de forma extremamente lenta, por meio de cópias manuscritas, os pensamentos de Lutero espalharam-se pela Europa em poucos meses” (WACHHOLZ,

⁹ No original: [...] *the cult of images allowed ‘the multitude’ to have no need for intellectual proofs in matters of faith, that the mere presence of a visible image sufficed to establish the truth of holy things* (HUIZINGA, 1954 *apud* EIRE, 1986, p. 14).

2010, p. 21).

Por fim, às vésperas da Reforma, surge com a elite intelectual europeia um movimento denominado Humanismo que redescobriu e enfatizou o estudo das fontes clássicas da antiguidade. Assim, declara-se: “*Ad fontes!* – de volta às fontes! – era o mote dos estudiosos humanistas, cujo trabalho abriu novas perspectivas na história, na literatura e na teologia” (GEORGE, 1993, p. 48). Despertando grande interesse no estudo de textos clássicos, o Humanismo pôde discutir tudo o que era tido como intocável e verdade absoluta (DIAS, 2017). Todavia, para se estudar os textos clássicos e promover uma verdadeira reforma na Teologia e na piedade medieval era necessário o conhecimento das línguas da antiguidade, especialmente grego e hebraico.

Erasmus de Roterdã (1466-1536) deu grande contribuição ao Humanismo e à Reforma ao se dedicar ao estudo e a publicação de manuscritos da Antiguidade, inclusive o *Novo Testamento grego* em 1516. De acordo com George (1993, p. 50), “talvez a contribuição mais positiva dos eruditos humanistas à renovação religiosa do século XVI tenha sido a série de edições críticas da Bíblia e dos pais da igreja, amplamente disseminadas graças ao sucesso fenomenal da imprensa”. Lutero, Calvino e Zuínglio estavam imersos no estudo dos clássicos, antes mesmo de se tornarem reformadores (GEORGE, 1993). O estudo dos clássicos e a redescoberta do texto literal da Bíblia, bem como o retorno aos valores da igreja primitiva que haviam se perdido ao longo da Idade Média, possibilitaram as Reformas religiosas do século XVI (WACHHOLZ, 2010).

2. Os reformadores e as imagens religiosas

A grande importância da iconografia religiosa nas cidades e nos locais de culto fez com que ela se tornasse um símbolo do cristianismo medieval. Vejamos, portanto, a teologia dos reformadores Karlstadt, Lutero, Zuínglio e Calvino em relação às imagens.

2.1 Karlstadt

Andreas Rudolff-Bodenstein (1486-1541), conhecido como Karlstadt, era um colega de Lutero na Universidade de Wittenberg. Concluiu seu doutorado em 1510 e

rapidamente tornou-se professor de Teologia e deão da faculdade. Interessava-se pela escolástica, especialmente pelo pensamento de Tomás de Aquino. Em um debate realizado na universidade em setembro de 1516, Lutero defendeu que os escolásticos não compreendiam nem Agostinho nem as Escrituras e desafiou a conferirem as fontes primárias. Karlstadt decidiu refutá-lo e, para isso, comprou a nova edição das obras de Agostinho, no entanto, descobriu que Lutero estava correto. Karlstadt passou por um processo de conversão e em poucos meses já se colocava ao lado de Lutero na busca por reformas. Todavia, não demorou a surgirem tensões entre ambos, especialmente em relação ao ritmo e estratégias para as reformas em Wittenberg (LINDBERG, 2001).

Em 1518, influenciado por Erasmo de Roterdã e sua crítica à piedade medieval tardia, Karlstadt já se opunha ao culto católico e a piedade externalizada.

Ele se convenceu da contingência dos elementos criados e disse que, visto que Deus é um espírito, atos de adoração visíveis e externos tinham pouco valor em si mesmo. Esses ataques à piedade exteriorizada foram baseados no texto do Evangelho de João 6.63 (também citado frequentemente por Erasmo): "é o espírito que dá vida, a carne de nada aproveita". (SIDER, 1974 *apud* EIRE, 1986, p. 55, tradução nossa)¹⁰

Apesar da influência de Erasmo no que diz respeito à externalização da adoração, Karlstadt foi além do pensamento erasmiano ao considerar errado o que para Erasmo era indiferente e ao adotar um biblicismo intransigente muito mais legalista em sua interpretação da letra da Lei do que Erasmo ou Lutero (EIRE, 1986). Não à toa, alguns estudiosos sugeriram que Karlstadt foi o precursor do puritanismo e um influenciador do movimento pietista do século XVIII (LINDBERG, 2001).

Karlstadt é considerado o primeiro iconoclasta protestante (LINDBERG, 2001). Quando Lutero precisou se refugiar no castelo de Wartburg, entre maio de 1521 e março de 1522, após a dieta de Worms, foi Karlstadt que assumiu a direção da Reforma em Wittenberg. Nesse período, Karlstadt intensificou sua pregação contra as imagens religiosas, pois estas corrompiam o culto cristão, além de serem proibidas pela lei mosaica, conforme a interpretação de Karlstadt. No início de 1522 ele publicou o livreto

¹⁰ No original: *He became convinced of the contingency of created elements, and said that since God is a spirit, visible and external acts of worship were of little value in themselves. These attacks on externalized piety were based on the Gospel text of John 6.63 (also quoted often by Erasmus): 'it is the spirit that gives life, the flesh is of no avail'* (SIDER, 1974 *apud* EIRE, 1986, p. 55).

Sobre a abolição de imagens – um dos mais influentes tratados protestantes sobre a idolatria – defendendo a remoção de imagens na cidade (EIRE, 1986). Ao longo do texto evidencia-se o ataque veemente as imagens: “Seria mil vezes melhor se elas fossem colocadas no inferno ou na fornalha ardente do que nas casas de Deus” (KARLSTADT, 1522, p. 1, tradução nossa)¹¹. Karlstadt condena a veneração de imagens e, principalmente, seu fundamento teológico, o culto aos santos.

Respondendo ao argumento do Papa Gregório I, de acordo com o qual as imagens são os livros dos pobres, Karlstadt diz: “Observo, no entanto, por que os papas colocaram esses livros [ou seja, imagens] diante dos leigos. Eles observaram que quando pastavam seus cordeiros em livros [isto é, nas Escrituras], seu mercado de lixo não florescia” (KARLSTADT, 1522, p. 4, tradução nossa)¹². Para Karlstadt, o argumento gregoriano era usado para manter a separação entre clero e laicato e servia para impedir que os leigos se tornassem discípulos verdadeiros de Cristo, já que “Cristo diz: minhas ovelhas ouvem minha voz [...] Ele não diz: Eles veem minha imagem ou imagens dos santos” (KARLSTADT, 1522, p. 4, tradução nossa)¹³. Há uma grande ênfase de que o material não pode transmitir qualquer valor espiritual. Até mesmo os crucifixos são condenados por Karlstadt, pois eles ensinam apenas sobre o sofrimento de Cristo e não sobre o poder de Cristo, e conhecer Cristo em carne de nada adianta (KARLSTADT, 1522).

Karlstadt fundamenta sua argumentação com vários textos do Antigo Testamento e considera herética a ideia de que Cristo revoga a lei mosaica. Ele defende que Jesus não veio para destruir a lei, mas para cumpri-la conforme Mateus 5,17 (KARLSTADT, 1522) e conclui que se o mandamento contra as imagens está no Decálogo ao lado de outros mandamentos morais essenciais, ele é tão importante quanto os outros ou até mesmo mais importante que os outros, pois aparece primeiro (EIRE, 1986).

Fato é que as ideias de Karlstadt influenciaram uma onda de destruição de obras de arte religiosa em Wittenberg e outras partes da Europa. Janelas, vitrais, pinturas,

¹¹ No original: *It would be a thousand times better if they [images] were set up in hell or the fiery furnace than in the houses of God* (KARLSTADT, 1522, p. 1).

¹² No original: *I note, however, why the popes have put such books [i.e. images] before the laity. They observed that when they pastured their lambs in books [i.e. Scripture] their rubbish market did not flourish* (KARLSTADT, 1522, p. 4).

¹³ No original: *Christ says: My sheep listen to my voice [...] He does not say: They see my image or images of the saints* (KARLSTADT, 1522, p. 4).

esculturas, relíquias e outros objetos religiosos foram completamente vandalizados. Certamente, Karlstadt foi o catalisador de uma reação que já estava acontecendo: “O povo não teria dado ouvidos a ele, caso não participasse de um todo, que qual uma represa esperava para estourar” (DREHER, 1996, p. 56). Destruir as imagens religiosas e os símbolos da religiosidade medieval foi um recurso usado para desconstruir a fé antiga e consolidar o protestantismo: “Destruir imagens ou degradá-las, colocando-as em lugares insólitos, ou então urinando ou defecando sobre as mesmas, tirou ‘o papa e a religião papal das mentes e dos corações daqueles que tomavam parte nesses atos’” (LINDBERG, 2001, p. 130).

2.2 Lutero

A instabilidade social provocada pelo iconoclasmo de Karlstadt fez com que Martinho Lutero (1483-1546) deixasse a segurança de Wartburg. Ao chegar a Wittenberg, Lutero proferiu uma série de sermões sobre a distinção entre o “posso” evangélico e o “devo” legalista, e sobre o amor cristão que gera paciência pelo próximo. Lutero defendia que o uso da força mudaria o evangelho de boa para má notícia, transformando-se em uma nova lei (LINDBERG, 2001).

Lutero opunha-se aos papistas; segundo dizia, porém, opunha-se a eles só com a palavra de Deus, não com a força. De fato, de acordo com Lutero, a palavra de Deus fazia tudo “enquanto eu dormia ou bebia a cerveja de Wittenberg com meus amigos Felipe e Amsdorf”. Lutero estava bem consciente de que poderia ter fomentado uma revolta no Império, mas fazê-lo teria sido “uma brincadeira de bobo”. (LINDBERG, 2001, p. 133)

Os sermões de Lutero foram suficientes para restaurar a ordem e frear a onda de violência e inovações do culto. Karlstadt, evidentemente, não concordava com a vagarosidade das reformas e deixou Wittenberg em 1523 (LINDBERG, 2001). Em 1525 Lutero publicou a obra *Contra os profetas celestiais* e dedicou parte do seu texto a refutação dos ensinamentos iconoclastas.

Aproximei-me da tarefa de destruir imagens primeiro rasgando-as do coração através da Palavra de Deus e tornando-os inúteis e desprezíveis. Isso realmente aconteceu antes do Dr. Karlstadt sonhar

em destruir imagens. Pois, quando elas não estão mais no coração, eles não podem fazer mal quando vistos com os olhos. Mas, Dr. Karlstadt, que não presta atenção aos assuntos do coração, reverteu a ordem removendo-os da vista e deixando-os no coração. Pois ele não prega fé, nem pode pregá-la; infelizmente, só agora eu vejo isso. Qual destas duas formas de destruir imagens é o melhor? Deixarei cada homem julgar por si mesmo. (LUTHER, 1958, p. 84, tradução nossa)¹⁴

Lutero entendia que o problema estava em como o coração lidava com a imagem, ou seja, mais importante que retirar as imagens dos lugares era necessário retirá-las do coração. O perigo das imagens estava relacionado às obras de justificação. A iconoclastia luterana era contrária à destruição literal das imagens e advogava uma mudança de postura diante das imagens, devolvendo a elas o status de mera representação, o que não deixa de ser uma atitude iconoclasta por seu teor racionalista (KLEIN, 2009). Sobre isto, Martinho Lutero diz que Karlstadt ignorava o seu afastamento espiritual e ordenado de imagens fazendo-o parecer um mero protetor de imagens (LUTHER, 1958).

Seguindo a tradição agostiniana, Lutero considerava Êxodo 20,4-6 parte do primeiro mandamento e um exemplo de idolatria. Para ele, a lei mosaica proíbe somente a imagem de Deus, portanto possuir um crucifixo ou imagem de santo não era proibido (LUTHER, 1958). Compreendendo o versículo 4 a luz do versículo 5, Lutero percebeu que a questão fundamental não era sobre fazer imagens mais sim sobre adorá-las (WACHHOLZ, 2010).

Veja o comentário feito pelo reformador:

Eu mesmo vi e ouvi os iconoclastas lendo na minha Bíblia alemã. Sei que eles a têm e leram, como se pode facilmente determinar pelas palavras que usam. Agora, há muitas figuras nesses livros, tanto de Deus, dos anjos, homens e animais, especialmente no Apocalipse de João, em Moisés e Josué. [...] As imagens contidas nesses livros nós pintaríamos nas paredes por uma questão de lembrança e melhor compreensão, uma vez que elas não causam mais danos às paredes do que aos livros. É certamente melhor pintar nas paredes como Deus

¹⁴ No original: *I approached the task of destroying images by first tearing them out of the heart through God's Word and making them worthless and despised. This indeed took place before Dr. Karlstadt ever dreamed of destroying images. For when they are no longer in the heart, they can do no harm when seen with the eyes. But Dr. Karlstadt, who pays no attention to matters of the heart, has reversed the order by removing them from sight and leaving them in the heart. For he does not preach faith, nor can he preach it; unfortunately, only now do I see that. Which of these two forms of destroying images is best, I will let each man judge for himself* (LUTHER, 1958, p. 84).



criou o mundo, como Noé construiu a arca e quaisquer outras boas histórias que possam existir, do que pintar coisas mundanas sem vergonha. Sim, desejaria a Deus que eu pudesse persuadir os ricos e poderosos de que eles permitissem a Bíblia inteira ser pintada nas casas, por dentro e por fora, para que todos pudessem ver. Isso seria um trabalho cristão. (LUTHER, 1958, p. 99, tradução nossa)¹⁵

Por meio desse excerto, dá-se a saber que a Bíblia em alemão publicada por Lutero continha muitas figuras, pois uma vez que a idolatria foi superada no coração, as imagens puderam adquirir valor pedagógico e estético.

2.3 Zuínglio

Ulrico Zuínglio (1484-1531) foi o reformador de Zurique, na Suíça. Em 1506, concluiu o mestrado em Artes na Universidade de Basileia e se tornou padre na paróquia de Glarus. Neste período em Glarus, Zuínglio aprendeu grego e foi apresentado a Erasmo de Roterdã (LINDBERG, 2001). A partir de 1516, começou seus estudos do *Novo Testamento Grego* publicado por Erasmo e aumentou seu interesse pelas Sagradas Escrituras (GEORGE, 1993). Ele escreveu: “Dirigido pela Palavra e pelo Espírito de Deus, vi a necessidade de deixar de lado todos esses [ensinamentos humanos] e aprender a doutrina de Deus diretamente de sua própria palavra” (BROMILEY *apud* GEORGE, 1993, p. 113).

No final de 1518, foi nomeado sacerdote na Catedral de Zurique e em 1º de janeiro de 1519 pregou e celebrou a missa, dando início a uma série de sermões sobre o evangelho de Mateus, abolindo o lecionário tradicional. Depois seguiu com outros livros do Novo Testamento expondo cada um deles em seus sermões (GEORGE, 1993).

Lindberg (2001, p. 210) afirma o seguinte:

O processo não foi fácil nem tranquilo. No primeiro ano de seu

¹⁵ No original: *I have myself seen and heard the iconoclasts read out of my German Bible. I know that they have it and read out of it, as one can easily determine from the words they use. Now there are a great many pictures in those books, both of God, the angels, men and animals, especially in the Revelation of John and in Moses and Joshua. [...] Pictures contained in these books we would paint on walls for the sake of remembrance and better understanding, since they do no more harm on walls than in books. It is to be sure better to paint pictures on walls of how God created the world, how Noah built the ark, and whatever other good stories there may be, than to paint shameless worldly things. Yes, would to God that I could persuade the rich and the mighty that they would permit the whole Bible to be painted on houses, on the inside and outside, so that all can see it. That would be a Christian work* (LUTHER, 1958, p. 99).



ministério, Zúínglio agitou muitos corações - a favor e contra - com sua pregação bíblica, seus ataques às indulgências, suas críticas à veneração dos santos e imagens e por suas investidas contra a teologia escolástica.

Por volta do ano 1522, Zúínglio já estava experimentando em Zurique o mesmo que Lutero experimentou em Wittenberg com Karlstadt. Um grupo que levou muito a sério sua pregação contra a missa e a piedade medieval, queria reformas radicais, mas Zúínglio entendia que sua função era pregar contra as imagens, cabendo ao conselho cidadão à decisão sobre a remoção delas (LINDBERG, 2001). Nesse período, uma onda iconoclasta passou por Zurique e várias imagens foram destruídas em atos de vandalismo ilegal, fazendo com que o Conselho de Zurique convocasse, em outubro de 1523, um debate público para considerar a questão das imagens e da missa. O debate reuniu cerca de 900 cidadãos e, sob a influência de Zúínglio, foi decidido que não havia base bíblica para a manutenção de imagens nas igrejas. As mudanças, no entanto, não ocorreram imediatamente; ao contrário, para minimizar divergências doutrinárias entre o clero, o conselho solicitou que Zúínglio escrevesse um breve resumo da doutrina evangélica (ZWINGLI, 1984).

O tratado *Breve Instrução Cristã* foi aceito pelo conselho, publicado e enviado a todo o clero (ZWINGLI, 1984). No tópico *Sobre Imagens*, Zúínglio se opõe a qualquer objeto que usurpa o lugar de Deus na adoração e desenvolve uma importante teologia da idolatria: “Se alguém buscou a ajuda e a confiança de uma criatura quando deveria buscar somente em Deus, fez para si um deus estranho” (ZWINGLI, 1984, p. 68, tradução nossa)¹⁶ ou ainda: “Na verdade, com suas fábulas dos santos, alguns lamentavelmente nos desviaram da verdadeira palavra de Deus para a criatura” (ZWINGLI, 1984, p. 69, tradução nossa)¹⁷.

Até aqui percebemos que os reformadores Zúínglio e Lutero concordam que a veneração de imagens é idolatria e por isto pecado. A discordância aparece quando Zúínglio rechaça qualquer valor pedagógico das imagens.

Devemos ser ensinados somente pela palavra de Deus. Em vez disso, os preguiçosos sacerdotes, que deveriam ter nos ensinado

¹⁶ No original: *For whoever has sought help and confidence from a creature which the believer ought to seek only with God, has made a foreign god for himself* (ZWINGLI, 1984, p. 68).

¹⁷ No original: *Indeed, with their fables of the saints, some have pitifully turned us from the true word of God to the creature* (ZWINGLI, 1984, p. 69).



incessantemente, pintaram os ensinamentos nas paredes para nós. E nós, pobres e simples, fomos privados do ensino e caímos em imagens, e as honramos. Começamos a buscar nas criaturas o que deveríamos ter buscado somente em Deus. (ZWINGLI, 1984, p. 69, tradução nossa)¹⁸

Para Zuínglio, a presença de imagens na igreja favorecia a idolatria: “Se alguém não as está honrando, o que elas estão fazendo no altar?” (ZWINGLI, 1984, p. 69, tradução nossa)¹⁹. Porém, não demonstrou a mesma intransigência a objetos e símbolos bíblicos que no seu olhar não carregavam o perigo da idolatria:

Portanto, podemos muito bem notar que formas como padrões de flores, cabeças de leões, asas e coisas semelhantes que nunca podem ser tomadas como Deus e como ajudas não são proibidas. Pois Salomão não teria permitido que tais árvores e flores fossem feitas no templo, nem Deus teria ordenado a confecção da menorá, se eles tivessem produzido o perigo da idolatria. (ZWINGLI, 1984, p. 70, tradução nossa)²⁰

Embora Zuínglio tenha se mostrado definitivamente contrário às imagens e pinturas nas igrejas – por serem locais sagrados e por elas carregarem o perigo da idolatria (ZWINGLI, 1984) –, fora delas ele defendeu a tolerância às imagens “[...] enquanto representação de eventos históricos sem instrução para veneração [...]. Mas sempre que alguém começar a se curvar diante delas e a honrá-las, elas não devem ser toleradas em parte alguma da terra” (ZWINGLI, 1984, p. 71, tradução nossa)²¹.

Em junho de 1524, o conselho de Zurique ordenou a remoção ordeira de todas as imagens. Um grupo de três sacerdotes, entre eles Zuínglio, conduziu a remoção de todas as imagens a portas fechadas, sem violência. A respeito disso, lemos o seguinte: “[...] todas as igrejas foram limpas de estátuas, pinturas, murais, decorações de altar,

¹⁸ No original: *We should be taught solely by the word of God. Instead, the idle priests, who should have taught us unceasingly, have painted the teachings on the walls for us. And we poor simple people have therewith been deprived of the teaching and have fallen to images, and have honored them. We have begun to seek from creatures what we should have sought only from God* (ZWINGLI, 1984, p. 69).

¹⁹ No original: *If one is not honoring them, then what are they doing on the altar?* (ZWINGLI, 1984, p. 69).

²⁰ No original: *Therefore we may well note that such forms as flower patterns, lions heads, wings and the like that never can be taken as God and as aids are not forbidden. For Solomon would not have let such trees and flowers be made in the temple, nor would God have ordered the making of the menorah, if they had produced the danger of idolatry* (ZWINGLI, 1984, p. 70).

²¹ No original: *[...] as a representation of historical events without instruction for veneration [...]. But whenever one begins to bow before them and to give them honor, then they are to be tolerated nowhere on earth* (ZWINGLI, 1984, p. 71).

lâmpadas votivas e baias de coral entalhadas. As paredes de cada igreja também foram pintadas de branco” (EIRE, 1986, p. 83, tradução nossa)²². No que diz respeito à música, os órgãos foram desativados e os cantos foram banidos dos templos, estabelecendo a hegemonia da Palavra, somente (LINDBERG, 2001).

Ao contrário de Lutero que aceitava o que não fosse contrário a Bíblia, a marca distintiva da iconoclastia de Zuínglio, e que influenciou toda a tradição reformada, foi basear-se estritamente no que estivesse nas Escrituras. Todo o resto deveria ser eliminado (WACHHOLZ, 2010).

2.4 Calvino

A cidade suíça de Genebra, por ter passado simultaneamente por uma revolução religiosa e política, acabou se tornando um grande modelo de fé reformada ao aderir oficialmente o protestantismo em 1536. A reforma de Genebra se beneficiou do exemplo de cidades que aderiram à Reforma na década anterior, e houve intenso iconoclasmo até que a cidade pudesse ostentar o título de cidade protestante (EIRE, 1986). Em 1535, ocorreu um debate no convento de Rive:

O resumo protestante [...] é uma rejeição notável do valor sagrado dos objetos materiais na adoração. Água benta e óleo são ridicularizados como tentativas supersticiosas e implacáveis de tentar tornar os objetos materiais mais santos do que já foram feitos pelo próprio Deus. O uso de cruzes é rejeitado sob o fundamento de que a única cruz a ser carregada pelos cristãos é a do sofrimento pessoal. As vestimentas são criticadas como afeminadas, judaizantes e ineficazes: elas não podem servir como armadura espiritual. (EIRE, 1986, p. 142, tradução nossa)²³

A reforma em Genebra começou sob a liderança de Guilherme Farel (1489-1565), um humanista e pregador inflamado que tinha como objetivo destruir a piedade popular medieval e foi um importante elo entre a reforma zuingliana e Calvino (EIRE,

²² No original: [...] every church had been cleared of statues, paintings, murals, altar decorations, votive lamps and carved choir stalls. The walls of each church were also whitewashed (EIRE, 1986, p. 83).

²³ No original: *The Protestant summary [...] is a striking rejection of the sacred value of material objects in worship. Holy water and oil are ridiculed as superstitious and insolent attempts at trying to make material objects holier than they have already been made by God himself. The use of crosses is rejected on the ground that the only cross to be borne by Christians is one of personal suffering. Vestments are criticized as effeminate, Judaizing, and ineffective: They cannot serve as spiritual armor* (EIRE, 1986, p. 142).

1986). João Calvino (1509-1564) foi um reformador da segunda geração. Quando nasceu em Noyon, em 1509, Lutero já estava dando conferências nas universidades e Zuínglio já atuava como pároco em Glarus (GEORGE, 1993).

Em 1536, após rápida estadia em Genebra, foi intimado por Farel a contribuir na consolidação da reforma na cidade. O jovem, de grande envergadura intelectual, já era conhecido pela publicação da primeira edição da *Instituição da Religião Cristã* em março do mesmo ano (EIRE, 1986). É importante destacar que as imagens já haviam sido eliminadas antes da chegada de Calvino a Genebra, cabendo ao reformador dar um maior desenvolvimento e sistematização da teologia.

Vale destacar que, entre 1538 e 1541, Calvino pastoreou uma igreja na cidade de Estrasburgo e sofreu influência da teologia de Martin Bucer (1491-1551), reformador da cidade. Para Bucer, a iconoclastia se relacionava a uma nova ética social, pois enquanto pessoas investiam muito dinheiro no culto externo, outras passavam necessidade (EIRE, 1986).

No livro I de sua obra magna *Instituição da Religião Cristã*, edição de 1559, Calvino argumenta que Deus “[...] imprimiu, em cada uma de suas obras, certas marcas de sua glória” (CALVINO, 2009, p. 51), porém a vaidade e propensão ao erro impedem o ser humano o pleno conhecimento de Deus, mesmo frente às mais claras evidências, podendo Deus ser conhecido apenas pela fé mediante sua Palavra (CALVINO, 2009). Neste mesmo livro, Calvino dedica um capítulo inteiro a argumentação do motivo pelo qual não é lícito conferir forma visível a Deus.

Embora Deus tenha manifestado sua majestade por sinais em alguns momentos, eles “[...] advertem com clareza aos homens sobre sua essência incompreensível. Assim é que as nuvens, a fumaça e o fogo, por mais que fossem símbolos da glória celeste, impediam, como se por um freio, que as mentes tentassem penetrar mais alto” (CALVINO, 2009, p. 96). Calvino usa esse argumento para criticar aqueles que usam o exemplo dos querubins do propiciatório como defesa das imagens de Deus e dos santos, pois os querubins com suas faces cobertas apontam justamente para a impossibilidade de ver Deus.

Ao contrário de João Damasceno ou Tomás de Aquino que viam na Encarnação a autorização para fazer imagens, a teologia da encarnação de Calvino não permitia essa possibilidade (WANDEL, 2015). Para Calvino, a carne de Cristo era singular,

inseparável de sua divindade. A historiadora Lee Wandel afirma que:

Calvino também retirou os fundamentos para qualquer presunção de que o próprio corpo do artista, ou o da humanidade em geral, pudesse servir de modelo para representar Cristo. Cristo era visível, mas em um corpo essencialmente distinto de todos os outros corpos na divindade com a qual estava unido. Além disso, sua divindade também era visível, mas não para todos. (WANDEL, 2015, p. 196, tradução nossa)²⁴

Calvino, todavia, não era contrário às imagens em si, “[...] porque a escultura e a pintura são dons de Deus” (CALVINO, 2009, p. 105), mas às representações da divindade e imagens em locais de culto. A respeito disso, lemos o seguinte: “Resta, portanto, que seja pintado ou esculpido aquilo que os olhos são capazes de ver; a majestade de Deus, que está muito acima do sentido dos olhos, não deve ser corrompida por imagens indecorosas” (CALVINO, 2009, p. 105). Alvo das críticas de Calvino estava às imagens que despertavam volúpias: “De fato, os lupanares apresentam meretrizes vestidas mais casta e modestamente que as imagens que os templos querem colocar como de virgens” (CALVINO, 2009, p. 100).

Tampouco as cruzes escaparam da crítica calviniana:

A que fim, pois, será útil serem erguidas, aqui e ali, tantas cruzes nos templos, de madeira, pedra, prata e ouro, se digna e fielmente isto for introduzido: Cristo morreu para que suportasse nossa maledicência na cruz [...] Assimilado esse único ensinamento, poderiam aprender mais que com milhares de cruzes de madeira ou pedra. Pois, nas de ouro e prata, os avaros talvez fixem com maior tenacidade a mente e os olhos que em alguma Palavra de Deus. (CALVINO, 2009, p. 101)

As imagens consideradas aceitáveis por Calvino nos templos são “[...] aquelas vivas e feitas ao natural, as quais o Senhor consagrou por sua palavra: como o Batismo e a Ceia do Senhor” (CALVINO, 2009, p. 107). Se pudéssemos resumir a teologia da adoração de Calvino em apenas duas frases estas seriam: *solī Deo gloria* - glória somente a Deus -, e *finitum non est capax infiniti* - o finito não pode conter o infinito, ambas interdependentes (EIRE, 1986).

²⁴ No original: *Calvin also withdrew grounds for any presumption that the artist's own body, or those of humankind in general, could serve as a model for representing Christ. Christ had been visible, but in a body essentially distinct from all other bodies in the divinity with which it was united. His divinity, moreover, had also been visible, but not to everyone* (WANDEL, 2015, p. 196).



Considerações finais

Por meio da análise dos principais textos dos reformadores sobre o uso de imagens aliada à contextualização historiográfica, alcançamos nosso intento de responder qual a teologia dos reformadores acerca das imagens religiosas. Observamos diferenças significativas entre eles. Karlstadt, ao que tudo indica, diferencia-se dos demais ao defender a destruição de imagens mesmo à revelia dos poderes constituídos, caso necessário. Lutero por sua vez, contrariando os outros três, tolerava as imagens nos espaços de culto e atribuía a elas valor educativo e estético.

A preocupação central de Lutero em lutar contra a justificação pelas obras colocou em segundo plano a necessidade de promover reformas radicais no culto, situando sua teologia em um caminho intermediário entre a transcendência e a imanência, comprovando a nossa hipótese de que alguns reformadores foram tolerantes com as imagens. A iconoclastia de Lutero consistia em destruir as imagens no coração e não literalmente. Estudiosos, inclusive, ironizam dizendo que enquanto alguns protestantes expulsavam os ídolos das cidades, Lutero expulsava os iconoclastas de Wittenberg.

A tradição reformada iniciada por Zuínglio e desenvolvida por Calvino, ao contrário de Lutero, percebeu as imagens enquanto violações da majestade de Deus. Embora fossem tolerantes com a arte de modo geral fora dos espaços de culto, permiti-la nos templos era abrir uma brecha para a infiltração da idolatria. A corrupção humana incapacita o homem de representar o transcendente.

Ao longo dessa pesquisa foi possível analisar o contexto religioso e teológico da Idade Média tardia e as diversas crises que possibilitaram a eclosão da Reforma Protestante do século XVI. Vimos que além das crises sociais, econômicas e eclesiais, a invenção da imprensa e o advento do humanismo tiveram papéis imprescindíveis na propagação das novas ideias religiosas, inclusive as ideias iconoclastas.

Ficou evidente, nesta pesquisa, que a iconoclastia foi um recurso religioso e político muito eficaz para a transformação da piedade medieval e implementação da Reforma Protestante. Estátuas, pinturas, vitrais, ícones, retábulos e toda sorte de objetos



religiosos foram abolidos dos templos e suas paredes pintadas de branco, promovendo um empobrecimento simbólico. Nem mesmo as cruzes, símbolos do cristianismo, escaparam. É curioso notar, no entanto, que pesquisas recentes apontam que nos séculos seguintes os protestantes desenvolveram uma iconografia religiosa própria com bíblias de família ilustradas, flanelógrafos para escola dominical, etc. Nem mesmo na fase inicial do protestantismo, com a iconoclastia pujante, o símbolo pode ser abolido das igrejas reformadas. O próprio templo com paredes brancas e vazio de imagens apontava para a transcendência de Deus. A Bíblia, o púlpito e a mesa de comunhão simbolizavam a suficiência das Escrituras, a centralidade da pregação e a graça de Deus na vida dos eleitos, respectivamente.

Além da destruição sem precedentes de imagens religiosas, que já foi apontada, gostaríamos de pontuar que os iconoclastas com seu biblicismo intransigente não puderam evitar que a própria Bíblia se tornasse um ídolo e, em defesa dela, promoveram mortes e destruição.

Por fim, entendemos que revisitar o passado é importante para compreendermos como vivemos no presente. A profunda crise religiosa atravessada pela Idade Média fez com que os reformadores, baseados em suas preocupações doutrinárias e, sobretudo, pastorais, engajassem-se na luta por mudanças. A exploração comercial dos mais pobres pela religião através da venda de indulgências, relíquias e imagens tão combatida pelos reformadores, adquire outros contornos em nossos dias. Não nos cabe repetir *ipsis literis* suas ideias, mas sim, inspirados no seu legado, lutar pelas mudanças necessárias aqui e agora.

Referências bibliográficas

CALVINO, J. **A Instituição da Religião Cristã**: tomo 1. São Paulo: Unesp, 2009.

DANIEL-ROPS. **A Igreja dos Tempos Bárbaros**. Quadrante: São Paulo. 1991.

DIAS, Z. M. **Breve Introdução à História da Reforma Protestante do século XVI**. Belo Horizonte: Panorama Editorial, 2017.

DREHER, M. N. **A Crise e a Renovação da Igreja no Período da Reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

EIRE, C. M. N. **War against the Idols**: The reformation of worship from Erasmus to



Calvin. Cambridge: Cambridge University, 1986.

GEORGE, T. **Teologia dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

IRVIN, Dale T; SUNQUIST, Scott W. **História do Movimento Cristão Mundial**. Vol. I. Do cristianismo primitivo a 1453. São Paulo: Paulus, 2004.

JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KARLSTADT, A. B. **On the Removal of Idols**. [1522]. Disponível em: <<
http://ghdi.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=4234 >>. Acesso em 10 set.
2020.

KLEIN, A. Destruindo imagens: configurações midiáticas do iconoclasmo. **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação E-compós**. Brasília, v.12, n.2, maio/ago. 2009. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/download/408/341/>. Acesso em: 10 set. 2020.

LINDBERG, C. **As Reformas Na Europa**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2001.

LUTHER, M. Against the heavenly prophets in the matter of images and sacraments. **Luther's Works**. v. 40. Fortress Press, 1958. p. 75-222.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.

WACHHOLZ, W. **História e Teologia da Reforma**: introdução. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

WANDEL, L. P. Incarnation, Image, and Sign: John Calvin's Institutes of the Christian Religion & Late Medieval Visual Culture. In: MELION, W.; Wandel, L. P. **Image and Incarnation: The Early Modern Doctrine of the Pictorial Image**. Brill Academic Publishers, 2015. p. 187-202.

ZWINGLI, U. Short Christian Instructicon, November 1523. In. ZWINGLI, U. **In Search of True Religion: Reformation, Pastoral, and Eucharistic Writings**. Pickwick Publications, 1984, p. 43-76.