



O paradoxo da Reforma: consciência e confessionalidade

Teologia · Teologia Histórica · 15 de setembro de 2026

Há uma frase de Lutero em Worms que quase todo protestante conhece, ainda que por versões diferentes. Sua consciência estava cativa à Palavra de Deus. Ele se recusava a retratar o que havia escrito sem ser convencido pelas Escrituras ou por raciocínio claro a partir delas. O episódio se tornou um dos símbolos da Reforma porque reúne algumas de suas convicções mais importantes: a Escritura acima da autoridade humana, a responsabilidade pessoal diante de Deus e o dever de crer segundo aquilo que se entende que Deus revelou.

A mesma tradição também afirma que a Igreja deve confessar publicamente aquilo que crê, de modo que precisa ensinar doutrina definida, examinar seus ministros, corrigir erros, exercer disciplina e exigir honestidade daqueles que ocupam seus púlpitos. A Reforma produziu catecismos e confissões em quantidade justamente porque os reformadores não aceitavam uma igreja cuja doutrina dependesse da preferência momentânea de cada ministro; a Confissão de Augsburgo, as confissões suíças, o Catecismo de Heidelberg, os padrões de Westminster e tantos outros documentos surgiram porque a igreja precisa dizer o que ensina.

As duas afirmações pertencem à Reforma e precisam ser consideradas juntas. A dificuldade tratada aqui aparece quando a responsabilidade pessoal diante de Deus, a supremacia da Escritura, a autoridade real da igreja e a obrigação de confessar publicamente uma doutrina definida são aplicadas ao mesmo cristão.

Eu não quero tratar aqui do sujeito que descobriu a expressão “liberdade de consciência” para justificar o pecado que já pretendia cometer, nem do teólogo que assina uma confissão sem acreditar nela porque precisa do cargo, do salário, da reputação ou do espaço institucional. Esse tipo de caso é moralmente mais simples. Mentir continua sendo mentir, e usar a consciência como desculpa para a conveniência não torna a conveniência uma convicção religiosa.

O caso que me interessa é mais difícil. Pense no cristão fiel, integrado à igreja, estudioso, disposto a ser corrigido, sem desejo de romper comunhão, que recebeu sinceramente uma confissão de fé e depois, por estudar mais a Escritura, concluiu que um de seus artigos está errado, impreciso ou afirma mais do que ele consegue demonstrar biblicamente. Ele continua crendo que a Escritura é a Palavra de Deus, reconhece autoridade real na igreja, respeita sua tradição, ouve seus irmãos e aceita mudar de posição se for convencido; o que ele não consegue fazer é afirmar diante de Deus que crê no que já não crê. É desse homem que vou tratar, porque diante dele as respostas rápidas sobre consciência ou autoridade eclesial deixam questões importantes de fora.

Consciência, confissão e autoridade

Começo pela palavra “consciência”, porque quase toda a discussão depende do sentido que a tradição reformada deu a ela. O termo não pode ser tratado como sinônimo de preferência individual ou de autorização para cada cristão definir sua própria religião.

O uso moderno da expressão “minha consciência” muitas vezes significa algo como preferência interior, convicção subjetiva ou direito pessoal de decidir, sentido que seria estranho aos principais reformadores, porque a consciência tinha dignidade justamente pelo fato de o homem responder pessoalmente diante de Deus e, por isso, precisava ser julgada pela Palavra de Deus. O Protesto de Speyer, em 1529, formulou essa responsabilidade individual de modo bastante forte:

“Em assuntos relacionados à honra de Deus e à salvação da alma, cada qual deve comparecer perante Deus e responder por si próprio. Por isso, ninguém pode se desculpar pela ação ou decisão de outros, quer constituam a maioria, quer a minoria.”¹

Carter Lindberg chama atenção para o que costuma ser perdido quando essa passagem é transportada diretamente para o liberalismo religioso moderno: a consciência dos reformadores não ocupava o lugar de autoridade final, pois devia estar cativa à Palavra de Deus, e a aplicação política dessa liberdade durante a própria Reforma foi restrita e contraditória, especialmente quando se tratava de anabatistas e de outros grupos que não pertenciam às opções religiosas reconhecidas pelos poderes territoriais.²

Esse ponto precisa ser mantido, porque quando Lutero compareceu em Worms, ele não disse que sua sinceridade pessoal era suficiente. Sua resposta, na formulação preservada por Woodbridge e James, foi esta:

“Portanto, a menos que eu seja convencido pelo testemunho das Escrituras ou pelo mais claro raciocínio; a menos que eu seja persuadido por meio das passagens que citei; a menos que assim submetam minha consciência pela Palavra de Deus, não posso retratar-me e não me retratarei, pois é perigoso a um cristão falar contra a consciência.”³

A estrutura da resposta importa mais que sua fama, porque Lutero admite uma norma capaz de corrigi-lo e a possibilidade de estar errado. Em Augsburg, anos antes de Worms, declarou que era homem e podia se enganar, que estava disposto a ser instruído e corrigido e que retrataria aquilo que fosse demonstrado como erro; sua resistência estava em ser constrangido a retratar-se antes da refutação.⁴

Assim, a consciência reformadora tinha duas obrigações simultâneas: o cristão não deveria falar contra o que cria ser verdadeiro diante de Deus e tampouco poderia tratar sua convicção presente como infalibilidade pessoal, de modo que precisava ouvir, examinar, argumentar e aceitar correção quando a correção fosse demonstrada pela Palavra.

Com isso ficam de fora duas leituras insuficientes: a do protestante que abre a Bíblia sozinho e se trata como autoridade final, e a da submissão eclesiástica que exigiria do membro fiel a suspensão do próprio juízo sempre que um corpo autorizado falasse. O material da Reforma oferece uma relação mais difícil entre responsabilidade pessoal, correção comunitária e autoridade da Escritura.

Com isso já aparece o problema que seguirá pelo artigo: uma consciência cativa à Escritura pode discordar da interpretação eclesiástica da própria Escritura, mesmo quando o cristão reconhece autoridade

real na igreja e deseja permanecer corrigível. Dispensar confissões não resolve a dificuldade. Uma igreja ainda terá de ensinar conteúdo doutrinário e distinguir verdade de erro; sem uma formulação pública, ela apenas perde a vantagem de declarar de modo verificável o que ensina.

Uma igreja que ensina necessariamente afirma proposições e, quando batiza, recebe membros, ordena ministros, disciplina, prega, catequiza ou responde a heresias, já distingue verdade e erro. Mesmo a igreja que diz “minha única confissão é a Bíblia” terá de explicar o que entende por Trindade, encarnação, justificação, sacramentos, igreja, ressurreição e juízo, porque a Bíblia pode continuar sendo sua autoridade suprema sem dispensar a comunidade de dizer como a entende.

Alister McGrath resume bem uma necessidade que se tornou aguda durante a Reforma: a Escritura precisava ser interpretada, e as controvérsias entre reformadores mostraram que questões decisivas podiam receber interpretações incompatíveis. As confissões serviram como meios públicos de dizer o que determinada igreja ensinava e quais doutrinas delimitavam sua comunhão.⁵

Esse uso não precisa concorrer com a autoridade da Escritura, e a tradição reformada formulou essa subordinação com a distinção entre *norma normans* e *norma normata*: a Escritura regula e a confissão é regulada. Philip Schaff, citado em *A Prática da Subscrição Confessional*, afirma que o valor de um credo depende de sua concordância com a Escritura, de modo que a confissão tem autoridade eclesiástica e relativa, enquanto a Bíblia tem autoridade divina e absoluta.⁶

Bavinck faz uma formulação ainda mais útil para esta discussão ao dizer que a confissão permanece examinável e revisável pela Escritura, porque é obra humana, subordinada e falível, ainda que a igreja a use para declarar publicamente a verdade que recebeu da Palavra. Ele também rejeita uma igreja em que toda doutrina permaneça indefinidamente aberta como matéria de debate: a comunidade deve ouvir objeções bíblicas contra sua confissão e examiná-las, sem por isso tratar a doutrina recebida como opinião provisória que qualquer geração pode substituir sem demonstração.⁷

Uma igreja que se recusa a dizer o que crê entrega seus membros à doutrina informal dos homens mais influentes, porque a ausência de documento público não elimina autoridade e muitas vezes apenas a deixa menos verificável. O pastor carismático, o seminário dominante, a tradição não escrita, os costumes denominacionais e as preferências dos líderes passam então a exercer, sem a mesma publicidade, a função que uma confissão exerceria de modo explícito.

A confissão, portanto, tem uma função legítima: torna pública uma convicção comum, permite exame, preserva continuidade, estabelece os termos do ensino ministerial e impede que cada ocupante do púlpito redefina a identidade da igreja. Ou seja, o problema deste artigo não depende de enfraquecer a confessionalidade, porque uma igreja precisa dizer o que crê e precisa saber o que seus ministros prometem ensinar.

A mesma confissão, porém, foi escrita por homens falíveis e é aplicada a consciências que respondem diretamente a Deus, de modo que sua função eclesiástica precisa ser pensada junto com sua subordinação à Escritura. A Confissão de Fé de Westminster formula os dois compromissos com bastante clareza e, por isso, é especialmente útil para este problema. No capítulo XX, Westminster afirma:

“Só Deus é o Senhor da consciência, e a deixou livre das doutrinas e mandamentos dos homens, que são, em quaisquer pontos, contrários à Sua Palavra; ou, ao lado dela, em questões de fé ou adoração. De modo que, acreditar em tais doutrinas, ou obedecer a tais mandamentos, fora da consciência, é trair a verdadeira liberdade de consciência; e a exigência de uma fé implícita, e uma obediência absoluta e cega, é destruir a liberdade de consciência e da razão também.”⁸

A formulação exclui a ideia de que doutrinas humanas possam exigir fé quando contradizem a Palavra ou acrescentam obrigações religiosas que Deus não impôs; Westminster também rejeita explicitamente fé implícita e obediência cega.

Só que Westminster também reconhece autoridade eclesiástica real. As atas da Assembleia registram, durante o debate acerca do governo da igreja, que esse governo seria espiritual, derivado, subordinado a Cristo, ministerial e limitado pela Palavra de Deus. A mesma Assembleia afirmava que os oficiais podiam ordenar ministros, administrar censuras e exercer governo eclesiástico.⁹

Quando tratou de sínodos e concílios, a Assembleia foi ainda mais direta. Competia a eles, “ministerialmente”, determinar controvérsias de fé e casos de consciência, estabelecer regras para ordem do culto e governo da igreja, receber queixas e decidir com autoridade. Seus decretos, quando conformes à Palavra, deveriam ser recebidos com reverência e submissão.¹⁰

Logo depois, Westminster afirma que sínodos e concílios podem errar e que muitos erraram; por isso, suas decisões não devem ser transformadas em regra de fé e prática, devendo servir como auxílio.¹¹

É difícil imaginar uma formulação que coloque os elementos da tensão com mais clareza: a igreja decide controvérsias e casos de consciência com autoridade ministerial, o cristão deve receber decisões legítimas com reverência e submissão, e essa autoridade deriva de Cristo e tem limites estabelecidos pela Palavra; ao mesmo tempo, concílios podem errar, Deus continua sendo o único Senhor da consciência e a obediência absoluta e cega destrói a liberdade cristã.

Quando surge um conflito concreto, aparece a questão que Westminster não elimina por decreto: quem determina se uma decisão eclesiástica está de acordo com a Palavra?

Responder “a igreja” simplesmente repete um dos elementos do problema. Se a igreja pudesse resolver de maneira final a questão de sua própria fidelidade à Escritura, a afirmação de que concílios erram teria pouco efeito quando justamente se discutisse um possível erro conciliar. Responder “o indivíduo” produz dificuldade semelhante. Se cada membro puder determinar sozinho quais decisões eclesiásticas têm autoridade sobre ele, a expressão “decidir com autoridade” corre o risco de significar apenas “dar uma opinião que o indivíduo aceitará caso já concorde”.

Westminster não autoriza reduzir o problema ao juízo privado nem ao juízo eclesiástico tomado como infalível. O texto exige autoridade real da igreja, submissão às decisões legítimas, reconhecimento da falibilidade conciliar e submissão final à Palavra de Deus.

Subscrição: o que alguém promete?

Lutero é lembrado diante do imperador, dos príncipes e dos representantes da igreja, mas a questão se torna mais difícil quando o mesmo princípio precisa funcionar dentro de uma igreja protestante. Se a consciência estava obrigada a permanecer cativa à Palavra em Worms, essa obrigação não desapareceu depois que igrejas protestantes formularam confissões muito melhores que os decretos contra os quais os reformadores protestaram.

Uma confissão protestante pode estar muito mais próxima da Escritura que uma decisão papal e continuar sendo um documento humano, e seu valor protestante depende justamente de sua correspondência com a Escritura. Por isso, é necessário perguntar o que exatamente alguém promete quando subscreve uma confissão. Se promete que naquele momento julga a confissão fiel à Escritura, a possibilidade de estudo posterior permanece aberta. Um ministro pode aprender mais, reconsiderar uma exegese e concluir que errou quando subscreveu, caso em que a honestidade exige que declare a mudança.

Se promete que continuará crendo em todas as proposições da confissão no futuro, há outra dificuldade. Ninguém consegue prometer honestamente o resultado intelectual de toda investigação futura. Pode prometer estudar com humildade, não ensinar secretamente contra seus votos, comunicar escrúpulos, receber correção e não tratar novidade como virtude. Ainda assim, acreditar numa proposição depende de considerá-la verdadeira. Ordenar que um homem continue dizendo que uma proposição é verdadeira depois que ele a considera falsa produz conformidade verbal, não assentimento intelectual, e uma tradição que insistiu na verdade confessada de coração tem dificuldade para tratar essa conformidade como solução suficiente quando o assentimento intelectual deixou de existir.

A discussão posterior sobre subscrição confessional desenvolveu vocabulário técnico porque a dificuldade era real. A distinção entre *quia* e *quatenus* procura dizer em que sentido alguém recebe uma confissão.

Na subscrição *quia*, o ministro confessa o documento porque o considera conforme à Escritura. A igreja sabe, assim, o conteúdo doutrinário que ele promete ensinar. Na subscrição *quatenus*, ele recebe o documento na medida em que o considera bíblico. Essa segunda forma preserva explicitamente a supremacia da Escritura, porém pode ser tão aberta que duas pessoas assinem o mesmo texto enquanto rejeitam partes muito diferentes dele.

Os críticos da subscrição ampla identificaram corretamente um risco. Se “na medida em que é bíblico” significar “aceito somente as partes com as quais concordo, e não preciso dizer quais são”, a assinatura informa muito pouco. A confissão já não informa com clareza qual padrão comum de ensino cada ministro assumiu. A igreja descobre o verdadeiro conteúdo da subscrição de cada um apenas quando aparece uma controvérsia.

Os defensores de uma subscrição rigorosa identificaram outro risco real. Se a igreja exigir assentimento a toda frase, inferência, prova, formulação histórica e consequência possível do documento, pessoas honestas enfrentarão uma escolha ruim: abandonar comunhão por divergências pequenas, assinar com reservas mentais ou parar de examinar o documento com liberdade suficiente para perceber problemas reais.

Charles Hodge recusou os dois extremos no contexto presbiteriano americano. Ele entendia a confissão como padrão real de comunhão ministerial, mas não tratava cada proposição do documento como condição igualmente essencial. Benjamin Warfield, por sua vez, insistia que uma subscrição precisa ter conteúdo objetivo para servir à unidade da igreja, e também rejeitava uma exigência verbal tão rígida que favorecesse reservas mentais ou assentimento sem reflexão.¹²

A combinação é sensata, mas ainda exige que a igreja diga quais doutrinas pertencem ao sistema e quais divergências podem ser toleradas sem alterá-lo. George Hendry identificou exatamente essa dificuldade: dizer que alguém aceita “o sistema de doutrina” pode permitir exceções, porém ainda é preciso definir quando uma exceção atinge o sistema, e a questão se torna séria justamente nos casos em que homens igualmente informados discordam sobre a importância estrutural de um artigo.¹³

Uma cláusula sobre a Trindade não tem o mesmo peso de uma formulação sobre circunstâncias de culto, e uma negação da justificação pela fé tem consequências diferentes de uma divergência sobre o modo de descrever um detalhe escatológico. A dificuldade aparece quando a própria classificação é discutida, porque um lado considera a doutrina parte do sistema e o outro a considera consequência secundária, desenvolvimento histórico questionável ou formulação que excede a prova bíblica disponível; nesse ponto, a igreja também precisa explicar quem classifica a divergência e por quais critérios.

Calvino, Genebra e os limites da subscrição

A história de Calvino é útil porque ele defendeu confissões, exigiu subscrição em contextos determinados e participou de um sistema eclesiástico disciplinar, enquanto recusava dar a documentos humanos um assentimento automático.

Em 1537, diante da exigência de subscrever o Credo Atanasiano, Calvino respondeu que não tinha o costume de aprovar algo como palavras de Deus sem a devida consideração.¹⁴ A resposta importa porque, para ele, nem o conteúdo trinitário ortodoxo, nem a antiguidade, nem a utilidade eclesiástica do credo anulavam o dever de examinar aquilo que seria recebido com autoridade religiosa.

Pouco depois, a história da Confissão de Augsburgo acrescentou outra dificuldade. Melancthon revisou sua própria confissão na edição conhecida como *Variata*, especialmente no artigo sobre a Ceia. As mudanças permitiram que reformados como Bucer e Calvino subscrevessem o documento com maior facilidade e em boa consciência.¹⁵

Mas Calvino não passou a considerar a Confissão de Augsburgo intocável. Anos depois, criticou suas fraquezas, ambiguidades, omissões e seu uso político na França. O estudo reunido por Hall conclui que a relação de Calvino com Augsburgo é melhor explicada como uma subscrição qualificada na prática, mesmo que ele valorizasse uma subscrição forte como ideal.¹⁶

O caso é importante porque um dos grandes formuladores da confessionalidade reformada pôde subscrever um documento, valer-se publicamente dessa subscrição e depois criticá-lo duramente. Isso não determina que toda subscrição deva ser ampla; mostra que a prática histórica dos reformadores precisou lidar com situações em que fidelidade eclesiástica, circunstância histórica e juízo teológico pessoal não se encaixavam numa fórmula única.

O próprio desenvolvimento das confissões confirma isso. Melancthon revisou Augsburgo porque sua compreensão teológica mudou. Confissões reformadas posteriores foram redigidas com maior precisão porque os conflitos anteriores mostraram ambiguidades e insuficiências. A igreja confessava, discutia, corrigia formulações e, em alguns casos, produzia documentos novos. Esse processo pressupõe que a recepção de uma confissão não encerra o exame teológico.

Timothy Scheuers ajuda diretamente aqui porque estudou escrúpulos, juramentos, confissões e consciência na época de Calvino, inclusive a relação entre liberdade cristã, disciplina e constituições eclesiásticas.

Calvino sustentava a compatibilidade entre liberdade de consciência e disciplina eclesiástica. Valorizava juramentos, confissões e subscrições como meios de preservar fidelidade pública. Também atribuía autoridade real aos ofícios da igreja. Ao mesmo tempo, ele precisava responder à acusação de que regulamentos eclesiásticos humanos poderiam ocupar espaço que pertencia ao senhorio de Deus sobre a consciência.¹⁷

Segundo Scheuers, Calvino distinguia mandamentos humanos tirânicos de constituições eclesiásticas necessárias à ordem e à edificação. O problema estava na justificação dessa segunda categoria. Algumas regras eram “sugeridas” pela Escritura sem estarem explicitamente declaradas nela. Calvino queria tratá-las como obrigações legítimas da igreja sem equipará-las a uma nova revelação.¹⁸

A distinção ajuda no governo cotidiano da igreja, porque uma congregação precisa definir horário de culto, procedimentos de eleição, formas de exame, ordem administrativa, currículos e muitas outras coisas que a Escritura não determina em cada detalhe, e a existência dessas regras não viola automaticamente a consciência cristã.

Uma confissão de fé vai além da boa ordem administrativa, porque contém afirmações que devem ser

cridas e ensinadas como verdade. Quando a igreja exige que um ministro subscreva determinado artigo, pede mais que cooperação prática: pede uma declaração intelectual e religiosa de assentimento.

No campo doutrinário, a igreja pode exigir que um ministro não use seu ofício para ensinar contra a doutrina pública enquanto o caso é examinado, pode exigir transparência e pode impedir alguém de ocupar um cargo cujo propósito inclui ensinar aquilo que ele rejeita. Tudo isso diz respeito à ordem e à integridade institucional, mas ainda é preciso perguntar se a igreja pode exigir que ele creia e o que significa submissão quando ele continua persuadido de que a confissão errou.

A história posterior da Academia de Genebra torna essa distinção ainda mais interessante. Scheuers mostra que os estatutos de 1559 exigiam subscrição confessional de professores, regentes e estudantes. Em 1576, a Companhia de Pastores propôs retirar essa obrigação dos estudantes, porque considerava irrazoável pressionar uma consciência a subscrever aquilo que não compreendia; professores e regentes continuaram sujeitos à exigência por causa da responsabilidade de ensino.¹⁹ A solução genebrina não responde a todos os casos deste artigo. Ela reconhece, contudo, que a obrigação confessional pode variar conforme a função exercida e conforme a capacidade real de compreender o compromisso assumido.

Rutherford, Owen e a autoridade sobre a consciência

Samuel Rutherford é especialmente útil porque defendia autoridade ministerial forte, disciplina doutrinária e limites rigorosos à tolerância pública. Em sua polêmica contra a chamada liberdade de consciência, insistia que pastores e sínodos exerciam julgamento oficial e ministerial e que a igreja não era uma associação em que cada membro pudesse colocar o juízo de seus oficiais no mesmo nível de qualquer opinião privada.²⁰

Ao mesmo tempo, mesmo em formulações muito duras sobre tolerância, Rutherford distinguia coerção externa de assentimento interno. Nenhum magistrado consegue obrigar uma pessoa a pensar determinada proposição. O juízo da consciência pertence, nesse sentido, ao domínio de Deus. Rutherford podia defender restrições públicas que hoje muitos reformados rejeitariam e ainda assim reconhecer que crença interior não é produzida por força humana.²¹

Rutherford impede que a questão seja resolvida apenas com disciplina institucional. A igreja pode afastar um ministro do púlpito, suspendê-lo, depô-lo, declarar uma posição incompatível com seus padrões ou exigir silêncio ministerial sobre determinado assunto enquanto um processo ocorre, mas nenhuma dessas ações produz o assentimento que falta.

A disciplina regula ensino público e comunhão institucional sem produzir assentimento intelectual, e essa diferença importa porque a confessionalidade trata justamente de uma confissão de fé.

John Owen oferece outra formulação clássica que merece entrar nesta discussão. Ao tratar do governo das igrejas evangélicas, ele descreve a autoridade dos oficiais como orgânica e ministerial e recusa atribuir a ela soberania, poder legislativo próprio ou caráter absoluto; também rejeita a pretensão de criar leis capazes de vincular as consciências como se a igreja tivesse autoridade própria acima da lei de Cristo.²² Owen reconhece governo eclesiástico real e localiza sua força na autoridade de Cristo que os oficiais ministram, o que ajuda a explicar por que a igreja pode julgar e disciplinar sem se tornar senhora autônoma daquilo que o cristão deve crer diante de Deus.

Parte da confusão aparece quando duas perguntas diferentes recebem a mesma resposta. A primeira é institucional: quem pode ensinar em nome desta igreja? Essa decisão cabe à própria igreja, pois, se uma denominação confessa a doutrina A, ela pode dizer que alguém que ensina publicamente a negação de A não representa sua doutrina. Isso vale quando o dissidente é sincero, porque sinceridade não cria direito a

um cargo. Um batista convicto, por exemplo, não pode exigir ser pastor de uma igreja pedobatista e ensinar contra o batismo infantil em nome dela; para essa decisão institucional, basta reconhecer que o ofício tem termos doutrinários públicos.

A segunda pergunta é epistemológica e moral: o que o homem deve crer diante de Deus quando, depois de estudar, entende que a igreja errou? A resposta protestante parece simples, porque ele deve crer no que a Escritura ensina, mas o conflito existe justamente porque ele e a igreja discordam acerca do que a Escritura ensina.

A igreja pode dizer ao ministro que sua interpretação está errada, e ele pode pedir que isso seja demonstrado pela Escritura. A resposta eclesiástica pode recorrer à exegese, à teologia histórica, a argumentos e a decisões conciliares; o ministro pode ser convencido e abandonar sua posição, ou pode considerar as respostas insuficientes e continuar respeitando a autoridade da igreja sem conseguir afirmar que o artigo se tornou verdadeiro para ele apenas porque o presbitério votou.

Esse ponto merece cuidado. A consciência pode errar. O homem deve desconfiar da própria capacidade, ouvir irmãos mais experientes e considerar seriamente o peso de séculos de reflexão. Um teólogo que conclui toda semana que toda a tradição errou provavelmente tem um problema que vai além de independência intelectual. A humildade deve aparecer no modo como ele recebe objeções, revê seus argumentos e mede a segurança com que afirma ter corrigido outros cristãos.

Porém, reconhecer falibilidade pessoal não fornece um método para substituir uma convicção pelo voto de outra pessoa. Se o cristão diz “posso estar errado”, daí não se segue “logo, devo declarar verdadeiro aquilo que ainda considero falso”. A mesma falibilidade pertence aos oficiais, aos sínodos, aos comentaristas e aos autores da confissão, como Westminster fez questão de registrar a respeito dos concílios.

O estudioso fiel e os tipos de escrúpulo

Um cristão pode passar a vida inteira em uma igreja confessional sem formular escrúpulo algum contra seus padrões, seja por concordância genuína, seja por confiança razoável em seus mestres, seja porque nunca estudou certos pontos com profundidade suficiente para formar uma posição própria. O teólogo estudioso ocupa uma situação diferente, pois seu trabalho consiste em examinar textos, comparar interpretações, reconstruir argumentos, ler fontes primárias, identificar premissas e verificar conclusões. Quanto mais sério for esse trabalho, maior a possibilidade de ele perceber questões que uma recepção inicial da confissão não percebeu.

Seria estranho dizer a esse homem: “Estude profundamente a Escritura, desde que seu estudo jamais altere nenhuma conclusão que você já subscreveu”. Isso transforma o estudo em defesa antecipada de um resultado obrigatório. O teólogo pode até continuar chegando às mesmas conclusões, e frequentemente chegará; nesse caso, a conclusão continua valiosa porque permaneceu examinável.

Também seria irresponsável dizer: “Estude e mude o quanto quiser; sua ordenação nada tem a ver com isso”, porque um ministro ensina em nome de uma igreja, recebeu confiança pública e deve comunicar uma mudança relevante. A comunidade tem direito de saber que o homem que prometeu ensinar segundo seus padrões já não consegue fazê-lo em determinado artigo.

É por isso que alguns votos presbiterianos exigem que o ministro comunique ao presbitério mudanças de entendimento. A regra é moralmente superior ao silêncio estratégico. Ela reconhece que mudança teológica pode ocorrer e exige que ela seja tratada publicamente, em vez de escondida até que o ministro tenha formado um partido interno.

Essa regra admite diretamente que um subscritor fiel pode mudar de convicção, e a confessionalidade precisa explicar o que acontece entre essa mudança interior, sua comunicação honesta e o juízo eclesiástico posterior.

A palavra “escrúpulo” é útil porque permite distinguir divergências que costumam ser tratadas como se fossem iguais. Pode haver um escrúpulo terminológico, quando o ministro crê na doutrina e considera apenas uma frase ambígua ou infeliz; um escrúpulo exegetico, quando aceita a conclusão geral e rejeita um texto-prova ou um caminho argumentativo usado historicamente; um escrúpulo de consequência, quando recebe a formulação principal e rejeita uma inferência construída a partir dela; e um escrúpulo material, quando entende que uma proposição do documento é falsa. Há ainda a divergência estrutural, na qual a posição do subscritor altera algo tão central que a igreja já não consegue reconhecê-lo como professor do mesmo sistema de doutrina.

Essas distinções ajudam na administração do problema. Elas não eliminam a dificuldade, porque ainda é necessário julgar em qual categoria determinado caso se encontra. Uma igreja pode considerar material aquilo que o ministro chama de terminológico. Pode entender como estrutural aquilo que ele trata como consequência secundária.

Samuel Rutherford, por exemplo, trabalhou com distinções entre artigos fundamentais e graus de importância doutrinária; os presbiterianos americanos fizeram algo semelhante ao discutir escrúpulos e artigos essenciais e necessários, Hodge desenvolveu a noção de sistema e Warfield defendeu a objetividade da subscrição. Em todos esses casos, havia uma tentativa de preservar a doutrina comum sem exigir uma identidade mental impossível entre todos os ministros.

Essas distinções já aparecem muito antes das discussões atuais. Defensores históricos da confessionalidade precisaram lidar com os mesmos casos porque queriam levar a sério verdade, consciência, igreja, falibilidade e promessa pública ao mesmo tempo.

Quando a honestidade cria um problema confessional

Volte ao caso que propus no início e acrescente agora o compromisso ministerial: um ministro estudou a doutrina por anos e subscreveu a confissão sem reserva naquele ponto; depois, encontrou argumentos que o levaram a rever a matéria, leu os melhores defensores da posição confessional e procurou seus presbíteros. Ele evita criar facção, não ensina sua divergência escondido e se recusa a usar o púlpito para conduzir a igreja a uma posição que ela rejeita. Depois de todo esse processo, continua convencido de que o artigo está errado.

Qual é a obrigação desse ministro? Exigir retratação intelectual simplesmente porque a igreja julgou contra ele atribui ao juízo eclesiástico uma capacidade que a própria tradição reformada recusou aos concílios como tais. A decisão pode obrigá-lo institucionalmente, mas ainda falta demonstrar como pode obrigá-lo a considerar verdadeira uma proposição que ele julga biblicamente falsa.

Permitir que permaneça no cargo e ensine sua divergência livremente também cria um problema evidente, porque enfraquece o significado da subscrição e transforma o padrão confessional em documento que os próprios oficiais podem negar publicamente enquanto continuam falando em nome da igreja. Permitir exceções consideradas secundárias parece necessário em qualquer sistema confessional durável, mas exige definir publicamente o que a igreja considera secundário e até onde uma exceção pode ir sem alterar o sistema que o ministro prometeu ensinar.

Exigir que ele deixe o ofício ou procure comunhão compatível com sua convicção pode ser, em muitos casos, a decisão institucional mais honesta, especialmente quando a divergência alcança algo que a igreja

considera essencial. Essa saída decide a relação funcional entre homem e denominação, mas não demonstra qual leitura da Escritura é verdadeira, pois a igreja pode estar certa e o homem errado ou o homem pode estar certo e a igreja errada.

Essa distinção entre decisão institucional e juízo sobre a verdade precisa acompanhar o restante da discussão, porque aqui existe um ponto que me parece inevitável: uma confissão protestante precisa ser corrigível em princípio, porque, se nenhuma demonstração bíblica puder levar à correção do documento, ele passa a receber uma função incompatível com sua condição de formulação humana.

A frase “em princípio” é importante porque a possibilidade de correção não exige revisão constante. Uma confissão alterada a cada assembleia serviria mal à continuidade doutrinária, de modo que a igreja pode exigir demonstração forte antes de modificar aquilo que recebeu de gerações anteriores e pode colocar sobre o dissidente individual o ônus argumentativo quando ele propõe corrigir uma formulação amadurecida por séculos de debate.

Mas algum procedimento de correção precisa existir, porque Bavinck insiste na revisabilidade confessional, Westminster admite que concílios erram e os registros históricos incluem revisão, substituição, expansão, recepção diferenciada e formulações novas. A possibilidade de revisão ainda exige decidir quem pode iniciar um processo de correção e quais condições devem ser cumpridas para que uma objeção receba exame formal.

Se somente quem já concorda com a confissão pode participar legitimamente de sua revisão, a revisão tende a ser impossível justamente quando necessária. Se qualquer discordância dá direito a reabrir o texto inteiro, a igreja passa a revisar seu padrão com tanta frequência que ele deixa de servir bem à continuidade doutrinária. Uma igreja precisa distinguir objeção séria de inquietação casual, demonstração de preferência, dificuldade de erro.

Em qualquer arranjo, pessoas falíveis terão de julgar a objeção usando a mesma Escritura a respeito da qual existe o desacordo, o que impede que o procedimento seja apresentado como solução automática do problema epistemológico.

As atas de Westminster ajudam a precisar o tipo de autoridade envolvido ao descrevê-la como ministerial e limitada pela Palavra. Com a palavra “ministerial”, Westminster afirma que a igreja exerce autoridade real e recebida, de modo que o oficial fala em nome de Cristo enquanto ministra aquilo que Cristo ordenou, sem receber poder para produzir como verdade aquilo que Cristo não ensinou.

A formulação ajuda bastante até o momento em que aparece a divergência concreta, porque o presbitério afirma que sua decisão ministra fielmente a Palavra e o ministro acusado sustenta que, naquele ponto, o presbitério ultrapassou a Palavra; ambos aceitam a definição de autoridade ministerial e discordam justamente sobre sua aplicação.

É por isso que apelar apenas ao conceito de autoridade ministerial não encerra o caso. O conceito estabelece o padrão da autoridade. A controvérsia existe porque as partes discordam sobre se esse padrão foi satisfeito. O mesmo vale para “submissão”, que pode incluir a aceitação de consequências institucionais sem fingimento de concordância intelectual. Um ministro pode receber uma censura que considera injusta, deixar o cargo em vez de ensinar contra a igreja, continuar pedindo revisão e reconhecer a competência de sua comunidade para julgá-lo, sem por isso afirmar que o julgamento foi correto.

Essa possibilidade existe em qualquer instituição humana que admite recurso, revisão e falibilidade. A dificuldade religiosa é maior porque a matéria discutida envolve aquilo que alguém deve confessar diante de Deus.

Uma exigência confessional mal formulada pode ainda favorecer o homem menos honesto, porque o ministro escrupuloso comunica sua divergência, pede exame e talvez perca o cargo, enquanto outro assina o mesmo documento, interpreta silenciosamente cada frase à sua maneira e nunca informa ninguém.

Warfield e outros defensores de subscrição séria perceberam que fórmulas excessivamente minuciosas podem incentivar exatamente esse tipo de comportamento. Se toda diferença verbal impedir o ministério, pessoas começarão a assinar documentos com significados privados. A assinatura continua igual no papel, mas já não garante acordo real.

A alternativa frouxa também tem seu vício. Se toda pessoa puder dizer que aceita “o sistema” enquanto rejeita qualquer artigo que prefira, a mesma assinatura continua igual no papel e também deixa de garantir acordo real; nos dois casos, a assinatura deixa de informar com clareza o que o ministro realmente promete ensinar.

Por isso, a confessionalidade precisa de algo mais que uma fórmula de assinatura. Precisa de hábitos de honestidade doutrinária, categorias públicas de exceção, procedimentos de revisão e uma cultura eclesial em que comunicar um escrúpulo não seja automaticamente tratado como rebelião. Esses procedimentos deixam em aberto quais escrúpulos serão aceitos e, ao mesmo tempo, evitam que silêncio seja tomado como prova suficiente de unidade doutrinária.

Correção do indivíduo e correção da igreja

Até aqui dei bastante atenção ao risco institucional, mas o indivíduo que invoca a própria consciência precisa receber exame igualmente rigoroso. O cristão pode usar a linguagem da consciência para proteger orgulho intelectual, apaixonar-se por novidade, superestimar a força de um argumento recém-descoberto, confundir dificuldade pessoal com erro da igreja ou tratar a incapacidade momentânea de responder como prova de falsidade. Pode até ler dois livros e imaginar que os homens que formularam uma doutrina durante décadas nunca consideraram o mesmo argumento que ele encontrou ontem.

Uma consciência cativa à Palavra precisa justamente por isso ser ensinável. Ela pertence a Deus e deve receber com seriedade a humildade, a comunhão, o ensino, a correção e o respeito devido aos que trabalham na doutrina. A mesma Reforma que protestou contra autoridade abusiva fundou escolas, catequizou, examinou ministros e escreveu confissões extensas.

O homem que diz “minha consciência” ainda deve explicar por que chegou àquela conclusão, apresentar exegese, responder aos melhores argumentos contrários e aceitar que a igreja examine sua posição, inclusive com consequências públicas para sua ordenação; por isso, liberdade de consciência não fornece imunidade argumentativa nem dispensa o cristão de prestar contas à igreja da razão de sua divergência.

Esse é também o ponto em que o estudioso fiel se separa do oportunista: ele aceita o exame da igreja, expõe suas razões e pede que seja convencido pela norma que ambos reconhecem, sem reivindicar uma zona privada imune a questionamento.

A igreja deve aceitar o mesmo critério de correção que exige do dissidente. Uma sessão, um conselho, um sínodo ou uma assembleia geral pode repetir a confissão sem responder ao argumento, confundir antiguidade com demonstração, considerar impertinência aquilo que deveria examinar ou recorrer ao voto antes de concluir a discussão; pode até aplicar disciplina corretamente segundo sua constituição e, ainda assim, errar na interpretação bíblica que sustenta a decisão.

Westminster deixa essa possibilidade aberta quando afirma que concílios erraram. Bavinck deixa essa possibilidade aberta quando diz que a igreja deve ouvir objeções bíblicas contra sua confissão. Calvino a

deixa aberta quando se recusa a aprovar um credo como Palavra de Deus sem consideração. Lutero a deixa aberta quando pede demonstração em vez de simples ordem de retratação.

Uma igreja protestante entra em contradição com seus próprios padrões quando exige do dissidente fé implícita em autoridade humana, especialmente depois de confessar que concílios erram e que somente Deus é Senhor da consciência. A igreja igualmente perde coerência se abandona qualquer capacidade de decidir, disciplinar e preservar seu ensino comum, pois o protestantismo histórico tentou conservar autoridade eclesiástica real sem atribuir infalibilidade aos seus tribunais.

O que a subscrição promete para o futuro

A subscrição torna essa questão especialmente precisa porque envolve uma declaração presente e deveres assumidos para o futuro. Quando um homem assina uma confissão, testemunha aquilo que crê naquele momento e assume deveres para o futuro; a dificuldade está em definir o conteúdo desses deveres sem transformar a promessa eclesiástica em garantia de conclusões intelectuais futuras.

Ele certamente promete honestidade, compromete-se a não usar um cargo confessional para ensinar secretamente contra a doutrina que jurou sustentar, deve submeter mudanças relevantes ao exame eclesiástico quando sua denominação exige isso e aceita que a igreja julgue sua aptidão para continuar no ofício. Resta saber se o ministro também promete continuar convencido de cada proposição do documento, porque ninguém consegue assegurar honestamente o conteúdo de todas as suas futuras conclusões intelectuais.

Se a resposta for positiva, o estudo posterior fica submetido ao resultado prometido. Se a resposta for negativa, a subscrição precisa admitir uma diferença entre fidelidade ao voto e permanência intelectual em todas as conclusões originais.

Talvez alguém diga que a promessa consiste em permanecer enquanto não for convencido pela Escritura. Isso parece adequado. Só que o caso tratado neste artigo começa exatamente depois desse ponto: ele diz que foi convencido pela Escritura de que o artigo está errado, e a igreja diz que ele interpretou mal a Escritura. Nesse caso, a fórmula descreve o ponto do conflito sem resolvê-lo.

A própria história da tradição reformada também precisa ser considerada aqui, porque, quando uma igreja recebe seriamente sua tradição teológica, recebe doutrina já discutida, decisões exegéticas amadurecidas e um vocabulário que poupa cada geração de começar do zero; os próprios documentos históricos, porém, registram desenvolvimento, porque Melancthon modificou formulações, Calvino discordou de confissões que havia recebido em algum sentido, igrejas reformadas produziram documentos mais precisos e Westminster selecionou, refinou e decidiu entre posições existentes dentro do próprio campo reformado.

Warfield observou que as diferenças internas da Assembleia foram discutidas e que, quando consideradas importantes, a formulação final expressava a decisão corporativa da Assembleia em vez de registrar simplesmente as opiniões particulares de cada teólogo.²³

Isso explica a autoridade eclesiástica do documento. Também mostra que o documento resultou de juízos humanos produzidos em debate. Se os próprios teólogos de Westminster precisaram discutir para decidir quais formulações eram melhores, não faz sentido tratar toda pergunta posterior como se o ato de perguntar já fosse uma deslealdade à tradição.

Homens receberam, estudaram, defenderam e formularam a doutrina que as gerações seguintes chamam de tradição. Receber seriamente esse trabalho faz parte da fidelidade posterior. Examinar suas afirmações

pela Palavra de Deus também faz parte dela.

O limite entre desenvolvimento legítimo e abandono da tradição continua sendo matéria de juízo teológico. Esse é mais um ponto em que nenhuma fórmula breve resolve a questão.

Processo eclesiástico e verdade

A distinção entre procedimento e verdade é necessária para não atribuir ao processo eclesiástico uma função que ele não tem. Uma denominação pode resolver perfeitamente o que fará com um ministro dissidente. Pode ter regras claras: ele apresenta o escrúpulo, o presbitério examina, classifica a divergência, permite ou rejeita a exceção, e o ministro permanece ou sai do cargo; como processo administrativo e eclesiástico, isso pode funcionar muito bem.

A existência de um procedimento legítimo decide quem ensinará em nome da igreja e pode proteger a integridade de sua confissão, mas continua possível que o presbitério tenha errado na doutrina ou que o ministro tenha errado em sua objeção; o procedimento, por ser legítimo, não transforma a decisão em interpretação infalível.

Esse ponto parece óbvio quando se fala de concílios antigos que hoje todos reconhecem ter errado em algum assunto. Fica muito menos confortável quando aplicado ao próprio concílio, ao próprio presbitério e à própria tradição. O protestantismo, porém, precisa ser capaz de aplicar a si mesmo o princípio que aplicou a Roma. Caso contrário, o protestante apenas transfere a autoridade humana final de Roma para seu próprio tribunal eclesiástico.

O argumento não favorece automaticamente o dissidente, e isso precisa ser dito com a mesma clareza usada para limitar a autoridade eclesiástica. O indivíduo pode estar errado mesmo quando está muito convencido, porque a força psicológica de uma convicção não mede sua verdade: o estudo pode ser ruim, o raciocínio pode conter falha, o orgulho pode dificultar correção e a tradição pode ter respostas que ele ainda não entendeu, de modo que a igreja pode julgar o assunto melhor do que ele.

Se for esse o caso, o dever do dissidente é abandonar o erro quando a demonstração o convencer, o que corresponde à disposição que Lutero declarava ter quando admitia que podia errar e queria ser corrigido.

A dificuldade é que ninguém consegue pular a etapa da demonstração apenas declarando que ela já ocorreu. Dizer ao dissidente “você foi respondido” não o torna convencido. A igreja pode concluir que respondeu adequadamente e tomar suas decisões institucionais, enquanto o homem continua julgando a resposta insuficiente.

Na prática, uma teoria simples demais não dá conta do caso. Duas pessoas podem compartilhar a mesma autoridade final, conhecer os mesmos textos, querer sinceramente obedecer a Deus e ainda discordar sobre a inferência correta.

A doutrina da perspicuidade da Escritura nunca significou que todos os leitores fiéis alcançariam imediatamente as mesmas conclusões em cada questão. A história reformada seria incompreensível se significasse isso. Reformados discutiram entre si sobre sacramentos, governo, culto, predestinação, pacto, extensão de autoridade e muitas outras matérias sem abandonar a convicção comum de que a Escritura era a regra suprema.

A possibilidade de erro da igreja também precisa ser admitida com seriedade, porque a própria tradição reformada a confessa. Se uma confissão contém um erro, a fidelidade à própria lógica protestante exige sua correção. A dificuldade está em saber quando a acusação de erro foi demonstrada.

James Henley Thornwell oferece uma formulação especialmente interessante na tradição presbiteriana: se algo nos padrões for diretamente demonstrado pela Bíblia como falso, a própria posição protestante requer que o erro seja condenado. A confissão tem autoridade porque expressa a doutrina bíblica; ela não pode usar essa autoridade para se proteger de exame bíblico.²⁴

A questão passa então a ser quem julga se a demonstração bíblica foi suficiente e como esse juízo permanece corrigível. O indivíduo apresenta o argumento e a igreja o examina; ela pode recusá-lo, outras igrejas podem aceitá-lo, gerações posteriores podem julgar de outro modo, uma revisão pode ocorrer ou o dissidente pode abandonar a igreja e, décadas depois, ser considerado errado por praticamente todos os envolvidos.

Essas possibilidades não anulam autoridade eclesiástica; apenas impedem que ela seja tratada como garantia de acerto. Qualquer arranjo prático terá consequências. Uma subscrição ampla abre espaço para escrúpulos declarados, mas pode deixar incerto o conteúdo que os ministros realmente prometem ensinar. Uma exigência minuciosa de assentimento oferece maior uniformidade documental, mas aumenta a chance de separações por divergências pequenas e de assinaturas acompanhadas por reservas mentais.

Algo parecido ocorre com a revisão dos padrões. Uma igreja que altera sua confissão com facilidade pode submeter o texto às preferências teológicas de cada geração. Se o processo de revisão for praticamente inacessível, uma formulação ruim pode permanecer por muito tempo mesmo depois de objeções sérias. A dificuldade também alcança o governo eclesiástico: pouca autoridade permite que cada ministro redefina publicamente a fé da igreja; se a igreja entende que sua autoridade pode encerrar o juízo interior, atribui à instituição mais do que a tradição protestante concede a qualquer autoridade humana.

A consciência individual também precisa ser examinada, porque o cristão pode apelar à própria sinceridade para proteger orgulho, novidade ou leitura ruim. Mas disciplina eclesiástica não produz crença. Por isso a história da subscrição registra qualificações, exceções, fórmulas diferentes, revisões e processos disciplinares. Reformados tentaram preservar, ao mesmo tempo, continuidade doutrinária, autoridade eclesiástica, responsabilidade pessoal e submissão final à Escritura.

O paradoxo permanece

Depois desses casos, prefiro não oferecer uma solução simples para um problema que as próprias fontes tratam com distinções e cautela. O cristão reformado afirma que Deus é o único Senhor da consciência. Sua consciência deve estar cativa à Palavra de Deus. Ele não recebe autorização para inventar doutrina conforme preferência pessoal. Deve estudar em comunhão com a igreja, respeitar seus mestres, ouvir correção, desconfiar de si mesmo e reconhecer autoridade ministerial verdadeira.

A igreja reformada, por sua vez, confessa publicamente aquilo que entende que a Escritura ensina. Tem o dever de preservar doutrina, examinar ministros, julgar controvérsias e disciplinar ensino incompatível com sua fé. Sua confissão tem autoridade eclesiástica real precisamente porque a igreja entende que ela expressa a Palavra de Deus.

Ao mesmo tempo, essa confissão continua sendo humana, subordinada, examinável e revisável, de modo que seus concílios e teólogos podem errar, sua interpretação pode ser corrigida pela Escritura e a igreja não tem autorização para exigir fé implícita nem obediência cega.

Coloque novamente diante dessa igreja o ministro fiel do início do artigo: ele subscreveu a confissão, estudou, mudou de posição e agora apresenta uma objeção bíblica séria. Esse ministro não pode encerrar o caso dizendo apenas “minha consciência”, porque sua consciência precisa ser corrigível, seu ofício pertence à igreja e sua divergência deve ser examinada. A igreja, por sua vez, não resolve o caso citando

apenas a confissão, porque o documento permanece corrigível pela Escritura e a autoridade eclesiástica continua subordinada à Palavra que ela afirma ministrar.

As alternativas deixam questões concretas. Se o ministro cede sem ter sido convencido, é preciso explicar que tipo de assentimento ele oferece; se permanece e ensina contra o padrão, é preciso explicar o conteúdo de sua subscrição; se sai, a relação eclesiástica foi decidida, mas a saída não demonstra a verdade da doutrina disputada. Do lado da igreja, tolerar toda exceção que o indivíduo chama de secundária pode esvaziar o sistema comum, enquanto definir sozinha e de maneira irrecorrível todas as exceções cria dificuldade diante da própria falibilidade confessional. E, se uma confissão deve poder ser corrigida pela Escritura, a igreja precisa dizer qual espaço existe para o homem que apresenta a objeção e qual processo permite corrigi-lo caso ele esteja errado sem exigir dele uma declaração religiosa que ele ainda considera falsa.

A tradição reformada recusou tratar qualquer autoridade humana como senhora final da consciência e também recusou reduzir a igreja à soma de juízos privados. A história reformada tentou administrar essa relação por meio de confissões, distinções entre graus de doutrina, autoridade ministerial, escrúpulos declarados, revisões, votos e disciplina.

Algumas dessas respostas podem ser melhores que outras, e algumas práticas históricas foram incoerentes com os princípios que seus próprios defensores confessavam. Ainda falta, porém, demonstrar como uma igreja confessional pode julgar o ministro fiel que discorda sem exigir dele um assentimento que ele não tem, e como esse ministro pode continuar submetido à autoridade real da igreja sem tratar o próprio juízo como autoridade final.

Por enquanto, os casos examinados permitem afirmar algo mais limitado: há um paradoxo prático e eclesiológico quando a consciência cativa à Palavra, a autoridade ministerial da igreja, a honestidade da subscrição, a corrigibilidade da confissão e a unidade doutrinária precisam ser aplicadas ao mesmo homem, no mesmo conflito, depois que ele se convenceu de que o padrão que subscreveu errou. Em Westminster, em Genebra e nas controvérsias presbiterianas posteriores, reformados recorreram a distinções doutrinárias, exceções, votos, revisão, disciplina e, em certos casos, separação institucional; ainda é preciso demonstrar qual tratamento respeita todas essas obrigações sem atribuir autoridade final ao indivíduo, ao concílio ou ao documento confessional.

Notas

1. Protesto de Speyer (1529), reproduzido em Carter Lindberg, *História da Reforma*, cap. “A Dieta de Speyer: 1529”. [\[voltar ao texto\]](#)
2. Carter Lindberg, *História da Reforma*, cap. “A Dieta de Speyer: 1529”, discussão sobre liberdade e dependência de consciência. [\[voltar ao texto\]](#)
3. John D. Woodbridge e Frank A. James III, *História da Igreja: da Pré-Reforma aos dias atuais*, v. 2, p. 151. [\[voltar ao texto\]](#)
4. J. H. Merle D’Aubigné, *História da Reforma*, v. 1, pp. 392–393 e 399. [\[voltar ao texto\]](#)
5. Alister McGrath, *O pensamento da Reforma*, seção “As confissões de fé”, pp. 279–280 da edição consultada. [\[voltar ao texto\]](#)
6. Philip Schaff, citado em David W. Hall (org.), *A Prática da Subscrição Confessional*, discussão sobre *norma normans* e *norma normata*. [\[voltar ao texto\]](#)

7. Herman Bavinck, *Dogmática Reformada*, v. 4, seção sobre confissão e governo espiritual da igreja. [\[voltar ao texto\]](#)
8. Confissão de Fé de Westminster, XX.2, na tradução reproduzida em David W. Hall (org.), *A Prática da Subscrição Confessional*. [\[voltar ao texto\]](#)
9. *Atas da Assembleia de Westminster*, sessão 656, 10 de junho de 1646. [\[voltar ao texto\]](#)
10. *Atas da Assembleia de Westminster*, sessões 684–695, agosto de 1646, debates acerca de sínodos e concílios. [\[voltar ao texto\]](#)
11. Confissão de Fé de Westminster, XXXI, formulação sobre a falibilidade de sínodos e concílios; comparar as atas da sessão 695, 20 de agosto de 1646. [\[voltar ao texto\]](#)
12. Ver os capítulos dedicados à subscrição presbiteriana americana em David W. Hall (org.), *A Prática da Subscrição Confessional*, especialmente as discussões de Charles Hodge e Benjamin B. Warfield. [\[voltar ao texto\]](#)
13. George S. Hendry, *The Westminster Confession for Today*, pp. 12–13, citado e discutido em David W. Hall (org.), *A Prática da Subscrição Confessional*. [\[voltar ao texto\]](#)
14. João Calvino, carta a Megander, 1537, citada no estudo histórico sobre subscrição reformada em David W. Hall (org.), *A Prática da Subscrição Confessional*. [\[voltar ao texto\]](#)
15. David W. Hall (org.), *A Prática da Subscrição Confessional*, capítulo sobre subscrição no século XVI, discussão da *Variata* de 1540. [\[voltar ao texto\]](#)
16. *Ibid.*, discussão da relação de Calvino com a Confissão de Augsburg e de sua carta a Theodore Beza, de 10 de setembro de 1561. [\[voltar ao texto\]](#)
17. Timothy R. Scheuers, *Consciências e a Reforma: Escrúpulos sobre juramentos e confissões na era de Calvino e seus contemporâneos*, conclusão e discussão da eclesiologia madura de Calvino. [\[voltar ao texto\]](#)
18. *Ibid.*, discussão das constituições eclesiásticas e daquilo que Scheuers descreve como uma categoria alternativa de tradição exigida em certas circunstâncias. [\[voltar ao texto\]](#)
19. Timothy R. Scheuers, *Consciências e a Reforma*, cap. 7, discussão da revisão dos estatutos da Academia de Genebra em 1576 e da abolição da subscrição estudantil à Confissão, mantida para professores e regentes. [\[voltar ao texto\]](#)
20. Samuel Rutherford, *A Free Disputation against Pretended Liberty of Conscience*, especialmente a discussão de autoridade ministerial, citada na literatura sobre Westminster e subscrição confessional. [\[voltar ao texto\]](#)
21. Samuel Rutherford, discussão da liberdade interior de juízo e dos limites da coerção em matéria de consciência; comparar *Examen Arminianismi* e *A Free Disputation against Pretended Liberty of Conscience*. [\[voltar ao texto\]](#)
22. John Owen, *An Inquiry into the Original, Nature, Institution, Power, Order, and Communion of Evangelical Churches*, seção sobre a natureza ministerial da autoridade eclesiástica. [\[voltar ao texto\]](#)
23. Benjamin B. Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield*, v. 6, pp. 146–147, citado na literatura sobre a Assembleia de Westminster. [\[voltar ao texto\]](#)
24. James Henley Thornwell, *Collected Writings*, v. 4, nas discussões presbiterianas sobre a autoridade subordinada dos padrões confessionais; ver também o tratamento em David W. Hall (org.), *A Prática da Subscrição Confessional*. [\[voltar ao texto\]](#)