



Universidade Federal de Juiz de Fora

Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

João Henrique dos Santos

**Da conciliação possível à ruptura: uma análise dos
documentos de 1520 de Martinho Lutero**

ÆTHERNA IPSE SVÆNMENTIS SIMVLACHRA LVTHERVVS
EXPRIMIT·AT VVLTVS CERA LVCAE OCCIDVOS.

M·D·XX

Juiz de Fora
2009

João Henrique dos Santos

**Da conciliação possível à ruptura: uma análise dos documentos de 1520 de Martinho
Lutero**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias

Juiz de Fora
2009

FICHA CATALOGRÁFICA

Santos, João Henrique dos.

Da conciliação possível à ruptura : uma análise dos documentos de 1520 de Martinho Lutero / João Henrique dos Santos. – 2009. 214 f. : il.

Tese (Doutorado em Ciência da Religião)–Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

1. Lutero, Martinho, 1483-1546. 2. Cristianismo - História. 3. Reforma Protestante. I. Título.

CDU 284.

João Henrique dos Santos

**Da conciliação possível à ruptura: uma análise dos documentos de 1520 de Martinho
Lutero**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 03 de dezembro de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Luís Henrique Dreher
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Angelo Adriano Faria de Assis
Universidade Federal de Viçosa

Prof. Dr. Fabiano Fernandes
Universidade Federal de São Paulo



AETHERNA IPSE SVAVEMENTIS SIMVLACHRA LVTHERVVS
EXPRIMIT. AT VLTVS CERA LYCAE OCCIDVOS.

M. D. XX.

at

Martinus Luther

*“Eu quase que nada não sei.
Mas desconfio de muita coisa”.*
(João Guimarães Rosa, *in* **Grande Sertão: veredas**, na fala de Riobaldo Tatarana)

“É a tarefa de quem escreve a história: juntar o que se tem por fatos, ainda que insuficientes, eivados de fabulações ou contraditórios, e procurar dar-lhes forma, coerência, movimento e, se possível, rumo, no vão intento de recriar ou imitar o passado”.
(Alberto da Costa e Silva, *in* **Francisco Félix de Souza – mercador de escravos**, Prefácio)

Para você, a quem eu amo, “*aragem de roseira, trigo do vento*”.

*“Y en nosotros nuestros muertos
pa’ que nadie quede atrás”.*
(Atahualpa Yupanqui, “Los Hermanos”)

À abençoada memória de Argemiro e Neide, ou, simplesmente, Dadai e Neidão, meus pais; pelo que são, pelo que foram, pelo que sempre serão, e que a tudo isso assistem com olhos de eternidade.

À memória, imensa e doída saudade, de Aline Boechat, “Cactus Kid”, amiga inigualável, que fez e sempre fará parte do melhor de minha vida; que viveu breve, bela e intensamente e que está em paz no Paraíso.

AGRADECIMENTOS

*“Mas as coisas findas,
Muito mais que lindas,
Essas ficarão”.*
(Carlos Drummond de Andrade)

O longo percurso de concepção e de elaboração desta Tese não teria sido possível sem o concurso de tantos que se dispuseram a cooperar comigo para que se chegasse a bom termo. Inicialmente, meu carinho e minha respeitosa gratidão ao meu orientador, Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias, que, desde o primeiro instante, acreditou e incentivou este projeto. De orientador passou a amigo e a parte integrante do que há de melhor em minha vida.

Minha maior gratidão aos integrantes da banca de qualificação, Profs. Drs. Luís Henrique Dreher e Volney José Berkenbrock, por todas as importantes observações quando da qualificação, que me permitiram retrazar os caminhos e aprofundar as pesquisas neste projeto. Agradeço a todos e a cada um dos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, de modo especial aos Profs. Drs. Francisco Pereira Neto, hoje na UFPel, sem cujo aceite inicial eu sequer poderia ter ingressado no Programa, e Fabiano Fernandes, hoje na UNIFESP, com quem tive a oportunidade e o privilégio de partilhar um momento muito intenso de troca de informações e experiências, que resultaram no enriquecimento deste projeto. Enfim, Fátima, Dreher, Paulo Afonso, Faustino, Camurça, Volney, Vilmar, Sidnei, Gross, a todos vocês a minha melhor gratidão. Um agradecimento muito especial a Antonio Celestino, Secretário do PPCIR e um amigo capaz de resolver todos os problemas com um sorriso nos lábios.

À terra querida das Minas Gerais, que tão maternamente me acolheu ao longo destes anos, com sua telúrica força e a energia que fala à alma; ao povo bom das Minas Gerais, em especial da cidade de Juiz de Fora, o meu muito obrigado.

Aos muitos e queridos amigos da Especialização, do Mestrado e do Doutorado do PPCIR, a quem tentar citar nominalmente seria correr o grande risco de cometer a injustiça de poder esquecer um ou outro nome, mas que me permito simbolizar na pessoa de Cynthia Cavalieri Miguel, expresso minha gratidão e meu reconhecimento, e gostaria que soubessem que este tempo aqui compartilhado com vocês, inclusive nas muitas atividades da “cantinologia”, fez de mim um homem melhor. Presto uma especial homenagem à memória da colega de doutorado Cláudia Cerqueira do Rosário, companheira de seleção, de congressos e de muitas conversas, que faleceu quando esta Tese se encontrava quase concluída.

Agradeço à bibliotecária Larissa Carvalho Pinheiro, da Biblioteca Central/Centro de

Difusão do Conhecimento da UFJF, pela paciência e atenção ao rever comigo a formatação e a normatização final da Tese.

À Magnífica Reitora da Universidade Gama Filho, Profa. Maria José Mesquita Cavalleiro de Macedo Wehling, expresso minha gratidão por haver permitido e incentivado que este projeto fosse levado adiante. Igualmente apresento meu respeito e meu maior agradecimento ao Prof. Gilberto Chaves, a Ana Heloísa Raythz e a Patrícia Maia por todo o apoio e amizade. Aos colegas do Curso de História, especialmente a Celso Péricles Thompson, minha gratidão pelas importantes sugestões de leitura e críticas feitas. Agradeço às “minhas meninas superpoderosas”, Cida, Gisele e Theo, por toda a imensa cooperação comigo, criando uma amizade para muito além de todos os laços profissionais.

Aos funcionários, professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj), que, na reta final deste projeto, juntaram-se à minha vida, meu muito obrigado pelas leituras críticas e pela paciência com que me ouviram.

Aos amigos de Instituições estrangeiras, de modo especial os Drs. Marco Grilli e Stefania Taurino, do Archivio Segreto Vaticano, e o Prof. Dr. Hans-Martin Barth, da Universidade de Marburg, apresento o tributo de minha maior gratidão pelo acesso que me permitiram às fontes primárias.

Ao Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata, da Universidade Federal de Ouro Preto, minha maior gratidão por sua inestimável cooperação e por todo o estímulo e tão importante auxílio. Com especial gratidão, meu agradecimento a Angelo Adriano Faria de Assis por sua tão grande amizade.

A D. Vanna Piracinni, a Milena Duchiate e a toda a equipe da Nova Livraria Leonardo da Vinci, por uma amizade que ultrapassa três décadas, meu muito obrigado de todo o coração.

À muito querida amiga Tereza Boechat, cuja amizade para comigo atravessa o tempo e todo tipo de provações, fortalecendo-se e aumentando a cada dia mais, minha maior gratidão, lembrando que este doutorado começou com uma inscrição ganha por mim como presente de aniversário.

A Janaína França, amiga querida, meu agradecimento por tanta coisa compartilhada. A Esther Kuperman, meu melhor muito obrigado por todo o incentivo desde o início. A Priscilla Babo, meu muito obrigado por todo o carinho. A Gabriela, meu obrigado com um carinho que não cabe em palavras.

À amiga Maria Angela de Oliveira, que me permitiu passar ausente de casa longos

períodos de forma despreocupada, apresento minha gratidão por sua solicitude e imensa amizade, coisas de um anjo de guarda de carne e osso.

Aos meus familiares agradeço por tudo o que representam em minha vida. A tia Elisinha, de modo especial, pela figura materna que sempre encarnou pra comigo, particularmente depois que minha mãe morreu, meu melhor muito obrigado por tudo e para sempre. Rendo um preito de gratidão à memória de tia Lourdes, que morreu pouco antes de esta Tese estar finalizada.

A Wotan, Príncipe, Happy, Budega e Soneca, que alegram sempre meu coração, meu muito obrigado por serem aqueles que, quando eu lhes afago a cabeça, não exigem que eu faça sentido ou me explique.

Se este é, também, um momento de despedida, de “colocar as cartas em regra”, que haja, para todos e cada um de vocês, bons ventos e mares tranqüilos. Bem hajam!

Como eu escrevi em minha Dissertação de Mestrado, “não creio que Deus leia teses e dissertações”, mas em todo caso, uma vez mais, a Ele dedico a minha maior gratidão; afinal, no melhor espírito desta Tese tão permeada pelo latim, *meum studio habeo tanto: omnia magis gratia Dei est.*

RESUMO

A presente Tese de Doutorado tem seu foco nos principais tratados escritos por Martinho Lutero no ano de 1520, dos quais os mais importantes são: *Sobre o cativoiro babilônico da Igreja*; *Sobre a liberdade do cristão* e a *Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã sobre a melhora do estamento cristão*. Tais documentos podem ser considerados como o “programa da Reforma”, visto estabelecerem novas bases e postulados teológicos, assim como fundamentarem nova estrutura e ordenamento eclesiástico. Portanto, o que se pretende mostrar é que a Reforma efetivamente ocorreu em 1520, e não em 1517. Escritos antes de sua excomunhão, e sendo, no limite, as razões últimas desta, os documentos apontam para uma irreconciliável ruptura com Roma. Será apresentado também de que forma esses escritos foram lidos pela Igreja Romana e pela nobreza e povo alemães, mostrando as repercussões nesses estamentos. A Introdução apresentará as questões gerais que nortearam o trabalho, traçando o plano geral da Tese. O Capítulo I mostrará o percurso intelectual e humano de Martinho Lutero até a redação dos documentos estudados. O Capítulo II apresentará um panorama da Igreja Católica Romana e da Cristandade do Cisma do Ocidente (1378-1418) até o momento da eclosão da Reforma, focando especificamente na questão da crise de *auctoritas* e *potestas*, mostrando a crise do projeto hierocrático, e na questão das indulgências. Neste Capítulo, ainda, será apresentado o estado do Sacro Império Romano-Germânico quando da morte de Maximiliano I e da eleição de seu neto Carlos V, em 1519. O Capítulo III apresentará os tratados e sua repercussão nos diferentes estamentos da sociedade alemã e na Igreja Romana. A Conclusão retomará e aprofundará as questões apresentadas na introdução, à luz do exposto e desenvolvido nos três capítulos precedentes.

Palavras-Chave: Martinho Lutero, História do Cristianismo, Reforma Protestante.

ABSTRACT

This Thesis focuses on the major treatises written by Martin Luther in 1520, of which the most important are: *On the Babylonian captivity of the Church*; *On the freedom of the Christian* and the *Address to the Christian Nobility of the German Nation concerning the improvement of the Christian Estate*. These documents may be taken as the “program of the Reformation”, as they established new theological basis and postulates, and founded a new ecclesiastical structure. Thus, what is intended to state is that the Reformation effectively happened in 1520, and not in 1517. Written shortly before his excommunication and being, at last, the ultimate reasons for it, such treatises point to an irreconcilable rupture with Rome. The work presents explanations on how these writings were read by the Roman Church and by the German nobility and people, pointing the repercussions in such estates. Introduction will present the general questions which guided the research, outdrawing the main plan of the Thesis. Chapter I will show Martin Luther’s human and intellectual path towards the writing of the studied treatises. Chapter II will describe the situation of the Roman Catholic Church and that of the Christendom from the West Schism (1378-1418) to the eve of the Reformation, focusing particularly on the crisis of *auctoritas* and *potestas*, showing the crisis of the hierocratic project, and the question of the indulgences. This Chapter will introduce the situation of the Holy Roman Empire at the moment of the death of Maximilian I and the election of his grandson Charles V, in 1519. Chapter III will present the treatises and their repercussions on the different estates of the German society and of the Roman Church. Conclusion will retake and deepen the questions presented in the Introduction, after all exposed in the three previous Chapters.

Keywords: Martin Luther, History of Christianity, Protestant Reformation.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Dissertation kreist um die Abhandlungen, die von Martin Luther im Jahr 1520 verfasst worden sind, dessen Hauptwerke *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, *Von die babylonische Gefangenschaft der Kirche* und *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* sind. Solche Dokumente können als "Programm der Reformation" betrachtet werden, denn sie stellen nicht nur neue theologische Grundlagen, sondern auch Strukturen und Richtlinien für die kirchliche Ordnung. Sie wurden vor der Exkommunikation Luthers niedergeschrieben und ihr Inhalt richtet sich frontal und unversöhnlich gegen Rom. Deswegen wird hier versucht zu zeigen, dass die Reformation nicht im Jahr 1517 sondern 1520 begonnen hat. Es wird weiterhin auf die Interpretation solcher Texte durch die römische Kirche, durch den deutschen Adel und durch die deutschen Völker Bezug genommen. In der Einführung wird die allgemeine Fragestellung sowie der Plan der ganzen Arbeit vorgeführt werden. Im ersten Kapitel wird dann den Lebenslauf Martin Luthers bis zur Abfertigung der genannten Texte behandelt. Im zweiten Kapitel wird eine Übersicht über die katholisch-römische Kirche und die Christenheit in der Zeit vom Großen Morgenländischen Schisma (1378-1418) vor dem Ausbruch der Reformation gezeichnet. In diesem Kontext muss man vor allem die Krisis der *auctoritas* und *potestas* und die Krisis des hierokratischen Projekts und die Ablassfrage in Betracht ziehen; dann aber auch die Lage des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation um die Zeit des Todes von Maximilian I und der Wahl seines Enkels Karl V (1519). Im dritten Kapitel werden die obengenannte Traktate und ihre Wirkung in den verschiedenen Schichten der römischen Kirche und der deutschen Gesellschaft behandelt. Zum Schluss werden die Fragen wieder aufgenommen, die in der Einführung vorgestellt und in drei Kapiteln diskutiert worden sind.

Stichworte: Martin Luther, Geschichte des Christentums, Protestantische Reformation.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gravura 1 – Cristo sentado sobre o arco-íris julgando a humanidade.....	44
Mapa 1 – O Sacro Império Romano-Germânico em 1512.....	108
Gravura 2 – Lutero queimando a Bula e “os livros do Papa e seus discípulos”.....	156
Gravura 3 – <i>Hercules Germanicus</i>	159
Gravura 4 – Primeiro sermão publicado de Lutero e divulgado amplamente, <i>Um sermão pregado em Leipzig</i>	161
Gravura 5 – O papa-besta de sete cabeças.....	171
Gravura 6 – O “Papa-Asno”.....	172
Gravura 7 – Sátira aos adversários de Lutero.....	173
Gravura 8 – Martinho Lutero como Jerônimo.....	185
Gravura 9 – <i>Lutherus Triumphans</i>	185

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	16
1.1 Dramatis Personæ.....	39
2 O HOMEM NO TEMPO, O TEMPO DO HOMEM.....	40
2.1 Um monge chamado Martinho: o percurso até Wittenberg, 1517.....	42
2.1.1 <i>A infância e a juventude.....</i>	42
2.1.2 <i>Vocação.....</i>	48
2.1.3 <i>Agostiniano.....</i>	49
2.1.4 <i>Professor e os primeiros escritos.....</i>	52
2.1.5 <i>“Porque pela graça sois salvos, por meio da fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus”.....</i>	54
2.2 Um homem chamado Lutero: das “95 Teses” aos escritos de 1520.....	58
2.2.1 <i>Véspera de Todos os Santos, 1517.....</i>	58
2.2.2 <i>A questão das indulgências.....</i>	62
2.2.3 <i>O Sermão Sobre a Indulgência e a Graça.....</i>	66
2.2.4 <i>A audiência com o Cardeal Cajetan (o Debate de Augsburg)......</i>	67
2.2.5 <i>O Debate de Leipzig.....</i>	70
3 A SANTA IGREJA E O SACRO IMPÉRIO.....	78
3.1 A crise da <i>auctoritas</i> e da <i>potestas</i>: o estado da Igreja no início do século XV.....	79
3.1.1 <i>O Grande Cisma do Ocidente.....</i>	80
3.1.2 <i>O fim do longo cisma do Ocidente e do antipapado de Avinhão.....</i>	83
3.1.3 <i>Concílio ou Papa? Papa ou Príncipes? Quem detém auctoritas e potestas?.....</i>	84
3.2 Os reformadores antes da Reforma: Hus e Wycliff.....	93
3.2.1 <i>As questões das indulgências e das relíquias.....</i>	99
3.3 Alexandre, Júlio e Leão: Vênus, Marte e Minerva.....	100
3.4 Carlos V e o Sacro Império Romano-Germânico.....	107
3.4.1 <i>Os principais atores no interregno entre Maximiliano I e Carlos V.....</i>	110
4 A DURA PENA DO MONGE	118
4.1 Os “escritos menores”.....	120
4.1.1 <i>As Quatorze Consolações para os que Sofrem e Estão Onerados.....</i>	120
4.1.2 <i>A Resposta de Lutero à Condenação Doutrinal feita por Alguns Mestres de Lovaina e Colônia.....</i>	121

4.1.3 <i>Sobre o Papado em Roma, contra o Celeberrimo Romanista de Leipzig</i>	125
4.1.4 <i>Um Sermão sobre a Excomunhão</i>	128
4.1.5 <i>Uma conclusão sobre os “escritos menores”</i>	129
4.2 Os “escritos maiores”	131
4.2.1 <i>Sobre o Cativo Babilônico da Igreja</i>	131
4.2.2 <i>Carta de Lutero a Leão X, Sumo Pontífice</i>	137
4.2.3 <i>Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã</i>	143
4.2.4 <i>Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã acerca da Melhora do Estamento Cristão</i>	146
4.2.5 <i>Porque os Livros do Papa e de Seus Discípulos Foram Queimados pelo Doutor Marinho Lutero</i>	151
4.3 As repercussões	157
4.4 Os leitores do monge: modernidade, teologia e política	165
4.5 Seria inevitável a ruptura?	180
5 CONCLUSÃO	188
REFERÊNCIAS	197

“In namen Gottes

Fang ich an:

Wo Gott nicht hilft

Wird nichts erreicht,

So Gott uns hilft

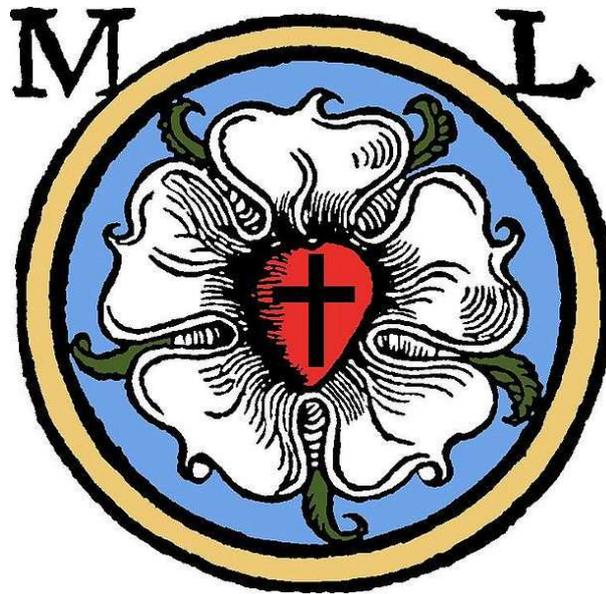
Wird alles leicht;

Drum, ist das beste

Was ich kann,

In namen Gottes

Fang ich an!”



“Em o nome de Deus

Eu vou começar:

Sem sua ajuda,

Nada se fará;

Mas Deus auxiliando,

Tudo aliviará.

É portanto o melhor

Que eu posso tentar.

Em o nome de Deus

Eu vou começar!”

INTRODUÇÃO



Hans Baldung Grien – *Lutero* (1521)

1 INTRODUÇÃO

“Existem tantos Luteros quanto existem livros sobre Lutero”.

(Heinrich Boehmer, historiador alemão)

Quando da defesa de minha dissertação de Mestrado, o Prof. Carlos Ziller Camenietzki fez duas observações que julguei extremamente marcantes e relevantes, dentre as muitas feitas por ele. A primeira foi a da dupla perspectiva sobre olhar a religião: ou como um fenômeno que uniria os homens a uma divindade ou então como um fenômeno que uniria os homens entre si, em torno de ideias e de ideais. A outra observação foi sobre a possibilidade de se entender a Reforma Protestante ou pelo prisma religioso ou então pelo prisma das transformações econômicas, políticas e sociais; enfim, vê-la “a partir de dentro” e não “de fora para dentro”.

Não me pareceu que se tratava, em ambos os casos, de entender tanto a religião como a Reforma sob perspectivas “com” e “sem” Deus, mas sim de percebê-las a partir de um ponto de observação que contemplasse partida e chegada como centradas no homem e na História. Expresso minha maior gratidão ao Prof. Ziller por ter me despertado para uma abordagem muito mais enriquecedora, porque muito mais fecunda, tanto da religião em si como da Reforma Protestante, em particular.

Neste sentido, é necessário esclarecer que será por mim sempre usada a expressão Reforma, e não reforma, por entender que se tratou de um movimento amplo, decisivo, dos mais importantes da História, não se constituindo em uma mera reforma de hábitos ou de uma reforma superficial da Igreja.

Reforma ou Reformas? A diversidade na situação de cada país ou região na Europa no século XVI fez com que a Reforma Protestante não tenha acontecido de maneira uniforme em todos os países onde ela se deu. Não pode, portanto, ser tratada como um fenômeno homogêneo. No caso, a Reforma à qual esta pesquisa se refere é a Reforma na Alemanha em seus momentos iniciais.

As leituras motivadas por essas observações evidenciaram-me que a historiografia parece majoritariamente entender a Reforma Protestante por um viés confessional, muitas

vezes moralista, quase sempre anacrônico, vendo-a “de dentro”, como um movimento eminentemente religioso, opondo Reformadores a “Romanistas”, íntegros a corruptos, moralizantes a imorais. Não são todos os historiadores da Reforma que buscam vê-la a partir das teias sociais e econômicas.

A integração de diversos saberes constitui-se em um desafio a ser superado. Não se trata de oposição entre história cultural e história social ou entre história cultural e história econômica, por exemplo. Em verdade, o que se buscou foi uma integração desses saberes, que não são excludentes mas sim complementares. O objeto esteve presente no foco da pesquisa todo o tempo, sendo, algumas vezes, trocada a perspectiva pela qual era visto. Esta percepção variada não levou a uma confusão metodológica, mas buscou enriquecer o resultado final.

Como postula Jenkins,

passado e história são coisas diferentes. Ademais, o passado e a história não estão unidos um ao outro de tal maneira que se possa ter uma, e apenas uma leitura histórica do passado. (...) o mesmo objeto de investigação pode ser interpretado diferentemente por diferentes práticas discursivas, (...) ao mesmo tempo em que em cada uma dessas práticas há diferentes leituras interpretativas no tempo e no espaço.¹

Eis uma das maiores dificuldades ao se mapear o percurso da Historiografia da Reforma. Uma expressiva maioria dos estudos dedicados a ela vem marcado, como já dito, pelo confessionalismo ou, ao menos, é acusada de ser confessional. Ernst Troeltsch, na introdução de sua obra *Protestantism and Progress*, registra as dificuldades para a integração desses saberes e a construção do conhecimento, ao afirmar que “o pensamento construtivo não irá, de fato, seguindo o método da antiga teologia, meditar sobre os caminhos da Providência”². Eis a linha metodológica que busquei seguir, atento ao aviso de Carl Schmitt de que

existe uma têmpera anti-romana que tem nutrido a luta contra o papismo, o jesuitismo e o clericalismo com uma hoste de forças religiosas e políticas que tem impelido a história europeia por séculos. Não somente fanáticos sectários, mas gerações inteiras de piedosos protestantes e cristãos greco-ortodoxos têm visto em Roma o Anticristo ou a prostituta babilônica do Apocalipse.³

1 JENKINS, Keith. *A história repensada*. S. Paulo: Contexto, 2007, p. 24.

2 TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and Progress – a historical study of the relation of protestantism to the modern world*. Eugene: Wipf and Stock, 1999, p. 5.

3 SCHMITT, Carl. *Roman Catholicism and political form*. Chicago: Chicago University Press, 2006, p. 3.

Um exemplo acerca das dificuldades envolvidas na pesquisa da Historiografia da Reforma em razão da filiação religiosa do autor pode ser tirada de um ensaio datado de 1840, no qual Thomas Babington Macaulay observava que “porque é que o Protestantismo fez tanto, sem contudo fazer o bastante, porque é que a Igreja de Roma, havendo perdido uma grande parte da Europa, não só cessou de perder, mas reconquistou quase metade do que tinha perdido, são certamente questões muito curiosas e importantes”⁴.

No plano geral da historiografia, emergem duas visões sobre a Reforma: ou ela foi uma “obra pessoal de Lutero”, como assinalam, entre outros, Tüchle, Bouman e Le Brun⁵, ou resultou de uma grande crise que se abatia sobre a Cristandade desde o Grande Cisma do Ocidente, a partir de 1378. O primeiro enfoque, excessivamente personalista, parece esvaziar de significados a crise do mundo feudo-burguês que marcou a transição do medievo para a modernidade. Centra todo o foco nas ações, pensamentos e na própria vida de um único homem. A perspectiva marxista despersonaliza a Reforma, entendendo-a como um movimento resultante da agudização da crise que atingia a sociedade europeia e, particularmente, a alemã, no início do século XVI.

Um exemplo a ser tomado da abordagem marxista é a de Antonio Gramsci, que indaga se “não seria a Reforma uma crise do pensamento filosófico e científico, ou seja, do comportamento em relação ao mundo, da concepção de mundo?”⁶. A perspectiva gramsciana esvazia a Reforma de vieses teológicos, ao afirmar que “este movimento, que se comunica ao povo, é mais uma crise (...), naturalmente ritmada segundo a grande revolução germânica, do que um processo de purificação e de elevação religiosa”⁷. Para o filósofo italiano, “o portador da Reforma foi o povo alemão em seu conjunto, como povo indiferenciado, não os intelectuais”⁸, diminuindo desta forma o papel de um homem específico – Lutero – e o de toda uma categoria – os intelectuais – na formulação e condução da Reforma, por outro lado, introduz uma categoria que aparece com pouca frequência nas análises sobre a Reforma, que é

4 BABINGTON MACAULAY, Thomas. *Ensaio Históricas – tomo II*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1940, pp. 253-254.

5 TÜCHLE, Herman, BOUMAN, C. A. e LE BRUN, Jacques. *Nouvelle Histoire de l'Église – tome 3: Réforme et Contre-Réforme*. Paris: Seuil, 1968, pp. 53-124.

6 GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere, vol. 5 – O Risorgimento. Notas sobre a história da Itália*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 306-307.

7 *Idem*, p. 306.

8 GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere, vol. 4 – Temas de cultura, ação católica, americanismo e fordismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 41.

o povo alemão, quase somente mencionado pela historiografia quando se aborda a Guerra dos Camponeses (1524-1525).

Como um contraponto a essa perspectiva de Gramsci, que exclui os intelectuais, deve ser lembrado que, de fato, foram os intelectuais como Lutero, Karlstadt, Philip Melanchton e George Spalatino, entre outros, que produziram os documentos de contestação ao absolutismo papal e demandando reformas na Igreja. Mais que isso, Lutero dirigiu grande parte de seus escritos de 1520 a intelectuais⁹, como o teólogo Nicolau von Amsdorf, professor em Wittenberg, a quem ele dedicou a introdução da “Carta à nobreza cristã da Nação Alemã”. Esta, escrita em junho de 1520, particularmente, é endereçada aos mais altos estamentos da sociedade alemã, inclusive ao recém-eleito Imperador Carlos V, que ainda não havia sido coroado (eleito em 28 de junho de 1519, Carlos V somente foi coroado em outubro de 1520).

A análise da situação do Sacro Império Romano-Germânico e da Igreja Católica nos anos imediatamente anteriores aos eventos estudados levou à necessidade de uma abordagem da história eclesiástica. Quanto a isto, por mais que se deseje distanciar da abordagem metodológica clássica, instituída por Eusébio de Cesareia em sua *História Eclesiástica*, do século IV, não é algo que se consiga de modo completo. Assim, mesmo tendo incorporado análises contemporâneas advindas da História Social e da História Cultural – em alguns casos, como o das indulgências, transitando também pelos domínios da História Econômica e da História Política –, não consegui afastar-me do modelo de “História como narrativa”, de Eusébio.

O Grande Cisma do Ocidente foi o ponto de partida para a montagem do cenário que tem como pano de fundo a discussão do conciliarismo em oposição ao papalismo desde o final do século XIV. Da mesma forma, a sucessão dos pontífices no período compreendido entre 1492 e 1520 serviu para a apresentação das questões que compuseram o cerne das argumentações de Lutero. A relevância do Cisma do Ocidente e sua vinculação com a Reforma é apontada, entre outros, por Lortz, que afirma que “se bem que o cisma do Ocidente conservou substancialmente a unidade da Igreja sacramental, visível e estruturada hierarquicamente, sob a cabeça suprema do papa, não se deve esquecer que a unidade da

⁹ Dos três grandes tratados, dois são escritos em latim, para um público primário de teólogos, o que valoriza a participação dos intelectuais nos debates no Início da Reforma.

Igreja se viu com o cisma extraordinariamente ameaçada e debilitada”¹⁰, para completar dizendo que “o problema da unidade da Igreja não era mais do que uma parte de uma questão mais ampla, para cuja solução se trabalhava desde Inocêncio III, e que durante o século XIV se converteu em algo urgentíssimo: a questão da *reforma* em geral”¹¹. Esse vínculo torna válido o marco referencial inicial tomado para a análise do estado da Igreja que se tomou nesta Tese.

A análise dos escritos de 1520 de Lutero revela que a abordagem marxista aproxima-se de uma melhor compreensão dos eventos, uma vez que os documentos apontam para uma série de crises e tensões no seio da sociedade alemã, dos quais Lutero foi, a um tempo, intérprete e inspirador. Em uma primeira observação, três elementos políticos distintos emergem desses escritos de Martinho Lutero: a questão da liberdade e da servidão, a questão da obediência e a questão do nacionalismo. Esses três pontos – com especial ênfase para o último – foram bastante explorados pelos atores políticos na área do Sacro Império, especialmente os alemães. Não se pode esquecer que, no plano doutrinal, o protestantismo contribuiu para reforçar a distinção entre o domínio da religião e o da vida social. A afirmação de Nay, de que “em seus escritos, Lutero e Calvino lembram o caráter divino de todo poder secular”¹² deve ser lida de forma bastante relativizada: esta é uma formulação de alguns textos, mas que não reflete, em absoluto, o pensamento de Lutero sobre o poder secular. Faz-se necessário enfatizar que os escritos políticos do Reformador formulam uma clara distinção entre a vida espiritual e a vida em sociedade, com a fé sendo dependente da consciência individual, enquanto que a lei comum rege a vida social.

Quentin Skinner¹³ sustenta que “a teologia luterana carrega consigo duas implicações políticas, da maior importância, que juntas indicam ao máximo o que é distintivo e influente sobre seu pensamento social e político”. Skinner desenvolve essas implicações¹⁴, que podem ser sumarizadas na indicação dos dois pontos indicados: a negação de que a Igreja tenha poderes jurisdicionais e, portanto, tenha o direito de regular aspecto da vida cristã; e a defesa

10 LORTZ, Joseph. *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*. Madrid: Cristiandad, 1982, vol. 1, p. 621.

11 *Ibidem*.

12 NAY, Olivier. *História das idéias políticas*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 187.

13 SKINNER, Quentin. *The foundations of the modern political thought – vol. 2*, p. 12. New York: Cambridge University Press, 2005.

14 *Idem*, pp. 12-19.

da autoridade secular, esta como necessidade de preencher o vácuo causado pelo afastamento da Igreja da esfera jurisdicional do poder secular. Salvatore Veca, no verbete “Política” da *Enciclopédia Einaudi*, escreve que “o grande projeto de reforma da autoridade não esconde a sua vocação de ‘parricídio’: o problema não pode ser senão o de cortar a cabeça ao rei”¹⁵.

Por que 1520? Por que os escritos desse ano? Se, efetivamente, fica virtualmente impossível estabelecer quando se deram os primeiros passos para iniciar a Reforma da Igreja, considerando-se, por exemplo, os escritos de John Wycliff e Jan Hus, nos séculos XIV e XV, convencionou-se estabelecer como marco inicial da Reforma a data de 31 de outubro de 1517, quando Martinho Lutero afixou em Wittenberg as suas “95 Teses”, na véspera da festa de Todos os Santos. Eis, portanto, o objeto da pesquisa emergindo: houve algum momento em 1520 no qual a ruptura pudesse ter sido evitada? Os documentos de Martinho Lutero desse ano apontam ricamente para uma mais correta definição sobre as marchas e contramarchas havidas em 1520. Esta foi a hipótese norteadora de toda a pesquisa. Se o papado e a Cúria se aperceberam do movimento inaugurado por Lutero já a partir de 1517, o governo do Império só o percebeu em 1520. Como se lê nos *Comentários de Carlos Quinto*, “naqueles tempos [1520], começaram a pulular as heresias de Lutero na Alemanha e as *comunidades* na Espanha”¹⁶.

Os debates que se produziram em sequência a essa manifestação atravessaram os anos de 1518 e 1519, culminando com o famoso “Debate de Leipzig”, que contrapôs o teólogo papal Johann Eck e o teólogo Andreas Karlstadt, apoiador das teses de Lutero, além do próprio Lutero. Os desdobramentos desse Debate resultaram na radicalização dos discursos de ambos os lados. Lutero, em 1520, redigiu documentos que se constituíram no que se poderia chamar de “Programa da Reforma”, dirigindo-se à nobreza alemã, aos teólogos e ao povo simples. Após esses documentos, o que poderia ainda resultar em uma conciliação possível, orientou-se a uma ruptura incontornável.

Importante ressaltar que o Debate serviu para estimular a discussão sobre as várias questões importantes sobre a Igreja que se levantavam de modo mais concreto a partir de 1517. Eck apontou semelhanças entre a doutrina de Lutero e a de Jan Hus, condenado pelo

15 VECA, Salvatore. Política. **In** ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi – volume 22: Política: Tolerância/Intolerância*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, p. 24.

16 DE LETTENHOVE, Kervyn. *Commentaires de Charles-Quint*. Bruxelas: F. Heussner, 1862, p. 15.

Concílio de Constança (1414-1418). Ao final do Debate, que durou de 27 de junho a 15 de julho, Lutero afirmou que “um Concílio pode algumas vezes errar. Nem a Igreja nem o Papa podem estabelecer artigos de fé. Estes devem vir da Escritura”¹⁷. Como um desdobramento deste, em agosto e em novembro de 1519, respectivamente, as Faculdades de Teologia de Colônia e de Lovaina, centros referenciais de produção teológica àquela época, entraram na controvérsia, condenando algumas das proposições de Lutero, declarando-as heréticas. Tais condenações foram publicadas em fevereiro de 1520, tendo o mesmo Johann Eck publicado em abril daquele ano um escrito em defesa do primado do Papa, refutando e criticando duramente a posição de Lutero sobre a matéria.

A proposição da qual se parte é a de que a Reforma Protestante, efetivamente, iniciou-se a partir dos escritos de Lutero de 1520, e não com a afixação das “95 Teses”. Os escritos de Lutero anteriores a 1520 são focados unicamente na dimensão espiritual, muitos de fulcro pietista, de fundo eminentemente moralista e não tocam em questões da disciplina ou administração eclesiástica, ainda que, entre 1517 e 1520, suas críticas à simonia, ao abuso de autoridade eclesiástica, à imoralidade do clero e à venda de indulgências tenham apontado uma rota de colisão com a Igreja Romana.

Em 1520 houve uma nítida inflexão na orientação dos escritos, sobretudo após a redação da *Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã sobre a melhora do Estamento Cristão*, culminando com a ação simultaneamente religiosa e política de queimar a Bula Papal *Exsurge Domine* em público, em 15 de dezembro. Citando Hannah Arendt, em *Vida Ativa*, “discurso e ação são as modalidades em que os seres humanos se apresentam uns aos outros não como objetos, mas como homens”¹⁸. Em 15 de junho de 1520, o Papa Leão X assinou a Bula *Exsurge Domine*, na qual afirmava: “condenamos, reprovamos e rejeitamos cada um desses erros como heréticos, escandalosos, falsos, ofensivos aos ouvidos piedosos ou sedutores aos espíritos simples, e contrários à verdade católica”¹⁹; e concedia a Lutero um prazo de sessenta dias para que se arrependesse publicamente e, após fazer penitência, retornasse ao seio da Igreja abjurando todos os seus escritos, sob pena de excomunhão maior, que incluiria também os seus seguidores. É exatamente essa íntima relação entre o discurso e a ação, ou, de que

17 LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas – vol. 1*. S. Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 78.

18 *Apud* RIVA, Franco. Um abraço originário: palavra e política. **In** MARTINI, Carlo Maria e MAGGIONI, B.. *A política e a palavra*. Bauru: EDUSC, 2006, p. 9.

19 ASV *Reg. Vat.* 1160, f. 251r-259v.

forma a ação se apropriou e deu vida ao discurso que a legitimava ou estimulava, que, no caso dos escritos de Martinho Lutero, se procurou mostrar ao longo desta pesquisa. Nas palavras de Carlo Maria Martini, “o ícone da força da palavra, seja da palavra divina, revelada, seja da palavra humana, aponta para a *ligação entre política e religião*; ambas precisam da palavra, não só nas grandes linhas estruturais, mas também em um epifenômeno cotidiano”²⁰.

Foi nesse contexto que Lutero escreveu, nesse ano específico, importantes documentos que iam desde escritos programáticos, como a *Carta à nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão* (“An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung”), passando por considerações teológicas sobre os sacramentos e sua disciplina, em *Sobre o cativo babilônico da Igreja* (“De captivitate babilonica Ecclesiae”), indo até orientações para a vida prática dos cristãos, como a “Breve forma dos Dez Mandamentos, Breve Forma do Credo e Breve Forma do Pai-Nosso”, que viriam a se converter posteriormente no *Catecismo Menor*. A esses escritos somou-se uma de suas mais importantes obras: *Sobre a liberdade cristã* (“De libertate christiana”). Também vários escritos e Sermões, nos quais defendeu sua doutrina e atacou a doutrina romana, foram por ele produzidos nesse ano, devendo ser destacada a carta que ele escreveu em Wittenberg datando-a de 6 de setembro de 1520, endereçada ao Papa Leão X, na qual este é tratado como refém da Cúria Romana. Assim, pode se dizer que os documentos de Martinho Lutero de 1520 são fundantes da Reforma da Igreja, derivando daí sua importância maior.

O conjunto de documentos que se analisou nesta tese foi bastante limitado em seus recortes espaço-temporal e autoral, visto a vastidão de toda a documentação envolvendo os escritos de Lutero e suas refutações tornar inviável sua análise. O que se quis nesta tese foi mostrar como Lutero foi lido em Roma e na Alemanha, para isso buscando trazer à luz o contexto da redação de cada um dos documentos analisados.

Carlo Ginzburg, em sua obra *O juiz e o historiador*, na qual estabelece comparações entre esses dois ofícios, apresenta uma questão interessante acerca da questão da prova e da verdade:

as profissões de ambos, historiadores e juízes, baseia-se na possibilidade de provar, de acordo com regras dadas, que *x* fez *y*, na

20 MARTINI, Carlo Maria e MAGGIONI, B.. *A política e a palavra*. Bauru: EDUSC, 2006, p.50.

qual x pode igualmente indicar o protagonista (talvez inominado) de um evento histórico (...). Obter a prova, entretanto, nem sempre é possível e, mesmo quando o é, o resultado será mensurável em termos de probabilidade (talvez 99,9 por cento), não de certeza absoluta.²¹

Eis uma das maiores dentre as dificuldades que se apresentam ao historiador que se dedica a estudar a Reforma Protestante: muitas vezes, os indícios são insuficientes para que se forme uma sólida conclusão acerca daquilo que se queria afirmar, da hipótese que se desejava demonstrar. Nesta tese, particularmente, a teia de relações se mostrou muito mais complexa à medida que se aprofundava a pesquisa.

Para compreender o tempo do homem, julguei necessário entender o homem no tempo. Daí a tese iniciar-se com um percurso biográfico do Reformador alemão, sem qualquer outra pretensão que não a de situá-lo e contextualizá-lo. Dentre as dificuldades encontradas, sem dúvida a questão da objetividade e da imparcialidade acerca de Lutero foi a maior. Retratado como santo ou demônio, como homem de nobres e elevados ideais ou como um bêbado insubordinado e devasso, a figura de Lutero presta-se a várias apropriações, sendo, sem qualquer exagero, um dos personagens mais controversos da História. A visada lançada sobre Lutero refletia talvez muito mais qual a pertença religiosa do autor do que a imagem real do Reformador.

Robert Kolb²² recorda que, já em 1529, Johannes Cochlaeus, um adversário de primeira hora e também o primeiro biógrafo de Lutero, descreveu o Reformador como “tendo sete cabeças”²³. Kolb salienta que, por outro lado, “para alguns de seus seguidores, o Reformador funcionou como um profeta que substituiu os papas e concílios como adjudicantes ou autoridade secundária (interpretando como primeira autoridade a Escritura) na vida da Igreja”²⁴. Scott Dixon afirma com muita propriedade que

a Reforma significou muitas coisas diferentes para muitas pessoas diferentes, mesmo que elas tenham feito uso dos mesmos símbolos e partilhado das mesmas referências. Alguns viram Lutero como um pregador e um pastor, um pastor para almas perdidas; outros viram-no como o campeão dos povos alemães e o defensor da verdade; outros viram-no como um messias, disseminando a palavra de Deus como um profeta. Em retratos e em gravações populares em madeira, ele aparecia *inter alia* como um doutor em teologia,

21 GINZBURG, Carlo. *The judge and the historian*. London: Verso, 1999, p. 18.

22 KOLB, Robert. *Martin Luther as Prophet, Teacher, Hero*. Cambridge: Baker Publishing Group, 2000, p. 9.

23 COCHLAEUS, Johannes. *Septiceps Lutherus, vbique sibi, suis scriptis, contrarius in Visitationen Saxoniam*. Leipzig: Valentin Schumann, 1529.

24 KOLB, Robert. *Op. cit.*, p. 11.

um monge inspirado pelo Espírito Santo, um nobre, um cavaleiro, o Hércules alemão e mesmo a besta de sete cabeças do Apocalipse.²⁵

Por oportuno, citarei W. Dau:

Algumas pessoas recordam-se bastante bem que Lutero dirigiu-se ao Papa chamando-o “Mais infernal pai!” e ficam horrorizadas, esquecendo-se de que o Papa tinha sido extremamente violento nos apelativos que aplicou a Lutero: “Filho de Belial”, “filho da perdição” foram alguns dos termos adoráveis com os quais Lutero foi assegurado do amável interesse que o Santo Padre tinha por ele.²⁶

A propósito, o padre jesuíta Ricardo Garcia Villoslada, um dos mais ácidos críticos de Lutero e da Reforma, deste modo se refere à imagem de Lutero:

É muito difícil formular um juízo sintetizante sobre o chamado ‘Reformador’, porque dele se pode afirmar que é isto e o outro; é branco e negro, é vermelho ou é azul, segundo se olhe pelo anverso ou pelo reverso; em momentos parece um anjo e em outros um demônio; aqui se nos apresenta simpático e amável, e ali detestável e odioso; é um teólogo de intuições geniais e também um falastrão irresponsável de falsidades e erros inconcebíveis em um professor de teologia; é um convicto pregador da paz mas quando lhe convém não hesita em pregar a guerra religiosa; enaltece a tolerância e não tolera ao que rechaça suas doutrinas.²⁷

Isso foi bastante bem apreendido por Robert Kolb, que denominou o Capítulo 1 de seu livro *Martin Luther: confessor of the faith*, ‘Angel of the Lord’ or ‘Damned Heretic’: Martin Luther in the Trends of the Times²⁸. Esse autor discorre com muita propriedade sobre as apropriações e ressignificações da figura de Martinho Lutero ao longo da História, inclusive entre historiadores católicos, dos quais ele destaca Joseph Lortz, Otto Hermann Pesch, Harry J. McSorley, Jos Vercruysse, Daniel Olivier e Jared Wicks²⁹, todos estes descrevendo Lutero de forma não passional quanto à confissão religiosa e apontando suas contribuições não apenas para a teologia, mas para a formação do mundo moderno.

Faz-se necessário ponderar, porém, que, embora Joseph Lortz reconheça que “a Reforma se converteu em peça central da história moderna do mundo ocidental (inclusive do

25 DIXON, C. Scott. Narratives of the German Reformation. **In** DIXON, C. Scott (ed.). *The German Reformation: The Essential Readings*. Oxford: Blackwell, 1999, p. 4.

26 DAU, W. H. T.. *Luther examined and reexamined*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1917, p. 9.

27 VILLOSLADA, Ricardo García. *Lutero visto por los historiadores católicos del siglo XX*. Madrid: F.U.E., 1990, p. 4.

28 KOLB, Robert. *Martin Luther: Confessor of the Faith*. Oxford: Oxford, 2009, pp. 1-10.

29 *Idem*, pp. 7-8.

não ocidental), no destino de todo o mundo moderno”³⁰, esse autor inicia o capítulo dedicado à Reforma afirmando textualmente que “a Reforma protestante é a maior catástrofe que já sobreveio à Igreja em toda a sua história”³¹. Nessa mesma linha segue o jesuíta brasileiro Leonel Franca, que no Capítulo I do Livro II de sua obra *A crise do mundo moderno*, não poupa críticas de toda sorte a Lutero, afirmando, entre outras coisas, que “na economia interna do dogma cristão, as teorias luteranas introduzem um dissolvente poder corrosivo ilimitado”³².

No século XIX, no nacionalismo alemão, Lutero foi celebrado como herói nacional, em muitas representações, muitas das quais sem qualquer base histórica. Suas declarações fortes sobre os judeus foram encampadas pelos nazistas para justificar a queima de sinagogas, os quais, lembra Rieger, apresentaram “a si mesmos como preservadores e construtores da herança cristã de Lutero, fazendo o caminho de volta a Jesus que era visto como o primeiro e maior dos arianos”³³.

Os ideólogos da comunista República Democrática Alemã intitularam Lutero como indeciso, alguém que, se tinha ideias reformistas, logo compôs-se com os poderosos, e não combateu contra eles, como Thomas Müntzer. Para a Igreja Católica Romana, Lutero foi um sedicioso, por cuja culpa grande parte do ocidente se afastou do reto e único caminho, enquanto que para as igrejas evangélicas, Lutero foi um iluminado pela fé. Kolb assinala que muitos dos autores marxistas seguiram as pegadas de Engels e “tentaram forçar Lutero para dentro das teorias de Karl Marx sobre a história”³⁴. Condenado inicialmente pela historiografia marxista por sua atuação na Guerra dos Camponeses, Lutero foi reabilitado nos trabalhos do russo Moisei Smirin e do alemão Max Steinmetz como um “vencedor da primeira revolução burguesa”³⁵.

30 LORTZ, Joseph. *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*. Madrid: Cristiandad, 1982, vol. 2, p. 109.

31 *Idem*, p. 108.

32 FRANCA, Leonel. *A crise do mundo moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 77. V. nessa obra pp. 74-85 para uma melhor perspectiva das críticas do Pe. Leonel Franca a Lutero.

33 RIEGER, Joerg. *Cristo e Império*. S. Paulo: Paulus, 2009, p. 185.

34 *Idem*, p. 6.

35 *Ibidem*.

Joaquim Costa faz uma importante observação acerca de Marx como sociólogo da religião, retomando a perspectiva de Michaël Löwy, no sentido de que Marx não teve na religião o foco principal de seu pensamento: “Marx não fez qualquer estudo sistemático sobre religião. Fez-lhe referências sem dúvida hostis, mas esparsas. Se as retirássemos, não perderíamos nada de essencial da sua obra”³⁶. O mesmo autor aponta para a atenção maior dada por Friedrich Engels à religião como manifestação particular das representações sociais, relacionando-a às classes. Desta forma, creio ser importante distinguir o pensamento marxiano do pensamento marxista.

Entendo que a definição da imagem do Reformador é bem mais complexa do que tais simplificações. Foi, efetivamente, um líder; seguramente, a maior liderança individual da Reforma; porém foi, ao mesmo tempo, um homem que não buscava atingir alguns dos resultados conseguidos que lhe foram imputados. Como será exposto no Capítulo III e na Conclusão, a perspectiva de Lutero era teológica, sendo os resultados políticos, sociais e econômicos decorrentes da estreita vinculação entre teologia e política no século XVI.

O que expresso é que a ruptura entre os poderes da Alemanha e de Roma serviria aos propósitos de alguns príncipes alemães e de outros estamentos da Nação Alemã. Nas palavras de Anderson, “a reivindicação papal da *plenitudo potestatis* no seio da Igreja estabeleceu o precedente para as futuras pretensões dos príncipes seculares, com frequência realizadas precisamente contra a exorbitância religiosa daquela”³⁷. Como afirma MacCulloch, “este [a *Carta à Nobreza...*] é frequentemente chamado um livro ‘nacionalista’”³⁸ e será empregado pela nobreza alemã, nacionalistamente, em defesa de seus interesses, contra os do papado e também contra os do Imperador do Sacro Império Romano-Germânico.

“É ainda possível dizer qualquer coisa de novo sobre Lutero?”, indaga Otto Pesch no capítulo inicial de sua obra de introdução teológica e histórica sobre Lutero³⁹. Mesmo concordando com esse autor que “os estudos sobre Lutero, ainda que unicamente aqueles dos últimos decênios, encheriam bibliotecas inteiras”⁴⁰, creio firmemente na possibilidade real de

36 COSTA, Joaquim. *Sociologia da religião*. Aparecida: Santuário, 2009, p. 20.

37 ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1995, pp. 27-28.

38 MacCULLOCH, Diarmaid. *Op. cit.*, p 47.

39 PESCH, Otto Hermann. *Martin Lutero – Introduzione storica e teologica*. Roma: Queriniana, 2007, p. 23.

40 *Ibidem*.

se acrescentar uma nova visada, uma nova perspectiva sobre o homem, sua obra e seu tempo.

É importante lembrar que a Reforma Protestante é tema sobre o qual existe impressionante bibliografia publicada, sendo, ao lado da Revolução Francesa, talvez o assunto sobre o qual mais se publicaram obras. A maior parte destas é confessional ou apologética, mas, nem por isso, menos importante para os fins desta Tese. Através dessas fontes pode-se, de certa forma, mapear os percursos historiográficos percorridos até a presente data no que se refere à figura de Lutero e à compreensão de seus escritos de 1520.

Ao comentar o período que se estendeu de 1519 a 1521, tendo como marcos referenciais o Debate de Leipzig e a Dieta de Worms, um de seus biógrafos, Michael Mullet enfatiza a “destreza de Lutero em capturar o que poderíamos chamar de ‘teatro’ de uma determinada ocasião e sua habilidade em explorar o valor de propaganda das situações que se lhe apresentaram”⁴¹.

Elton assinala que “em 1520, Lutero decisivamente queimou seus barcos nos três grandes tratados que se tornaram os fundamentos de suas crenças, de seus ensinamentos e de sua importância histórica”⁴². Os tratados são a *Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã*, no qual Lutero “destruiu os muros de papel erigidos pelos ‘Romanistas’ em defesa de seus poderes usurpados, e no qual instou os alemães a reformar a Igreja através da convocação de um Concílio”⁴³; o tratado teológico *Sobre o cativoiro babilônico da Igreja*, no qual o papado foi atacado “por privar a cristandade da verdadeira religião”⁴⁴ e no qual estabeleceu as bases de uma nova teologia, segundo o mesmo autor, ainda, “considerando apenas três sacramentos (batismo, penitência e eucaristia) como instituídos na Escritura”⁴⁵, e, finalmente, o tratado *Sobre a Liberdade Cristã*, vista por Elton como “uma última tentativa de estabelecer contato com o adversário”⁴⁶.

Nada obstante, em 3 de janeiro de 1521, o Papa Leão X editou a Bula *Decet Romanum*

41 MULLET, Michael A.. *Martin Luther*. London: Routledge, 2004, p. 41.

42 ELTON, G. R.. *Reformation Europe 1517-1559*. Malden: Blackwell, 1999, p. 123.

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*.

Pontificem, excomungando Martinho Lutero. Esta Bula declarava peremptoriamente⁴⁷:

Ele [Lutero] é agora declarado um herege, e também outros, qualquer que seja sua autoridade ou posto, que tenham se descuidado de sua salvação e publicamente e aos olhos de todos os homens tornaram-se seguidores da seita perniciosa e herética de Martinho, dado-lhe aberta e publicamente seu apoio, conselho e favor, encorajando-o em meio à sua desobediência e obstinação ou escondendo a publicação de nossa dita missiva [a Bula *Exsurge Domine*]: tais homens incorreram nas punições estabelecidas naquela missiva, e devem ser tratados como heréticos e evitados por todos os fiéis cristãos, como o Apóstolo diz (Tito 3: 10-11).

Carl Truman aponta os três tratados mencionados por Elton como dos mais importantes dos textos de Lutero, e acrescenta a esses o opúsculo *Contra a execrável Bula do Anticristo*, escrito por ele em outubro de 1520, tão logo recebeu cópia da Bula Papal *Exsurge Domine*, a qual ele publicamente queimou em 15 de dezembro, em seguida ao que escreveu o tratado *Porque os Livros do Papa e seus Discípulos foram Queimados*⁴⁸. Este autor entende que o evento crucial para o desenvolvimento dos fatos em 1520 da forma como se deram foi a decisão de Frederico, o Sábio, de defender Lutero e de apoiar sua causa diante do Imperador. Desta forma, para além das disputas e controvérsias teológicas, Truman salienta o pano de fundo político e econômico daquela quadra histórica como fator decisivo para o rompimento entre Lutero e Roma.

Mark Edwards, Jr.⁴⁹ aponta dois importantes eventos nesse período, que são a setuplicação do número de panfletos escritos na Alemanha entre 1519 e 1521, e o fato de que estes saltaram de um em alemão para cada três em latim para três em alemão para cada panfleto escrito em latim. Isso evidencia que Lutero e seus seguidores (assim como seus opositores) queriam atingir um público cada vez mais amplo, ao qual o alemão era mais acessível do que o latim. Contudo, dos três principais tratados escritos por Lutero em 1520, somente um, *Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã*, foi escrito em alemão. De fato, buscou-se atingir a mais ampla camada da população. Neste sentido, a Reforma é tributária da imprensa, visto os *Flugschriften*, os volantes, assim como os livretos, terem sido importantíssimo veículo de propaganda. Algumas imagens da propaganda da Reforma serão apresentadas no Capítulo III.

47 ASV *Reg. Vat.* 1160, f. 251r-259v.

48 TRUMAN, Carl. Luther and the Reformation in Germany. In PETTEGREE, Andrew (ed.). *The Reformation World*. New York: Routledge, 2002 p. 84.

49 EDWARDS, Jr., Mark U.. *Printing, Propaganda and Martin Luther*. Minneapolis: Augsburg Books, 2004, p. 23.

“Encurrular Lutero”, afirma Martin Marty, um de seus biógrafos, “não era item prioritário na agenda papal”⁵⁰. Contudo, o autor reconhece que não era mais possível ao Pontífice e à Cúria continuarem ignorando o desafio dos agostinianos em Wittenberg, o que motivou a assinatura da Bula *Exsurge Domine*.

Diarmaid MacCulloch ressalta que a *Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã*, endereçada não apenas aos príncipes alemães e ao Grande Eleitor Frederico, o Sábio, mas, de modo especial, ao Imperador do Sacro Império Romano-Germânico, Carlos V, indicava de maneira explícita que Lutero não mais desejava manter a unidade com a Igreja Romana, destacando de modo especial que Lutero afirmava que ao contrário de ser o representante de Cristo na terra, o Papa era um impostor, colocado no lugar pelo demônio: o Anticristo e uma ameaça para o bom governo do Império⁵¹.

A questão do nacionalismo e da nacionalidade foi bastante explorada pelo próprio Lutero, que afirmava no início da *Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã*: “a aflição e dificuldade que oprimem todos os estamentos da cristandade, sobretudo os territórios alemães (...) obrigou-me também a gritar e clamar, [para ver] se Deus haveria de conceder a alguém o Espírito de estender sua mão à miserável nação alemã”⁵².

É importante registrar que esses documentos foram escritos quando a regência do Sacro Império estava confiada ao Grande Eleitor Frederico, o Sábio, no interregno entre a eleição de Carlos V e sua coroação. Portanto, Lutero os escreveu quando o governo do Sacro Império estava – mesmo que transitoriamente – nas mãos de seu maior protetor.

De modo especial, tais escritos de Lutero constituem-se em matriciais para o que se poderia chamar de “individualismo político”. Neste campo, é necessário atentarmos para a contribuição importante de Gabriella Cotta, em sua obra *La nascita dell'individualismo politico: Lutero e la politica della modernità*. Nesta obra, Cotta entende que “o pessimismo antropológico de Lutero está na origem da política moderna”⁵³. Neste ensaio, é identificado

50 MARTY, Martin. *Martin Luther*. New York: Penguin, 2004, p. 74.

51 MACCULLOCH, Diarmaid. *The Reformation – a History*. New York: Penguin Books, 2003, p. 23.

52 LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas vol 2*. S. Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 147.

53 COTTA, Gabriella. *La nascita dell'individualismo politico*. Bologna: Il Mulino, 2002, p. 117.

no pensamento de Lutero uma das passagens fundamentais daquela transformação filosófica radical destinada a incidir no âmbito religioso, político, jurídico e ético que sinaliza a inauguração da Idade Moderna. Se a visão política de Maquiavel é portadora de uma imagem da natureza humana, sempre pronta à superação, ao engano e à traição – ainda ambivalente, em Lutero os pressupostos antropológicos se radicalizam na teorização de um pessimismo ontológico denso de importantes consequências no campo político, social e ético.

Destacando-se da tradição do pensamento clássico-cristão precedente, que sustentava a sociabilidade natural dos indivíduos e a sua natural tendência à procura do próprio bem e do bem comum, a antropologia luterana põe no centro da investigação sociopolítica a maldade intrínseca do homem e, deste modo, sua inevitável conflitividade; uma linha que levada a cabo por Hobbes constituir-se-á em um dos principais destinos políticos da modernidade.

Indubitavelmente, muito da visão de Lutero é herdada de Santo Agostinho, que estabeleceu a distinção entre as duas cidades, a “Cidade dos Homens” e a “Cidade de Deus”, com esta superior àquela. Como lembra Voegelin⁵⁴, “um dos fatores mais importantes para a formação das comunidades intramundanas foi a clivagem da *ecclesia* a partir das linhas do espiritual e do temporal. Esta oposição irá encher-se historicamente de numerosos significados diferentes”.

Bourdieu afirma que

a procura dos critérios ‘objetivos’ de identidade ‘regional’ ou ‘étnica’ não deve fazer esquecer que, na prática social, esses critérios são objetos de *representações mentais*, quer dizer, de atos de percepção e apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de *representações objetivas*, em coisas ou em atos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores.⁵⁵

Essa discussão bibliográfica aponta para um dos focos desta Tese, que é a questão do impacto na sociedade alemã e na Igreja dos escritos de Lutero naquele ano; sendo, inclusive, agente mobilizador e aglutinador dos diferentes estamentos sociais alemães.

54 VOEGELIN, Eric. *As religiões políticas*. Lisboa: Vega, 2002, p. 51.

55 BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 2004, p. 17.

Um dos pontos ao qual se deu especial ênfase é a natureza da visão de Martinho Lutero sobre os concílios da Igreja. Sua demanda pela convocação por Leão X de um concílio era central nas reivindicações do Reformador em muitos de seus documentos do ano de 1520, especialmente na carta endereçada ao Pontífice de outubro daquele ano, na qual se lê: “A Cúria Romana está perdida. (...) Odeia os concílios, tem medo de ser reformada, não pode mitigar o furor de sua impiedade”⁵⁶ e, mais adiante, “erram os que te elevam acima de um concílio e da Igreja universal”⁵⁷.

Bruce Gordon salienta que muito da visão de Lutero sobre os concílios e seu papel vem dessa visão medieval tardia, atribuindo a estes um poder que a Cúria Romana, à época, preferia obliterar, concedendo ao Pontífice poderes ditatoriais⁵⁸.

Na *Carta à Nobreza Cristã*, Lutero afirmou textualmente, acerca da realização do V Concílio de Latrão (1512-1517) e da atitude dos seguidores do Papa (por ele denominados “romanistas”) em relação à disciplina conciliar:

Mesmo que tenham sido obrigados a celebrar um concílio, anulam seu efeito por antecipação, obrigando os príncipes a jurar previamente que os deixariam como estão. Além disso, deram ao papa pleno poder sobre toda ordenação do concílio, de sorte que tanto faz se há muitos concílios ou concílio nenhum.⁵⁹

A principal hipótese que norteou esta tese foi a de que os documentos produzidos por Martinho Lutero em 1520 iam ao encontro de interesses da nobreza alemã e do Grande Eleitor Frederico, o Sábio, e simultaneamente dos estamentos mais pobres da sociedade alemã, o que conduziu a essa cisão, naquele momento tornada irreversível e irreconciliável.

A Reforma foi, como se depreende, um dos momentos fundadores do mundo moderno e da modernidade como tal. Dumont⁶⁰, em seu ensaio sobre o individualismo, data o surgimento dessa “ideologia moderna” precisamente quando do momento das Reformas luterana e calvinista. Martina indaga – a partir de seu ponto de vista confessional – se o mundo moderno, construído, ao menos teoricamente, sobre os ideais de liberdade e de igualdade, nasceu sob a influência e a inspiração da Igreja ou se a sociedade e a Igreja

56 LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas* – vol. 2, p. 429.

57 *Ibidem*.

58 GORDON, Bruce. Conciliarism in Late Medieval Europe. In PETTEGREE, Andrew (ed.). *The Reformation World*. New York: Routledge, 2002 pp. 46-47.

59 LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas* – vol. 2, p. 283.

60 DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Points, 1991, pp. 71-81.

seguiram por caminhos diversos e opostos. O insuspeito (quanto a qualquer simpatia pela Reforma) Joseph Lortz afirma que “a repercussão da Reforma não revelou todo o seu significado até os nossos dias”⁶¹, o que evidencia a necessidade de ser estudada como um fenômeno de longa duração, pois seus efeitos estenderam-se para bem mais além do que o período relativamente curto em que se deram os fatos decisivos (1517-1555). Pecoraro recorda que Condorcet, em sua obra *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, de 1795, exaltou a Revolução Francesa, “considerada o apogeu de um processo de emancipação começado com a Reforma protestante e a invenção da imprensa”⁶².

Neste sentido, não se pode – e é o que se pretende sublinhar desde o primeiro momento – excluir a Igreja de qualquer relacionamento com a sociedade em que vive. E isto é imprescindível de se dizer, não se pode confundir a Reforma do século XVI e as tensões e pressões de então com aquelas do século XIX, quando o laicismo, o positivismo, o racionalismo e o imanentismo eram as ameaças à Igreja, ao passo que no século XVI os agentes envolvidos no processo – e é o que se verá no Capítulo II desta tese – não desejavam “o fim do jogo”, mas sim mudanças nas suas regras, para usar a terminologia de Bourdieu⁶³. Tais tensões se revelaram igualmente no período imediatamente após aquele estudado nesta tese, pois no pontificado de Adriano VI os cardeais Madruzzo e Campeggi divergiam acerca das causas da Reforma, com o primeiro atribuindo aos católicos em geral, e mais especificamente à Cúria e à hierarquia da Igreja a responsabilidade pela revolta protestante, e o segundo sustentando que nenhum abuso moral justificaria mudanças no dogma⁶⁴.

Busquei entender a Reforma como inserida na esteira do desenvolvimento e dos efeitos da crise religiosa do século XVI, que eram continuação daqueles já manifestados desde o final do século XIV, cristalizados no fim da unidade religiosa e cultural europeia. Assim, buscando entender as causas da “revolução protestante”⁶⁵, encontram-se as duas principais teses:

1. A TESE TRADICIONAL, que aponta os abusos e desordens da Cúria e da hierarquia da Igreja, comuns então, como o fator mobilizador dos primeiros protestantes. Esta tese, que

61 LORTZ, Joseph. *Op. cit.*, vol. 2, p. 109.

62 PECORARO, Rossano. *Filosofia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 26.

63 BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 2004, pp. 10 ss.

64 Cf. MARTINA, G. *Op. cit.*, vol. 1 p. 29.

65 Aqui uso a expressão de Giacomo Martina, por entendê-la bastante superior à tradicionalmente consagrada pela historiografia “Reforma Protestante”, em razão do mais expressivo valor semântico de “Revolução”.

encontra entre seus defensores o historiador inglês Lorde J. Acton, que afirmava que “o povo cristão queria com a Reforma melhorar o nível do clero: era uma coisa insuportável para eles que os sacramentos fossem administrados por mãos sacrílegas”⁶⁶, é contestada por outros, como Imbart de la Tour, que apontava que em outras épocas também houve graves abusos, sem que houvessem gerado uma revolta contra Roma⁶⁷. Deve ser notado o posicionamento de Georg Von Below, que perguntava porque a Reforma não se originou na Itália, onde as condições morais não eram melhores que as da Alemanha, ainda mais por Lutero não ser monge de um convento corrupto⁶⁸. Esta indagação parece ser respondida pela análise da documentação examinada nesta tese, que, de certa forma, completa a indagação de Miegge, que questionava como uma Igreja em plena decadência conseguiu produzir um movimento de tamanha vitalidade⁶⁹.

2. A TESE MARXISTA: Para a maioria dos historiadores marxistas desde o século XIX, Lutero não foi um teólogo ou um religioso, mas um agitador popular, filho de camponês que compartilhava das aspirações de seu povo oprimido pela burguesia latifundiária, que soube guiá-lo à revolta. Por esta perspectiva, a Reforma não é senão o disfarce religioso da crise econômico-social. Martina recorda, no entanto, que a afixação das 95 teses ocorreu dois anos antes do desembarque de Cortés no México, o que denota que a transformação econômica da Europa ocorreu simultaneamente – ou até mesmo posteriormente – à Reforma protestante. É de se salientar que aderem à Reforma membros das mais diversas classes sociais: camponeses, artesãos, burgueses, nobres e príncipes, “substancialmente, homens que tinham interesses econômicos opostos”⁷⁰.

Pesch sustenta que existe, ainda, a tese da “revolta contra a Igreja”, que recebeu novo impulso “dentro das tentativas de se entender a Reforma protestante como uma ‘revolução’”⁷¹. Esse autor não vê tal concepção como nova, mas com raízes fundadas profundamente no século XVIII, na imagem de Lutero traçada pelo Iluminismo, e no século XIX, aliando-se aos valores nacionalistas “do estado germano-prussiano em vias de formação”⁷². É, igualmente, o que defende James Stayer em sua obra *Martin Luther: German Saviour*⁷³, ao mostrar como

66 ACTON, J.. *Lectures on Modern History*. Londres: 1930, s/e, p. 80.

67 DE LA TOUR, Imbart. *Les origines de la Reforme*. Paris: 1909, s/e, p. 14.

68 VON BELOW, Georg. *Die Ursachen der Reformation*. In *Historische Zeitschrift*, 116 (1916), pp. 377-384.

69 MIEGGE, G. *Lutero*, Roma: Torre Pellice, 1946, vol. 1, p. 242.

70 MARTINA, G. *Op. cit.* pp. 55-56.

71 PESCH, Otto Hermann. *Op. cit.*, pp. 44.

72 *Ibidem*.

73 STAYER, James M. *Martin Luther, German Saviour*. Oxford: MacGilligan Books, 2000.

sua teologia foi usada politicamente pelas Igrejas e pelo Estado na Alemanha no início do século XX.

Houve uma Reforma ou uma Revolução Protestante? Steven Ozment defende que a Reforma foi o nascimento de uma revolução, sustentando este argumento com a afirmação de que “se diz ocorrer revoluções quando existem mudanças largas, fundamentais e duradouras em importantes aspectos do comportamento de um povo e em aspectos principais das instituições de uma sociedade”⁷⁴. Benedetto Croce, em sua obra *História como História da Liberdade*, concorda com Meinecke, que definiu a Reforma como “a primeira grande revolução moderna devida à Alemanha”, argumentando, porém que “a Reforma, na época que é denominada a partir dela, foi muito mais um grande fermento que uma revolução espiritual, que no final é sempre operada pela razão – razão que é o próprio caráter do homem e o princípio único de seu progresso e de suas revoluções”⁷⁵.

O ferramental teórico da história cultural, por entender a cultura como vinculada aos aspectos sócio-econômicos, foi particularmente útil à pesquisa que se desenvolveu, pois a disputa que se dava em 1520 era pelos “corações e mentes” não apenas dos integrantes das classes subalternas, mas também daqueles pertencentes às classes dominantes. Neste sentido, retoma-se Gramsci, que ao tratar especificamente da reforma luterana, no *Caderno do Cárcere nº 16*, afirmou que “a reforma luterana e o calvinismo, onde se difundiram, suscitaram um amplo movimento popular-nacional, e só em períodos sucessivos, uma cultura superior”⁷⁶.

Quanto à questão da historiografia da Reforma, Martina comparou duas posições antagônicas quanto à história da Igreja – e é inegável que, mesmo que não se queira, de certo modo acaba-se caindo no modelo estabelecido por Eusébio de Cesareia –, as de Hubert Jedin e as de G. Alberigo; com aquele tentando sempre vincular a história da Igreja à história da salvação, sendo, portanto, algo somente compreensível sob o prisma de uma história da salvação, ao passo que este entende que o objeto de estudo da história da Igreja “não é o plano da salvação, mas (...) a sucessão no tempo das suas manifestações visíveis; procurando nas

74 OZMENT, Steven. *Protestants: the birth of a revolution*. New York: Image Books, 1991, p. 12.

75 CROCE, Benedetto. *História como história da liberdade*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006, p. 111.

76 GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere, vol. 4 – Temas de cultura, ação católica, americanismo e fordismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 36.

fontes o conteúdo fenomenológico dessas manifestações, não o providencial”⁷⁷. Em verdade, o trabalho que se procurou desenvolver, mais do que não se ater a qualquer confessionalismo, buscou também contornar as discussões teológicas referentes à história da Igreja, em razão da postulação de Alberigo, de que “a história da Igreja não se apresenta em algum sentido qualificável como disciplina teológica, uma vez que a teologia supõe tomar como ponto de partida o dado revelado”⁷⁸. De fato, a adequação da pesquisa à área de Ciências Sociais da Religião pressupõe esse distanciamento.

Deve ser ressaltado que uma certa historiografia da Reforma é contemporânea dos próprios eventos. Já em 1518, as principais faculdades de teologia (Lovaina, Paris e Colônia) e os teólogos apontados por Roma vinculavam os Reformadores e suas propostas a heresias e heresiarcas já condenados no passado. B. Roussel e B. Vogler afirmam que “a ruptura provocada pela Reforma possibilitou até o Iluminismo duas interpretações antagonistas: protestantes e católicos se afrontam em torno do tema da verdadeira e da falsa Igreja”⁷⁹. Os martirologios, especialmente os de Foxe e de Jean Crespin, ambos do século XVI, somente serviram para aumentar o fosso entre os historiadores e cronistas. Roussel e Vogler também destacam o papel de Ranke, que, “pela primeira vez interpreta Lutero como historiador, sem ser guiado por preocupações de teologia ou de edificação”⁸⁰.

De fato, em sua obra *História do Papado entre os séculos XVI e XVII*, Ranke procedeu a uma reabilitação imparcial do papado, além de situar Lutero em seu contexto. Tal imagem seria revista por Troeltsch, que viu um Lutero ao mesmo tempo revolucionário e conservador, que “fortaleceu o desenvolvimento do poder dos príncipes e a apatia do povo, impedindo as reformas sociais”⁸¹.

Roussel e Vogler⁸² destacam que a tese marxista fixada por Engels em 1850, em *A guerra dos camponeses*, apresenta a Reforma como uma expressão da primeira revolução burguesa, com Thomas Müntzer aprofundando-lhe o significado durante a Guerra dos

77 Apud Martina, G. *Op. cit.*, p. 45.

78 *Ibidem*.

79 ROUSSEL, B. e VOGLER, B.. Reforma. In BURGUIÈRE, André. *Dicionário das ciências históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, pp. 646-652.

80 ROUSSEL, B. e VOGLER, B.. *Idem*, p. 647.

81 ROUSSEL, B. e VOGLER, B.. *Idem*, p. 648.

82 ROUSSEL, B. e VOGLER, B.. *Idem*, pp. 648-649.

Camponeses, de 1524-25. Para alguns historiadores marxistas desde o século XIX, Lutero não foi um teólogo ou um religioso, mas um agitador popular, filho de camponês que compartilhava das aspirações de seu povo oprimido pela burguesia latifundiária, que soube guiá-lo à revolta. Por esta perspectiva, a Reforma não é senão o disfarce religioso da crise econômico-social. É de se salientar que aderem à Reforma membros das mais diversas classes sociais: camponeses, artesãos, burgueses, nobres e príncipes, “substancialmente, homens que tinham interesses econômicos opostos”⁸³. Como salientam Danièle Hervieu-Léger e Jean-Paul Willaime, em seu estudo sobre a Guerra dos Camponeses “analisando esse conflito sociorreligioso do século XVI, ele [Engels] distingue um campo ‘católico ou reacionário’, um campo luterano ‘burguês-reformador’ e um campo ‘revolucionário’, representado por Thomas Munzer”⁸⁴.

Esta tese foi, de acordo com Otto Pesch, reforçada nos anos anteriores a 1983, ano jubilar de Lutero, concebendo

a reforma eclesial feita por Lutero como expressão ideológica de transformações sociais e econômicas já em movimento ou, ao menos, maduras, transformações que Lutero teria, de certo modo, favorecido, em parte novamente bloqueado, sobretudo na ocasião da guerra dos camponeses.⁸⁵

Friederich Engels fez as seguintes considerações acerca da atuação de Lutero quanto à Guerra dos Camponeses:

Lutero colocou uma poderosa ferramenta nas mãos do movimento plebeu traduzindo a Bíblia. (...) Os camponeses fizeram um largo uso desse instrumento contra os príncipes, a nobreza e o clero. Agora, Lutero voltava-a contra os camponeses, extraindo da Bíblia um verdadeiro hino a favor da ordem divinamente estabelecida.⁸⁶

O historiador alemão Hans-Ulrich Wehler destaca, em meio à vasta produção historiográfica do final do século XX, sobretudo na França, Estados Unidos e Inglaterra, que há um duelo entre a história social e a história cultural, duelo que, em certa medida, contorna a historiografia alemã, sobretudo a do ocidente, na qual – especialmente nas décadas de 1950 e 1960 – houve predominância da história política⁸⁷. Integrar tais perspectivas historiográficas – que, a meu ver, não se excluem, mas se completam, é uma das proposições desta Tese. É,

83 MARTINA, G. *Op. cit.* pp. 55-56.

84 HERVIEU-LEGER, Danièle e WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2009, p. 37.

85 PESCH, Otto Hermann. *Op. cit.*, pp. 45.

86 ENGELS, Frederick. *The Peasant War in Germany*. Moscou: International Publishers, 1926, p. 20.

87 WEHLER, Hans-Ulrich. *Konflikte zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. München: Beck, 2003, p. 167.

portanto, em meio a uma vigorosa produção historiográfica que se foi buscar uma linha que permitisse traçar um caminho original.

1.1 *Dramatis Personæ*

Para uma melhor compreensão acerca dos principais personagens mencionados ao longo desta Tese, foi elaborada a lista de “Personagens Dramáticos” abaixo.

Martinho Lutero: Monge agostiniano em Wittenberg;

Leão X: Papa da Igreja Católica Apostólica Romana;

Carlos V: Imperador eleito, ainda não coroado, do Sacro Império Romano-Germânico;

Frederico, o Sábio: Duque e grande eleitor da Saxônia e, no momento, regente do Sacro Império Romano-Germânico;

Johann Tetzel: Pregador em Leipzig e vendedor de indulgências na Alemanha;

Johann von Staupitz: Vigário-Geral dos Agostinianos na Saxônia e, inicialmente, protetor de Lutero; tendo abandonado-o posteriormente;

Tomas Cajetan (de Vio): Cardeal da Igreja Católica; encarregado por Leão X de uma entrevista com Lutero em 1518;

Philipp Melancton: Teólogo partidário das ideias de Lutero, grande amigo deste e continuador de sua obra;

George Spalatino: Teólogo partidário das ideias de Lutero e capelão do Duque Frederico da Saxônia, sendo o elo entre este e Lutero;

Johann Eck: Teólogo defensor dos pontos de vista da Igreja Romana e inimigo de Lutero;

Agostinus Von Alveld: Teólogo e frade franciscano de Leipzig, adversário das posições de Lutero;

Ulrich von Hutten: Cavaleiro, poeta e humanista nacionalista alemão, apoiador de Lutero;

Karl Von Miltitz: Núncio de Leão X, mediou algumas controvérsias de Lutero;

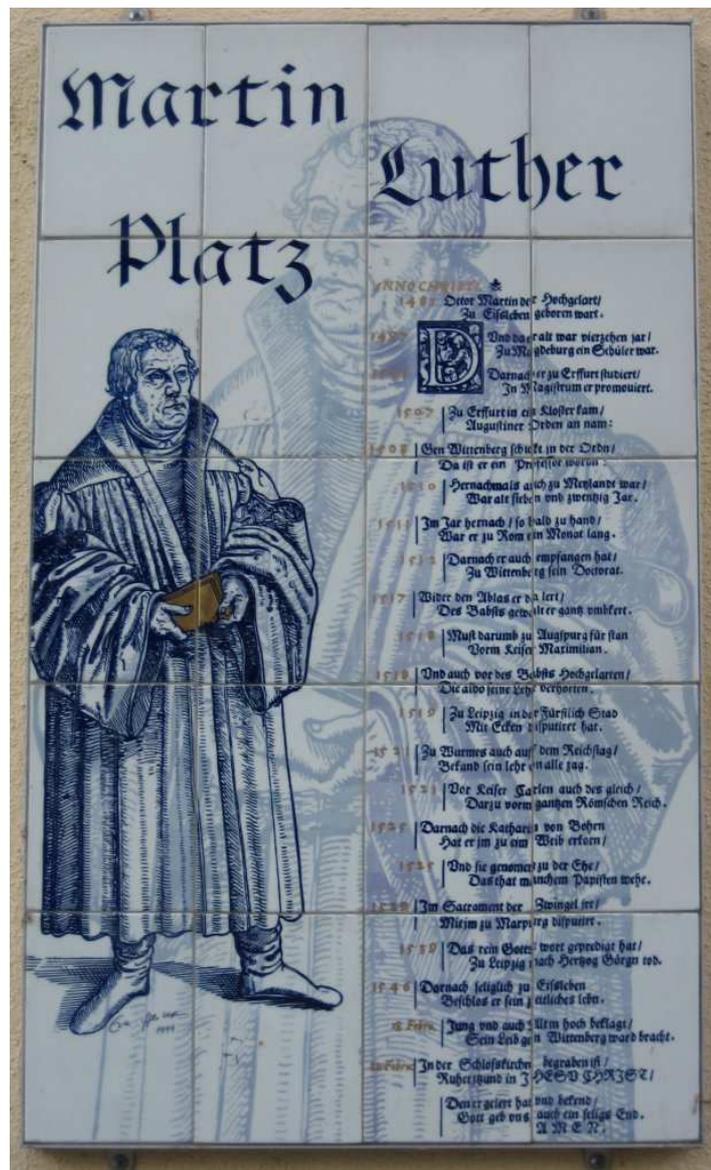
Andreas Karlstadt: Teólogo, mestre e amigo de Lutero, defensor de suas teses mas que, desejoso de uma Reforma mais radical, posteriormente afastou-se de Lutero;

Girolamo Aleander: cardeal da Igreja, ex-professor da Universidade de Paris, influente junto a Leão X e adversário de Lutero;

Cardeal Adriaan Florensz Boeyens, ou *Cardeal Adriano*: Arcebispo de Tortosa (Espanha), futuro Papa Adriano VI, ex-Inquisidor e preceptor de Carlos V;

Júlio II e *Alexandre VI*: Antecessores de Leão X na Sé Romana.

O HOMEM NO TEMPO, O TEMPO DO HOMEM



Lutherplatz – Selb (Baviera)

2 O HOMEM NO TEMPO, O TEMPO DO HOMEM

“Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt.”
 [“Quando o dinheiro soa na caixa, a alma salta para o céu”.]
 (atribuída a **Johann Tetzel**, monge dominicano)

Nas palavras de Kantzenbach, “o nome de Lutero é ligado a um dos pontos evolutivos da história moderna mais grávidos de consequências. Se ele mesmo deixou de reconhecer-se como ‘reformador’, toda a obra que teve origem na quietude de sua cela monacal é indissoluvelmente ligada ao seu nome. A época da Reforma não é compreensível sem Lutero”⁸⁸.

Há que se tentar resistir à tentação de descrever eventos históricos a partir da biografia de um dos protagonistas. Não se pode compreender a Reforma da Igreja a partir das vidas dos três Papas que inauguraram o século XVI – Alexandre VI, Júlio II e Leão X – como também não se pode fazê-lo a partir da biografia de Martinho Lutero.

Da mesma forma, há que se resistir à tentação de tentar entender ou explicar a obra do homem a partir de sua trajetória de vida. Vida e obra não guardam relação de dependência, mas seguramente conhecer a vida do personagem auxilia na melhor compreensão de sua obra. Esta é a razão pela qual nosso percurso se inicia com a biografia de Martinho Lutero.

Neste sentido, há que se considerar as ponderações de Carlos Antonio Aguirre Rojas de que “adentrar então nesta problemática do que tem sido e do que poderia ser hoje a análise da biografia histórica leva a fazer frente às dificuldades e aos desafios que implica abordar um campo de estudos que, no passado mais imediato e no passado próximo, foi abundantemente trabalhado e reproblematicado por múltiplos autores”⁸⁹. Não se trata, portanto, de uma nova biografia de um personagem já bastante biografado.

88 KANTZENBACH, Friedrich W.. *Martin Lutero, il riformatore borghese*. Turim: San Paolo, 1984, p. 31.

89 ROJAS, Carlos Antonio Aguirre: La biografía como género historiográfico: algunas reflexiones sobre sus posibilidades actuales. **In** SCHMIDT, Benito Bissio (org.). *O biográfico: perspectivas interdisciplinares*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 10.

Desta forma, evitaria-se aquilo que Pierre Bourdieu chamou de “a ilusão biográfica”, mesmo considerando que “a vida é uma história” e que “uma vida é o conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história”⁹⁰.

2.1 Um monge chamado Martinho: o percurso até Wittenberg, 1517

2.2.1 A infância e a juventude

Um problema das biografias de Lutero escritas no século XVI é a pouca atenção dada a seus anos de infância e juventude, focando-se muito mais nos anos após 1517. Ainda que não decisivos e determinantes para entender o processo de formação do homem e de suas ideias, conhecer seus anos iniciais auxilia na compreensão da vida do Reformador, contextualizando com maior propriedade o ambiente de sua formação.

Os biógrafos de Lutero assinalam seu nascimento como ocorrido em 10 de novembro de 1483, baseando-se principalmente em afirmações de Melanchton, como assinala Brecht⁹¹. O mesmo autor refere o nascimento de Martinho Lutero como em uma casa de classe média⁹², localizada na então Langen Gasse, hoje Dr. Lutherstrasse, no Bairro das Pontes (Brückenviertel), em Eisleben. Contudo, faz a ressalva necessária e importante de que igualmente os anos de 1482 e 1484 são igualmente considerados possíveis para seu nascimento, com maior plausibilidade para a primeira, “que removeria dificuldades definitivas na cronologia da juventude de Lutero”⁹³. Schwiebert demonstra uma certa perplexidade por não haver exatidão acerca da data de nascimento de um personagem histórico tão relevante como Lutero, registrando que o próprio Melanchton afirmou que “mesmo sua mãe não podia precisar com exatidão a data e a hora”⁹⁴. Embora sem citar fontes ou razões para tal, este autor afirma que “modernos historiadores alemães tentam provar que

90 BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009, p. 183.

91 BRECHT, Martin. *Martin Luther – his road to Reformation 1483-1521*. Minneapolis: Fortress Press, 1993, p. 1.

92 *Ibidem*. Ainda que seja anacrônico o termo “classe média”, preferi mantê-lo por fidelidade ao texto original, no qual se lê “Luther was born in a **middle-class house** located on Langen Gassen, today Dr. Lutherstrasse...” (grifo meu).

93 *Ibidem*.

94 SCHWIEBERT, Ernest G. *Luther and his times – The Reformation from a new perspective*. New York: Concordia Publishing, 1950, p. 104.

Lutero nasceu em 7 de dezembro de 1482”⁹⁵.

Seguindo o costume, foi batizado no dia seguinte na igreja paroquial de S. Pedro e S. Paulo, na torre, única parte da igreja então completa, recebendo o nome do santo do dia, tendo seu batizado sido realizado pelo pároco Bartholomaeus Rennebecher. Como recorda Schwiebert, seus pais eram Hans e Margarethe Luder⁹⁶, sendo Martinho seu segundo filho. Seu pai era pertencente a uma pequena burguesia urbana, com origem no estrato superior do campesinato, como assinala Marius⁹⁷. Hans, por ser o irmão mais velho, não teve direito à herança, em razão de a lei local determinar a herdade em favor do irmão mais novo. Isto o levou a mudar-se do campo para a cidade, onde se casou com Margarethe Lindemann, filha de uma das mais tradicionais e antigas famílias da região.

Dickens assinala que os Luder⁹⁸ “tinham sido por séculos homens livres e camponeses e fazendeiros, (...) e tendo direitos hereditários sobre suas propriedades em miniaturas. Eles mantiveram seus status legal e econômico recusando-se a dividir suas posses e através do costume de deixar tudo para o filho mais novo”⁹⁹.

Nas palavras de Marius¹⁰⁰, citando Erik Erikson, um psiquiatra freudiano que escreveu uma biografia do jovem Lutero, “Hans Luder, em todas as suas características mais básicas, pertencia a um universo de pessoas de mentalidade tacanha, desconfiada, catastrofista, de religiosidade primitiva”¹⁰¹. Essa visão meio apocalíptica de mundo não era incomum na Alemanha de então entre camponeses e pequenos burgueses, e, indiscutivelmente, ela deve ter sido um dos elementos constituintes da formação do jovem Martinho. Desta forma, ao tempo em que lhe inculcia valores tradicionais, Hans preparava Martinho para um futuro que fosse melhor do que o seu presente estava sendo, o que, de certa forma, se refletiu na dedicação aos

95 *Ibidem*.

96 *Ibidem*.

97 MARIUS, Richard. *Martin Luther – the Christian between God and death*. Harvard: Harvard university Press, 2004, p. 19.

98 Em carta a Philipp Melanchton, datada de 22 de novembro de 1518, Lutero assinou-se “Das Brüderlein **Martinus Eleutherios**”, uma latinização do grego *eleutheros* (ελεύθερος), “livre”, de onde originou-se “Luther”. Em carta a Johannes Reuchlin, de 14 de dezembro de 1518, Lutero a inicia como “**Martin Luther**, Augustiner” (Cf. LUTHER, Martin. *Briefe*. Frankfurt: Insel Verlag, 1995, p. 21).

99 DICKENS, A. G. *Martin Luther and the Reformation*. Londres: The London Universities Press, 1967, p. 1.

100 MARIUS, Richard. *Martin Luther – the Christian between God and death*. Harvard: Harvard University Press, 2004, p. 19.

101 ERIKSON, Erik H.. *Young Man Luther: a Study in Psychoanalysis and History*. New York: W. W. Norton, 1958, p. 77.

estudos do jovem Lutero.

Dickens corrobora essa formação de uma religiosidade extremada do jovem Martinho Lutero ao destacar que este via as figuras de Jesus e de Deus Pai primeiramente como Juízes da humanidade, sendo narrado o especial pavor que lhe causava uma imagem de Cristo sentado sobre um arco-íris julgando o mundo¹⁰². Roland Bainton¹⁰³ sugere que a figura possa ser semelhante à litografia apresentada na gravura 1, abaixo, que se retirou de seu livro.



Gravura 1 – Cristo sentado sobre o arco-íris julgando a humanidade (retirado de Bainton, Roland H. *Here I stand: a life of Martín Luther*. London: Penguin UK, 2002, p. 23)

Lutero, segundo Dickens, declarava, em sua maturidade, que “Santa Ana era meu ídolo e São Tomé meu apóstolo”, sendo que frequentemente suas preces tomavam a forma de “Cara Maria, ora a teu Filho por mim e para sua ira”¹⁰⁴.

Ainda que Erikson seja bastante criticado pelos estudiosos de Lutero, indubitavelmente sua abordagem do jovem Martinho Lutero pelo viés psicologizante revela-

102 Deve-se recordar, a título de ilustração, que o estandarte de Joana d’Arc apresentava a mesma imagem de Jesus sentado sobre um arco-íris julgando o mundo, não sendo, em nada, incomuns tais representações pictóricas. Sobre este estandarte particularmente, pode ser consultado o sítio <http://www.stjoan-center.com/j-cc/> (acessado em 11/02/2008).

103 BAINTON, Roland H.. *Here I stand: a life of Martín Luther*. London: Penguin UK, 2002, p. 23.

104 DICKENS, A. G.. *Martin Luther and the Reformation*. Londres: The London Universities Press, 1967, p. 3.

se bastante útil àqueles que desejam uma melhor compreensão sobre o homem no tempo.

A linguagem escatológica e algumas vezes obscena que Lutero empregava, mesmo em tratados teológicos, mereceu desse autor explicações que remetiam à infância de Lutero e a seus anos de formação. Em sentido oposto, Heiko Oberman pondera que a obscenidade era algo corriqueiro àquela época, citando inclusive um tratado de Jean Gerson, Reitor da Universidade de Paris, datado do século XIV¹⁰⁵. A posição de Oberman é respaldada por Bakhtin, em sua análise do contemporâneo de Lutero, François Rabelais¹⁰⁶.

Joachim Rogge é outro autor a dedicar-se à infância e juventude de Lutero, destacando, porém, as mudanças para outras cidades que ocorreram naquele período de anos, uma vez que sua família foi de Eisleben para Mansfeld em 1484, permanecendo Martinho Lutero lá até 1497, quando mudou-se, com a finalidade de estudar, primeiramente para Magdeburg; posteriormente, para Eisenach, entre 1497 e 1501, e, a seguir, para Erfurt, onde morou de 1501 a 1505¹⁰⁷.

Brecht assume que não era incomum no final do século XV e no início do século XVI que pessoas mudassem de cidade com a finalidade de estudar; não se constituindo razão de qualquer surpresa a mudança de Lutero de Magdeburg para Eisenach no espaço de apenas um ano¹⁰⁸. Dickens ressalta a importância que o convívio com os Irmãos da Vida Comum, iniciado em Magdeburg, teve para a formação espiritual e teológica de Lutero¹⁰⁹, de modo especial pela ligação dessa ordem de leigos, dedicados à educação, com a *devotio moderna*¹¹⁰, que defendia a adoção simultânea do cristianismo e do humanismo, sendo, por isso, chamada por alguns de “humanismo cristão”.

Faz-se necessária uma explicação mais detalhada sobre a *devotio moderna*. Esse

105 OBERMAN, Heiko A.. *Die Reformation von Wittenberg nach Genf*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, pp. 93-101.

106 BAKHTINE, Mikhail. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard, 1970, p. 192.

107 ROGGE, Joachim. *Martin Luther: Sein Leben, Seine Zeit, Seine Wirkungen*. Berlin: Evangelischen Verlagsanstalt, 1982, pp. 15-17.

108 BRECHT, Martin. *Op. cit.*, p. 17.

109 DICKENS, A. G. *Op. cit.*, pp. 4-5.

110 Essa Ordem de irmãos leigos foi fundada no século XIV, na Holanda, pelo místico Geert Groot, tendo como uma de suas características considerar a filosofia e a teologia exercícios de mera curiosidade, muito embora encorajassem a leitura de livros, sobretudo os dedicados à mística. Dentre os mais renomados alunos de sua escola em Deventer, encontram-se Tomás de Kempis e Nicolau de Cusa.

movimento reformista, originário dos Países-Baixos, teve forte base na espiritualidade cartusiana, enfatizando, para cada cristão, “o ideal da *vita communis* da Igreja primitiva (bens partilhados, vida de apostolado), piedade concreta e discipulado pessoal de Cristo na pobreza e humildade”¹¹¹. Em razão do incentivo à leitura, a *devotio moderna* promoveu uma cultura literária, através da cópia de livros, sobretudo os de patrologia e do monaquismo. Também incentivou o cuidado pastoral de jovens em escolas, a retomada dos diálogos sobre a Escritura e a reforma da vida religiosa. Desta forma, não foi pequeno o impacto que os Irmãos da Vida Comum e a *devotio moderna* deixaram em Lutero. Lucien Febvre registra a importância da *devotio moderna* na Alemanha: “não há quem, depois de ter cruzado as cidades renanas, não saia de lá mais aberto, mais rico, marcado por um selo especial”¹¹².

A estada em Eisenach foi bastante decisiva na formação de Lutero, mudando seu perfil de rural para algo mais próximo a uma pequena burguesia urbana. Nas palavras de Brecht, “em geral tudo estava dentro de parâmetros normais. Quaisquer possíveis efeitos extraordinários de sua infância ou da herança juvenil ainda não se podiam discernir”¹¹³.

De Eisenach, Lutero mudou-se para Erfurt, onde matriculou-se na Universidade no verão de 1501, agregando-se ao corpo de estudantes de uma das mais tradicionais Universidades alemãs, naquele importante centro comercial da Turíngia, constando no livro de matrículas como “Martinus ludher ex mansfelt”¹¹⁴.

Todos os estudantes de Erfurt deveriam cumprir estudos básicos em artes, após os quais poderiam então encaminhar-se para uma das faculdades especializadas: teologia, jurisprudência (direito) ou medicina. O estudo das artes possibilitou o surgimento dos primeiros humanistas naquela Universidade, o que resultou em uma crise com os teólogos que lecionavam lá. Esta crise era devida ao incentivo à retórica e à lógica e argumentação, em detrimento da dialética. Brecht afirma¹¹⁵ que a formação conferida pelo estudo dessas “artes liberais” influenciava tão profundamente os universitários de Erfurt que os acompanhava durante o restante de seus estudos.

111 GANZER, Klaus e STEIMER, Bruno (eds.). *Dictionary of the Reformation*. New York: Herder & Herder, 2004, p. 93.

112 FEBVRE, Lucien. *O Reno: História, Mitos e Realidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 171.

113 BRECHT, Martin. *Op. cit.*, p. 21.

114 *Idem*, p. 29.

115 *Idem*, pp. 27 ss.

Deve ser registrado que em Erfurt Lutero tomou contato pela primeira vez com uma grande diversidade de estabelecimentos e instituições religiosas que, na cidade, eram em número de quatro igrejas dotadas, vinte e uma igrejas paroquiais e onze mosteiros, representando praticamente todas as ordens religiosas existentes então¹¹⁶. Em Erfurt, Lutero encontrou irregularidades na conduta do clero, como as amantes dos padres e de outras autoridades eclesiásticas, inclusive ligadas à Universidade, que eram referidas como “*Frau Chancellor*” ou “*Frau Reitor*”¹¹⁷, além de travar contato pela primeira vez com os monges cartuxos, que lhe causaram impressão tão negativa que contra eles escreveu muito violentamente de modo especial após 1517.

A cidade, chamada de “Pequena Roma”, conquistou de seu senhor nominal, o Arcebispo de Mainz, o direito de ter um governo semi-autônomo. Dickens ressalta que “a cidade tinha todos os acessórios de uma metrópole alemã, das dispendiosas igrejas aos bem geridos bordéis municipais”¹¹⁸.

O estudo das artes em Erfurt envolvia uma bastante sólida formação em filosofia, com o contato travado com autores como Aristóteles, Petrus Hispanus, o neoplatônico Porfírio, Eberhard de Betúnia e o matemático Euclides, entre outros. Indubitavelmente, o fato de os trabalhos dos minimalistas Jodokus Trutfeter, de Eisenach e de Bartholomäus Arnoldi, de Usingen, estarem sendo bastante discutidos em Erfurt, refletiu-se na formação de Martinho Lutero, que foi aluno do primeiro e cujas ideias veio a contestar posteriormente¹¹⁹. Estes teólogos integravam o que se chamava de *via moderna*, a escola filosófica baseada nos escritos de Guilherme de Occam, que marcaram profundamente a formação de Lutero em Erfurt. O occamismo tinha distintas influências pelagianas, vendo o homem como um agente livre, mas capaz de cooperar com Deus e de se fazer merecedor da salvação, tese da qual Lutero discordou posteriormente.

Ainda que reputasse a carreira jurídica como “uma profissão mais preocupada com o ganho sórdido do que com a justiça”¹²⁰, no final da primavera de 1505 ele se inscreveu na

116 *Idem*, p. 26.

117 *Idem*, p. 27.

118 DICKENS, A. G. *Op. cit.*, p. 6.

119 BRECHT, Martin. *Op. cit.* p. 35.

120 DICKENS, A. G. *Op. cit.*, p. 9

Faculdade de Direito da Universidade de Erfurt.

2.1.2 *Vocação*

Foi sua devoção a Santa Ana que, associada ao medo, em 2 de julho daquele mesmo ano, o fez fazer votos e um juramento que mudariam sua vida. Em uma noite de forte tempestade, próximo a Stotternheim, perto de Erfurt, quando um raio caiu junto ao cavalo no qual estava, Lutero fez votos a Santa Ana, prometendo-lhe que, “se ela o salvasse, ele se faria monge”.

Todos os seus biógrafos, mesmo os que mais se lhe opuseram, são unânimes em aceitar esta versão para a conversão de Lutero. Faz-se importante ressaltar que não se trata de uma conversão em sentido estrito, pois que Martinho Lutero sempre foi, como se viu, uma pessoa vinculada à religião católica, mas sim de uma proposição de fazer votos religiosos. Koestlin realça que “poucos dias depois, tranquilamente estabelecido em Erfurt, ele se arrependeu de ter usado aquelas palavras, mas compreendera que fizera um voto e que, pela força daquele voto, fora ouvido”¹²¹.

Dickens¹²² resalta que tais votos não eram incomuns desde a Idade Média, e que, em 1115, S. Norberto, fundador da Ordem Norbertina¹²³, igualmente se convertera e fizera votos quando em perigo de morte durante uma tempestade.

No dia 16 daquele mesmo mês, Lutero fez uma festa de despedida com seus amigos, ingressando no dia seguinte no convento agostiniano de Erfurt, sendo levado aos seus portões por seus amigos, muitos dos quais com lágrimas nos olhos¹²⁴. O mesmo Koestlin informa que a Ordem dos Monges Agostinianos era, àquela época, a mais importante na Alemanha¹²⁵, destacando-se, de modo especial, algumas de suas casas, por sua disciplina rígida e observância de seus estatutos – pelo que vieram a ser chamadas de *Observantes* –, diferindo das demais ordens monásticas e conventuais na Alemanha, sendo corroborado pela unanimidade dos biógrafos de Lutero.

121 KOESTLIN, Julius. *Life of Luther*. Halle-Wittenberg: s/e, 1881, p. 27.

122 DICKENS, A. G. *Op. cit.*, p. 9.

123 Premonstratesian Order, no original, em alusão ao nome da ordem: Ordem de Prémontré.

124 *Ibidem*.

125 KOESTLIN, J.. *Op. cit.*, p. 28.

O Vigário Distrital na Província da Saxônia-Turíngia da Ordem Agostiniana¹²⁶ era Johann von Staupitz, escritor e diretor espiritual dentro da “devoção moderna” e que viria a se tornar um personagem fundamental na vida de Lutero. Àquele tempo, Staupitz desejava levar todas as Casas da Ordem à observância, contando para isso com o apoio do líder do movimento da observância, o hebraísta e classicista italiano Egídio Canísio de Viterbo, que, pouco depois, assumiria como Superior-Geral de toda a Ordem¹²⁷.

2.1.3 Agostiniano

A proposição de entrar para a Ordem Agostiniana não implicava, *ipso facto*, sua admissão. O postulante, ao entrar para a Ordem, passava por um período no qual a sinceridade de sua vocação era provada, e no qual ele poderia repensar seus votos. Passado esse tempo, era admitido como noviço para um período probatório de não menos de um ano¹²⁸. Deve ser lembrado que sua entrada para uma ordem religiosa contrariou tremendamente seu pai, que o queria abraçando uma profissão rentável.

A vida monástica e o sacerdócio, para o qual foi ordenado em 1507, mesmo ano em que começou a estudar teologia em Erfurt, incutiram em Lutero ideias importantes, que viriam a ser mais profundamente discutidas em sua obra, especialmente após 1517. Dentre essas ideias encontramos a da dignidade especial do sacerdote e do sacerdócio e a da superioridade da Igreja sobre o Estado. A primeira dessas ideias foi negada por ele em seus escritos de 1520, ao defender o sacerdócio universal dos cristãos, e a questão das relações entre Igreja e Estado foi abordada por ele na *Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã*, também de 1520.

A vida monástica, porém, ao invés de afastá-lo da imagem de um Deus assustador, sempre pronto a manifestar sua ira, pareceu cristalizar ainda mais tal imagem. Para descrever sua experiência com Deus, Lutero usava uma expressão sem tradução exata para o português:

126 Segundo Febvre, Staupitz era o Vigário-Geral dos Agostinianos em toda a Alemanha, o que pode, talvez, referir-se a um momento posterior. (Cf. Lucien Febvre, *Matín Lutero: un destino*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 23)

127 DICKENS, A. G. *Op. cit.*, pp. 10-11.

128 *Ibidem*.

*Anfechtung*¹²⁹.

Essa relação tormentosa com o divino foi a responsável pelos incidentes que ocorreram quando celebrou sua primeira missa, em 2 de maio de 1507, ocasião na qual quase desmaiou. O padre jesuíta Grisar, importante autor contrário a todas as ideias de Lutero, maximizou esse episódio, dizendo que “Lutero teria fugido do altar, não fosse a intervenção de seu acólito”¹³⁰. Menciona, ainda, diversos outros episódios que usa para querer demonstrar como Lutero seria próximo ao demônio, irreligioso e, portanto, inteiramente inapto para a vida monástica¹³¹. Marius, em sua biografia de Lutero¹³², sustenta que esse transtorno estava relacionado a toda uma concepção medieval sobre a transubstanciação e o papel do sacerdote na sacramentalidade da missa, o que é também assumido por Bainton.

Foi Lutero um monge dedicado? É o próprio quem assim se define, como transcreveu Lucien Febvre a partir dos *Tischreden*¹³³:

Sim, em verdade fui um monge piedoso. E tão estreitamente fiel à regra que posso dizê-lo: se algum monge chegar ao céu pelo monacato, eu também chegaria. Só que se o jogo durasse um pouco mais, teria morrido de vigílias, orações, leituras e outros trabalhos. (...)

Durante vinte anos fui um monge piedoso. Disse uma missa diária. Esgotei-me tanto em orações e em jejuns que se seguisse assim não resistiria muito tempo mais. (...)

Se não tivesse sido liberado pelos consolos de Cristo, com a ajuda do Evangelho, não teria vivido dois anos, a tal ponto estava crucificado e fugia para longe da cólera divina.

Como se vê, seus episódios de *Anfechtungen* o acompanharam por toda a sua vida monástica, apesar de sua estrita observância das regras da Ordem Agostiniana.

Uma disputa no seio da Ordem Agostiniana na Saxônia, entre os “observantes” e os

129 Cf. BAINTON, Roland H.. *Op. cit.*, p. 31: “It may be a trial sent by God to test man, or an assault by the devil to destroy man. It is all the doubt, turmoil, pang, tremor, panic, despair, desolation, and desperation which invade the spirit of man”. Também DICKENS (*op. cit.*, p. 12) menciona os episódios de *Anfechtungen* de Lutero como sendo frequentes em sua vida monástica. Bernhard LOHSE (LOHSE, Bernhard. *Martin Luther: an introduction to his life and work*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, pp. 23-25) traduz *Anfechtung* como “spiritual temptation” (“tentação espiritual”). No dicionário *Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache* (Berlin: Langenscheidt, 2003, p. 46), consta, no verbete *anfechten*: “*ficht an, focht an, hat angefochten. etw. a.* die Gültigkeit od. Richtigkeit e-r Sache nicht anerkennen, das Testament, e-n Vertrag a.>|| *hierzu Anfechtung*, die; **anfechtbar**, adj.”. Pode ser traduzida, de modo aproximado, como “combate” ou “contra-ataque”

130 GRISAR, Hartmann. *Luther*. London: K. Paul, Trench, Trubner & co, 1913-1917, vol. 1, p. 47.

131 GRISAR, Hartmann. *Idem.*, pp. 42, 49, 54 *passim*.

132 MARIUS, Richard. *Martin Luther – the Christian between God and death*. Harvard: Harvard University Press, 2004, p. 52-53.

133 FEBVRE, Lucien. *Martín Lutero: un destino*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 22.

“conventuais”, fez com que Lutero fosse um dos dois monges de Erfurt escolhidos como delegados para ir a Roma, em 1511¹³⁴. Staupitz desejava – e conseguiu isso do Superior-Geral da Ordem, Egídio Canísio de Viterbo – que os claustros agostinianos da Saxônia, tanto conventuais quanto observantes, fossem todos reduzidos à observância, com o quê não concordaram os próprios observantes, que escolheram Lutero e um outro monge para representá-los junto à Cúria Romana. Marius¹³⁵ sustenta que Lutero não foi o principal delegado, mas sim um *socius itinerarius*, o companheiro de jornada que os agostinianos eram obrigados a ter quando partiam em viagem.

Esta viagem, a mais longa feita por Lutero, foi altamente impactante para ele, tendo se referido a ela muitas vezes em suas “conversas à mesa”, os *Tischreden*. Nela, Lutero pôde contrastar a idealização de uma Roma proclamada como “capital da Cristandade” e uma Roma real, irreligiosa, com as ruas tomadas por prostitutas – muitas delas solicitadas por clérigos, a prática da pederastia por padres e tantos outros sinais de “decadência espiritual” que chocaram o jovem monge. Sem dúvida, pode ser dito que esta viagem foi um ponto de inflexão na vida de Martinho Lutero, ainda que “somente quando Lutero olhou em retrospectiva, a partir da vida posterior, [foi] que ele usou suas memórias para criticar a secularização da Igreja Romana. Naquele contexto, ele recordou e relatou exemplos específicos de tal secularização a partir de sua experiência em Roma”¹³⁶.

Quanto ao motivo específico de sua viagem a Roma, o apelo de seu convento foi rejeitado mas, quando de seu regresso a Erfurt, Lutero apoiou um compromisso proposto por Staupitz, embora a maioria dos monges daquela casa fosse contrária. Isso, seguramente, valeu-lhe a simpatia e o apoio de Staupitz, que, em 1511, o enviou a ensinar na Universidade de Wittenberg, da qual era Reitor, antes mesmo que Lutero obtivesse o título de *baccalaureus biblicus* (Doutor em Teologia), o que somente conquistou em outubro de 1512. O Papa Júlio II concedeu a Staupitz a permissão para que conduzisse e implementasse as reformas que desejava.

134 MARIUS aponta (*op. cit.*, p. 80) que a viagem se deu em janeiro de 1511, muito embora Lutero refira-se a esta viagem como tendo sido realizada em 1510, atribuindo isso ao fato de que muitos religiosos consideravam o novo ano como começando em 25 de março, festa da Anunciação.

135 *Ibidem*.

136 LOHSE, Bernhard. *Martin Luther: an introduction to his life and work*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, p. 28.

Importante salientar o papel de Staupitz na vida de Lutero, não apenas em sua vida monástica, mas também influenciando sua teologia, sendo, nas palavras de Febvre, “o primeiro a lhe pregar um Deus de amor”¹³⁷. Nos *Tischreden*, Lutero fez o seguinte registro sobre Staupitz: “se o Dr. Staupitz, ou antes, Deus, por intermédio do Dr. Staupitz, não me tivesse ajudado a sair ileso das tentações, eu me teria afogado nelas e me encontraria no fundo do inferno”¹³⁸.

2.1.4 *Professor e os primeiros escritos*

Esta não foi a primeira vez que Lutero foi designado para ensinar em Wittenberg, pois em 1508 ele fora enviado por seus superiores para o Convento Agostiniano daquela cidade, onde ensinaria na Universidade, fundada em 1502 pelo Grande Eleitor, Frederico da Saxônia, o Sábio. Desta feita, em 1511, ele daria aulas sobre a Bíblia, além de funcionar como pároco naquela cidade.

As aulas ministradas por Lutero tiveram, pelo aprofundamento escriturístico que demandaram, imensa importância para ele. Lohse refere as aulas dadas por Lutero em Wittenberg como tendo os seguintes temas: “Salmos”, em 1513-1515; “Romanos”, em 1515-1516 (para isso, preparou uma edição especial do texto latino com maior espaço entre as linhas e maior margem, que serviu para que escrevesse seu próprio comentário); “Gálatas”, em 1516-1517, e “Hebreus”, em 1517-1518. Deve ser destacado que especialmente os cursos sobre os Salmos e sobre a Epístola aos Romanos foram marcantes para que Lutero começasse a formular uma nova teologia. Lohse explica que, no início do século XVI, como herança da teologia medieval, “o Livro dos Salmos era entendido primariamente como o livro das orações de Cristo”¹³⁹ e, neste sentido, Lutero focou especificamente na interpretação da mensagem de Cristo.

Assim, as palavras humildade, orgulho, julgamento, confiança e o próprio evangelho receberiam nova significação à luz da cruz de Cristo. Isto possibilitou a Lutero “concentrar-se pesadamente nas relações pessoais do povo com Deus”¹⁴⁰. Desta forma, começou aquilo que

137 FEBVRE, Lucien. *Op. cit.*, p. 24.

138 LUTHER, Martin. *The Table Talks of Martin Luther*. Mineola: Dover, 2005, p. 18.

139 LOHSE, Bernhard. *Op. cit.*, p. 29.

140 *Ibidem*.

Louis Dumont chama de “ideologia moderna”¹⁴¹ e que Gabriella Cotta assinala como “das mais significantes contribuições da Reforma para o nascimento do homem moderno”¹⁴².

O papel central do indivíduo em sua relação pessoal com Deus será um dos traços distintivos da teologia de Lutero. O homem não era mais tomado como “ovelha de um rebanho”, mas sim como indivíduo, com vontade própria e capaz de relacionar-se com Deus sem a necessidade de obrigatória mediação eclesiástica ou clerical¹⁴³. Se essa nova teologia só passou a ser estabelecida e formulada *de facto* após 1517, sem qualquer dúvida os cursos dados por Lutero como professor em Wittenberg lançaram suas sementes.

O contato com as leituras humanísticas e a necessidade de aprofundar-se na leitura e no conhecimento do texto bíblico levaram Lutero a dar uma dimensão evangélica ao lema dos humanistas: *ad fontes!*, “às fontes!”, o que lhe fez estabelecer a Escritura como autoridade primária para a vida cristã. Sem dúvida alguma, isto é um reflexo de seu convívio com os Irmãos da Vida Comum e da influência que a *devotio moderna* exerceu sobre Lutero.

Não existe uma distinção não muito clara entre a hermenêutica medieval e a hermenêutica reformada inicial. Não é facilmente perceptível uma linha divisória entre aquela praticada pelos teólogos medievais e a dos teólogos reformadores e reformados. Johann Faber¹⁴⁴, hermeneuta de linha agostiniana na transição do medievo para a modernidade, afirmava que o sentido literal de textos do Antigo Testamento seria sempre profético ou cristológico. Seria Cristo a falar, por exemplo, nos Salmos e sobre ele mesmo, posição defendida por Lutero quando de sua docência em Wittenberg, ao ministrar suas Lições sobre os Salmos. Daí emergiria a missão do estudioso e do leitor da Sagrada Escritura: importava mais à Igreja que o pregador esclarecesse como e quando o Cristo falava de si ou de seu corpo místico, a Igreja, do que uma exegese original, gramatical ou histórico-literária.

Lutero desenvolveu sua análise e visão bíblica dentro fiel à sua formação

141 DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Points, 1991, p. 5.

142 COTTA, Gabriella. *La nascita dell'individualismo politico*. Roma: Il Mulino, 2002, p. 10.

143 A questão é demasiado complexa para ser aprofundada nesta tese. De modo particular, o conceito luterano sobre o “servo-arbítrio” seria suficiente para, por si só, merecer uma tese inteira.

144 Faber teria sido dominicano, mas não existe certeza sobre o fato, que, porém, é aceito como verdadeiro pela tradição.

agostiniana¹⁴⁵, impregnada de neoplatonismo que elaborou a noção de que a ação de Deus em Israel, em Cristo e no mundo era feita através do Espírito; o mesmo Espírito que, quando da leitura bíblica, permitia o estabelecimento de uma relação entre o leitor e a Escritura. Se a ação de Deus em toda a história de Israel se fazia pelo Espírito, visando a Cristo e à Revelação, Lutero lia o Novo Testamento como uma simples explicação do Antigo Testamento, como um fim deste, como um *ut*.

2.1.5 “Porque pela graça sois salvos, por meio da fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus”.

O foco central dessa nova teologia era a passagem da Epístola aos Romanos: “o justo viverá da fé” (Rm. 1:17, que remete a Habacuque 2:4)¹⁴⁶. Desta forma, entendia Lutero que a justificação do homem se dava pela fé, e não por obras meritórias, muito menos por compra de indulgências¹⁴⁷. Lohse aponta a divisão entre especialistas acerca de quando Lutero teria se apercebido de que apresentava uma nova teologia, com um grupo apontando como tendo ocorrido em 1514 e outro, em 1518¹⁴⁸. Pelo desenrolar dos acontecimentos entre 1514 e 1517, parece-me mais defensável a proposta de que Lutero tenha, já em 1514, começado a refletir sobre este ponto, uma vez que o curso sobre a Epístola aos Romanos foi dado entre 1515 e 1516. A fundamentação maior vem do fato de muitas das “95 Teses”, afixadas em 1517, criticarem duramente a venda das indulgências. Essa “teologia da cruz”, como bem a define Richard Kolb, era baseada na ênfase do “poder do Evangelho para recriar os pecadores à imagem de Deus”¹⁴⁹. Kolb entende que a teologia da cruz, descrita nas Teses de Wittenberg, rejeita a “teologia da glória” e os teólogos que fazem sua apologia, por entender que tal teologia “é uma tentativa de os homens terem controle sobre a revelação de Deus em Cristo e na escritura através de explicações racionais sobre aquilo que Deus não explica”¹⁵⁰.

145 Agostinho defendia a distinção entre o espírito e a letra, enfatizando mais a intenção do texto, sempre cristológica, do que o sentido literal.

146 Todas as citações bíblicas em português são retiradas da *Bíblia Sagrada e Hinos do Povo de Deus. Almeida Revista e Atualizada*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil e Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, 1998.

147 A venda de indulgências era prática corrente na Igreja Católica Romana e aceita como válida desde a Alta Idade Média. Consistia em o fiel dar à Igreja, por intermédio de um representante do clero, uma importância em dinheiro ou em bens, cumprir algum tipo de penitência ou de ritual, adquirindo através disso um documento que certificava que o fiel mereceria a redução do tempo que passaria no purgatório, podendo, ainda, adquirir tais indulgências para um parente ou amigo morto.

148 LOHSE, Bernhard. *Op. cit.*, pp. 29-30.

149 KOLB, Robert. *Martin Luther: Confessor of the Faith*. Oxford: Oxford, 2009, p. 55.

150 *Idem*, p. 56.

Um aprofundamento das ideias dessa “nova teologia” inaugurada por Lutero pode ser obtido nos textos de Marc Lienhard¹⁵¹ e de Harding Meyer e Jean-Yves Lacoste¹⁵². Lienhard sustenta que “quando o batismo, a pregação e a ceia são conformes ao Evangelho, aí a verdadeira Igreja se faz presente”, e que o critério para definir o que seria um cristão residiria essencialmente na fé¹⁵³. Contudo, passarei ao largo do cerne da discussão teológica, pois que esta não é o foco da presente Tese.

Franco Buzzzi salienta a importância que os estudos sobre o Salmo 51¹⁵⁴ tiveram sobre a formulação dessa nova teologia fundada por Lutero, baseada na graça de Deus. Este salmo penitencial, usualmente atribuído a Davi, inicia com o versículo “Compadece-te de mim, ó Deus, segundo a tua benignidade”, e confessa em seu versículo 4¹⁵⁵: “Pequei contra ti, contra ti somente”. Buzzzi entende que os estudos desenvolvidos por Lutero sobre este salmo, de modo especial, levaram-no a formular sua teologia de justificação pela fé, segundo a qual o homem somente pode ser justificado pela fé perante Deus se Deus o justificar, como se lê¹⁵⁶:

As palavras ou os discursos com os quais Deus se dirige ao homem são, antes de tudo, aqueles da sua lei, a qual acusa o homem de pecado. Quando o homem aceita como justa a acusação que Deus lhe faz na lei e coloca-se diante da lei (que lhe serve como espelho), reconhece-se pecador diante de Deus, enquanto que Deus reconhece justo o homem que se acusa de pecado. Mas este ‘dar razão a Deus nas suas palavras’ não é outra coisa senão aderir com fé à Palavra de Deus, isto é ter fé ou verdadeiramente remeter-se totalmente com fé àquele Deus que nas palavras da sua revelação se dirige ao homem. Aqui encontramos já o núcleo central da doutrina luterana da justificação pela fé. Mas é só o início da compreensão. De fato trata-se de dar-se claramente conta de uma coisa: Jesus Cristo mesmo e seu Evangelho são a plenitude dos discursos que Deus dirige ao homem. Portanto, somente quem dá razão a Deus aderindo ao Evangelho de Cristo é considerado justo por Deus: é justificado em razão de sua fé em Cristo.

Ainda quanto à questão sobre a justificação, Lutero, em seu “Comentário à Carta aos Romanos”, de 1515-1516, afirma¹⁵⁷:

151 LIENHARD, Marc. Luther Martin, 1483-1546. **In** LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: PUF, 2007, pp. 816-821.

152 MEYER, Harding e LACOSTE, Jean-Yves. Lutheranisme. **In** LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: PUF, 2007, pp. 822-826.

153 LIENHARD, Marc. *Op. cit.*, p. 818.

154 BUZZZI, Franco. *Breve storia del pensiero protestante da Lutero a Pannenberg*. Roma: Ancora, 2007, p. 14. No texto, o autor, seguindo a numeração usada na Vulgata, o refere como Salmo 50.

155 Em Buzzzi, este versículo é citado como o versículo 6, seguindo igualmente a divisão da Vulgata: *Tibi, tibi soli peccavi et malum coram te feci*.

156 BUZZZI, Franco. *Op. cit.*, pp. 14-15.

157 *Apud* BUZZZI, Franco. *Breve storia del pensiero protestante da Lutero a Pannenberg*. Roma: Ancora, 2007,

Deus é justificado nas suas palavras significa: ele mesmo torna-se justo e verdadeiro nas suas palavras; ou, por outro lado, as suas palavras tornam-se justas e verdadeiras. Isto ocorre quando se crê nelas acolhendo-as e tendo-as como verdadeiras e justas. A esta justificação, porém, nenhuma outra resistência pode opor-se, se não a soberba do coração humano com a sua incredulidade. Esta, de fato, não justifica [as palavras de Deus]; ao contrário: [a] desaprova e [a] julga. Não crê nelas porque não lhes tem verdadeiras. Mas não lhes reputa verdadeiras porque considera verdadeiro o seu modo de pensar.

Não se pode, porém, deixar de salientar que, durante seu tempo docente em Wittenberg, Lutero manteve-se afastado de quaisquer controvérsias com Roma, estando concentrado em sua docência, inteirando-se das disputas teológicas correntes então, com as críticas e restrições que se faziam à escolástica. Deve ser lembrado que, durante a estada de Lutero em Wittenberg, ocorria o V Concílio de Latrão (1512-1517), um Concílio que se pretendia reformador, mas que, em verdade, foi dos mais políticos e diplomáticos que houve na história da Igreja. Posteriormente, esse Concílio será mais detalhadamente examinado.

Essa “aversão à teologia escolástica”, como define Félix Pastor¹⁵⁸, não era exclusiva de Lutero (sobretudo do Lutero após 1520), mas comum aos demais “Pais da Reforma”, como Melanchton e Calvino, sendo apontada pelo mesmo Pastor como a matriz de uma heterodoxa linguagem trinitária, amparada no biblicismo dos Reformadores.

Não é demais salientar que os escritos de Lutero até 1517 são pietistas e, de certo modo, refletindo uma ortodoxia do pensamento católico romano, à exceção do “Comentário aos Romanos”, de 1514, no qual uma nova teologia, muito mais calcada na graça de Deus, começa a se esboçar. Sobre o pietismo, é necessário que seja dito que, embora o movimento tenha surgido formalmente no século XVII¹⁵⁹, oriundo do próprio luteranismo, suas raízes remontam ao medievo, tendo por inspiração a prática da piedade bíblica e uma concepção ascética da vida cristã. O pietismo gerou movimentos com profundas vinculações entre o teológico e político, como os puritanos na Inglaterra. Em dados momentos, o pietismo associou-se a um espírito milenarista, messiânico. John Gray recorda que “a crença na

p. 15.

158 PASTOR, Félix Alexandre. Semântica do Mistério. **In** PALÁCIO, Carlos (org.). *Cristianismo e História*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 194..

159 Cf. a esse respeito MANZANARES, César Vidal. *Dicionário Histórico do Cristianismo*. Aparecida: Santuário, 2005, p. 349.

aproximação do fim dos tempos era comum entre as seitas dissidentes mais radicais”¹⁶⁰. Na própria Alemanha, a Guerra dos Camponeses (1524-1525) exemplifica bem o impacto do pietismo quando associado ao milenarismo. A crença na iminência do fim dos tempos e de que a satisfação das reivindicações estaria próxima levou camponeses e trabalhadores urbanos alemães ao saque de mosteiros e palácios.

Em 1517, porém, houve uma inflexão em seu pensamento teológico: já em um escrito de 4 de setembro de 1517 – redigido entre 21 de agosto e aquela data –, o “Debate sobre a Teologia Escolástica” (*Disputatio contra scholasticam theologiam*), Lutero, na condição de decano da Faculdade de Teologia de Wittenberg, apresentou teses refutando pontos da doutrina católica tradicional a respeito do livre-arbítrio e contra diversos aspectos da teologia escolástica, valorizando sobremaneira a graça de Deus. Muitas das teses aí apresentadas serão aprofundadas por Lutero em uma obra de 1525, *De Servo Arbitrio*, “Sobre o Cativo da Vontade”, que é reconhecida como um dos pilares do pensamento da Reforma.

A questão da justificação em Lutero será por ele desenvolvida em muitos de seus escritos posteriores, constituindo-se em alicerce da sua teologia. Em seus principais tratados de 1520, a justificação pela fé foi retomada com a ênfase no fato de que somente a fé é necessária para a salvação, sendo os costumes e usos humanos vistos como opostos a essa salvação unicamente baseada na fé na Escritura e, portanto, perigosos à salvação da alma. No Capítulo III desta Tese, as principais críticas formuladas por Lutero aos usos e costumes humanos defendidos pela Igreja Romana, assim como sua defesa da salvação pela graça e pela fé serão explicadas um pouco mais detidamente, ainda que superficialmente, pois sua análise em maior profundidade não constitui o cerne desta Tese.

Faz-se necessário sinalizar, todavia, que a teologia proposta por Lutero não retirava a Lei do seu lugar central na teologia. O que se reforçava era a ideia de que a Lei servia, nas palavras de Troeltsch, “como um estímulo para o arrependimento e como uma pré-suposição da fé e do Evangelho da graça”¹⁶¹. Sua crítica era formulada quanto a se fazer da Lei – e de leis e ritualismos – o meio para a salvação. Em seu entender, isso seria trocar o essencial pelo acessório. Em seus escritos de 1520, sua condenação a tudo o que desviar da fé e da graça se

160 GRAY, John. *Missa negra*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 41.

161 TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian Churches*. London: Westminster John Knox Press, 1992, vol. 2, p. 468.

fará mais explícita e detalhada, como se verá no Capítulo III.

O “Debate sobre a Teologia Escolástica” presidido por Lutero, referido anteriormente, que serviu para a obtenção do grau de bacharel em estudos bíblicos pelo mestre Francisco Günther, não tratou, em nenhuma de suas 97 teses¹⁶², da questão das indulgências, muito embora toda a construção do texto seja feita em torno da ideia da graça de Deus como único meio eficaz para a salvação do homem. Esta formulação será retomada de forma muito mais veemente nas “95 Teses”, originalmente chamadas de “Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências” (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*), afixadas em Wittenberg em 31 de outubro de 1517, cuja colocação e leitura pública marca formalmente o início da Reforma Protestante.

2.2 Um homem chamado Lutero: das “95 Teses” aos escritos de 1520

2.2.1 *Véspera de Todos os Santos, 1517*

As 95 Teses foram, de certo modo, uma ruptura com os ensinamentos tradicionais da Igreja. Lutero não excluía qualquer forma das indulgências; limitando-as, porém, às penas temporais impostas pela Igreja; insurgindo-se, todavia, contra a sensação de segurança, para ele falsa, quanto à salvação que a aquisição de indulgências dava ao fiel. Curiosamente, ao longo do documento, Lutero ora afirma crer no poder das indulgências (nas teses 25, 26, 34 e 38, por exemplo), ora descrê desse poder (teses 32, 39, 40 e 76, por exemplo); ora admite a compra, mas não sua exigência (tese 47), ora condena o comércio das indulgências (teses 27, 28, 43, 45, 46, 48, 51, 53, 54 e 67, por exemplo), chegando mesmo a incentivar, como na Tese 72, a que se resista aos pregadores de indulgências.

Vejam como o Reformador se expressava, em algumas de suas “95 Teses”, aqui apresentadas na ordem em que foram expostas, quanto aos pontos abordados no parágrafo anterior¹⁶³:

162 Deve ser assinalada a formulação de Joachim Fischer, que sustenta que “é provável que as teses tenham sido originalmente impressas em forma de cartaz para poderem ser afixadas em Wittenberg, nos lugares destinados a esse fim. Não se conhece nenhum exemplar do original. Só nas reedições as teses estão numeradas; contam-se entre 97 e 100 teses. Os editores modernos preferem contar 97 teses”. (*In Martinho Lutero – Obras Seleccionadas – vol. 1 – Os Primórdios – Escritos de 1517 a 1519*. S. Leopoldo: Sinodal, 2004)

163 As citações são retiradas de *Martinho Lutero – Obras Seleccionadas – vol. 1*, pp. 21-29, S. Leopoldo: Ed.

O papa não quer nem pode dispensar de quaisquer penas senão daquelas que impôs por decisão própria ou dos cânones. (Tese 5)

O papa faz muito bem ao dar remissão às almas não pelo poder das chaves (que ele não tem), mas por meio de intercessão. (Tese 26)

Pregam doutrina humana os que dizem que, tão logo tilintar a moeda lançada na caixa, a alma sairá voando [do purgatório para o céu]. (Tese 27)

Deve-se ter muita cautela com aqueles que dizem serem as indulgências do papa aquela inestimável dádiva de Deus através da qual a pessoa é reconciliada com Deus. (Tese 33)

Pois aquelas graças das indulgências se referem somente às penas de satisfação sacramental, determinadas por seres humanos. (Tese 34)

A verdadeira contrição procura e ama as penas, ao passo que a abundância das indulgências as afrouxa e faz odiá-las, pelo menos dando ocasião para tanto. (Tese 40)

Deve-se pregar com muita cautela sobre as indulgências apostólicas, para que o povo não as julgue erroneamente como preferíveis às demais boas obras do amor. (Tese 41)

Deve-se ensinar aos cristãos que, dando ao pobre ou emprestando ao necessitado, procedem melhor do que se comprassem indulgências. (Tese 43)

Deve-se ensinar aos cristãos que a compra de indulgências é livre e não constitui obrigação. (Tese 47)

Deve-se ensinar aos cristãos que quem vê um carente e o negligencia para gastar com indulgências obtém para si não as indulgências do papa, mas a ira de Deus. (Tese 45)

Deve-se ensinar aos cristãos que, se não tiverem bens em abundância, devem conservar o que é necessário para sua casa e de forma alguma desperdiçar dinheiro com indulgência. (Tese 46)

O verdadeiro tesouro da Igreja é o santíssimo Evangelho da glória e da graça de Deus. (Tese 62)

Por esta razão, os tesouros do Evangelho são as redes com que outrora se pescavam homens possuidores de riquezas. (Tese 65)

Os tesouros das indulgências, por sua vez, são as redes com que hoje se pesca a riqueza dos homens. (Tese 66)

As indulgências apregoadas pelos seus vendedores como as maiores graças realmente podem ser entendidas como tal, na medida em que dão boa renda. (Tese 67)

Entretanto, na verdade, elas são as graças mais ínfimas em comparação com a graça de Deus e a piedade na cruz. (Tese 68)

Seja bendito, porém, quem ficar alerta contra a devassidão e licenciosidade das palavras de um pregador de indulgências. (Tese 72)

A opinião de que as indulgências papais são tão eficazes ao ponto de poderem absolver um homem mesmo que tivesse violentado a mãe de Deus, caso isso fosse possível, é loucura. (Tese 75)

Esta última Tese merece um comentário especial, pois algumas fontes referem que o legado papal para a venda de indulgências na Alemanha, Johann Tetzel, teria, em um sermão, afirmado que as indulgências absolveriam “mesmo aquele que houvesse violado a própria mãe de Deus”¹⁶⁴.

Através da venda das indulgências, era possível, da parte de Lutero, como lembra Buzzi, “ver emblematicamente – especificamente naquele comportamento prático – uma imagem de Igreja que se concebia a si própria como mediadora da salvação em lugar de Cristo”¹⁶⁵. Em essência, nesse documento é plausível, portanto, ver-se um liame de continuidade na crítica à instituição eclesiástica entre o pré-reformador Jan Hus e seus “irmãos boêmios” e a Reforma inaugurada com Lutero.

164 O episódio é explicitamente mencionado em JOHNSTON, Pamela e SCRIBNER, Bob. *The Reformation in Germany and in Switzerland*. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 12, na reprodução do relato de Francisco Myconius, morador de Gotha: “Então ele [Tetzel] disse que se alguém tivesse dormido com a querida mãe de Cristo, o Papa teria poder para... perdoar assim que o dinheiro fosse posto no cofre das indulgências”. Existe o seguinte registro, bastante similar ao anterior, de Friedrich Mecum, morador de Sta. Anabel, posteriormente recolhido por Myconius: “Ele [Tetzel] proclamava que se um homem tivesse tido sexo com sua própria mãe e então pusesse o dinheiro na cesta de indulgências do Papa, este teria o poder, no céu e na terra de perdoar o incesto, e, então, se o Papa perdoava, Deus o faria também”. (NAPHY, William G. *Documents on the Continental Reformation*. London: Macmillan, 1996, p. 12, remetendo a MYCONIUS, F. *Historia Reformationis*. Leipzig: Weidmann, 1718, 5.362)

165 BUZZI, Franco. *Op. cit.*, p. 16.

Essas Teses, para além de romperem com a doutrina católica tradicional, apontaram igualmente para uma nova teologia, de modo especial no que se refere à disciplina dos sacramentos. Lutero referiu-se em vários pontos das Teses à penitência, por ele entendida não apenas como uma “penitência sacramental”, mas no sentido mais profundo de arrependimento, a partir dos ensinamentos do Antigo e do Novo Testamento. Esse aspecto, particularmente, seria por ele retomado em seu escrito de 1520 “Sobre o Cativo Babilônico da Igreja”.

As *95 Teses*, porém, não se esgotam na questão das indulgências. Ainda que tenham havido outros escritos de Martinho Lutero que foram muito mais veementes na condenação de erros, pecados e desvios cometidos pelo clero, aí incluídos não apenas os sacerdotes, mas também os bispos, os cardeais (especialmente os curiais) e o próprio Papa, as *95 Teses* têm um caráter simbólico bastante expressivo, que faz com que a data de sua afixação seja usada como marco referencial para o início da Reforma Protestante.

Nelas, não se anunciava uma ruptura institucional com Roma, mas não é equivocado afirmar que foram elas que moldaram os escritos imediatamente posteriores de Martinho Lutero. Se este desejava promover um debate público pela afixação de suas teses, como era costume nas faculdades de teologia, direito e filosofia à época, o efeito causado foi muito maior, tal como sua repercussão. Por tocar em um assunto candente, uma vez que a nova coleta de dinheiro através da venda de indulgências na Saxônia e em outras partes da Alemanha, para que o Cardeal Alberto de Brandenburgo conseguisse pagar por sua terceira titulação episcopal¹⁶⁶, ainda estava em curso, a afixação das *95 Teses* atraiu para o debate não apenas eclesiásticos mas também pessoas de todos os segmentos da sociedade alemã.

A partir delas, pode ser iniciado o grande debate sobre os limites do poder papal quer na esfera secular mas também na esfera espiritual. Federico Fliedner informa que na noite do mesmo 31 de outubro, Lutero enviou cópia das *Teses* ao eleitor Alberto de Mogúncia, com

166 O Cardeal Alberto de Brandenburgo já tinha duas titulações episcopais, os Arcebispos de Halberstadt e de Magdeburgo. Acumular uma terceira era formalmente proibido pelas leis canônicas. Em 1514, seu irmão conseguiu que o Papa Leão X lhe autorizasse acumular o Arcebispo de Mainz e a Primazia da Alemanha mediante o pagamento de 10.000 ducados pessoalmente ao Papa e mais 21.000 ducados a título de tarifa de pálio. Leão X intermediou a negociação desta dívida com a Casa Fugger, mediante a promulgação da venda de indulgências pelos próximos oito anos, cuja renda reverteria metade para os banqueiros e para o Papa, para a construção da Basílica de São Pedro.

uma carta sua, neutralizando, desta forma, “a rudeza e o atrevimento desse passo”¹⁶⁷. O mesmo autor relata que Lutero escreveu no mesmo sentido a alguns bispos. O bispo de Brandenburgo e outros homens estimados por Lutero, como Frederico da Saxônia, deram resposta semelhante, no sentido de que Lutero deveria ficar tranquilo e em silêncio, “a fim de não perturbar a paz das consciências”¹⁶⁸.

Flidner é um dos autores que registra a velocidade com que as *Teses* começaram a circular pela Alemanha e mesmo fora dela: “é quase incrível a rapidez com que, antes que se houvessem transcorrido quinze dias, propagaram-se estas teses por quase toda a Alemanha, e em menos de um mês foram conhecidas na maior parte da cristandade europeia”¹⁶⁹. Uma hipótese que se pode fazer acerca da rapidez da divulgação das *Teses* é a mesma que se lança acerca dos demais escritos de Lutero analisados no corpo desta Tese, que é a de que suas ideias ecoavam um sentimento que permeava a sociedade alemã e que, em verdade, ultrapassava a questão das indulgências, embora esta fosse a fonte do ataque imediato que se fazia sobre a autoridade do Papa.

2.2.2 A questão das indulgências

Visto que a questão das indulgências tornou-se o ponto principal do início da Reforma, é importante que se dê uma explicação a seu respeito. A Bula *Unigenitus Dei Filius*, assinada em 1343 pelo Papa Clemente VI, assegurava textualmente que

a paixão e morte de Cristo adquiriram um inesgotável tesouro de méritos reservado nos céus para a Igreja, para o qual a Virgem Maria e os santos continuavam a contribuir e que tinha especificamente garantido a Pedro e a seus sucessores com o propósito de aliviar os fiéis de suas penalidades temporais, através da aquisição de indulgências.¹⁷⁰

Para além disso, a Bula condenava igualmente que os fiéis leigos tivessem acesso à Bíblia e a lessem, especialmente o Novo Testamento.

Estas duas proposições tiveram desdobramentos importantes em dois aspectos na dinâmica da Cristandade. O primeiro foi a busca de relíquias (originais ou, na maioria, forjadas) e seu comércio, como parte da “aquisição do tesouro dos méritos de Cristo”, para a

167 FLIEDNER, Federico. *Martín Lutero – su vida y su obra*. Barcelona: Clie, 2004, p. 68.

168 *Ibidem*.

169 *Idem*, p. 74.

170 BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 2007, p. 184.

qual as Cruzadas também contribuíram grandemente. Quanto ao segundo aspecto, seu resultado imediato foi a concentração de maior poder nas mãos do clero através do monopólio do conhecimento da Bíblia.

A ideia do “tesouro de méritos” disponível aos fiéis cristalizou-se no imaginário popular no medievo, sobrevivendo à questão da legitimidade dos papas avinhonenses (ainda que tenha sido escrita três décadas antes do cisma do ocidente) e de seus decretos e bulas¹⁷¹.

Muitos papas viram esse desejo dos fiéis de adquirir parte desse “tesouro de méritos” como uma oportunidade para arrecadar fundos suplementares para a Igreja, cujas finanças estiveram bastante combalidas em várias ocasiões, inclusive ao final do pontificado do próprio Clemente VI. De modo especial, durante os pontificados de Alexandre VI (1492-1503), Júlio II (1503-1513) e Leão X (1513-1521), por razões que serão oportunamente examinadas, as finanças romanas encontravam-se em situação bastante delicada.

As indulgências poderiam ser adquiridas de duas formas: através da realização de práticas penitenciais acompanhadas de orações, ou através da compra, mediante doação de importância material ao “óbolo de São Pedro”. Desta forma, o fiel poderia adquirir partes desse tesouro não somente para si, mas também para parentes ou amigos falecidos, reduzindo-lhes o tempo no purgatório de acordo com a doação ou penitência.

Independentemente de quaisquer considerações teológicas que se possa tecer sobre a validade ou nulidade de tais procedimentos, eles indubitavelmente foram bem aceitos pela prática do catolicismo popular europeu. Embora algumas vozes se hajam levantado contra tais práticas, dentre as quais as de Jan Hus e de John Wycliff, somente as críticas feitas por Lutero, a partir de 1517, resultaram em uma efetiva e drástica redução da busca a essas práticas, cessando por completo em dadas regiões da Europa.

Buscando-se uma definição mais precisa sobre o que eram as indulgências e acerca da importância do debate lançado por Lutero, pode-se recorrer àquela de Pierre Bühler, no verbete “Justificação”, na *Encyclopédie du Protestantisme*¹⁷²:

171 A questão dos Papas e Antipapas será abordada mais adiante.

172 GISEL, Pierre e KAENNEL, Lucie (orgs.). *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: PUF, 2006, pp. 708-709.

Na cena pública, é atacando a prática da venda de indulgências que Lutero deslancha o debate com a tradição medieval. As indulgências são os atestados oficiais de que alguém pôde adquirir a preço de dinheiro por si mesmo ou por seus parentes defuntos e que garantiam a remissão de certas penas temporais impostas no purgatório para a purificação da alma. O tráfico de indulgências, lastreado no tesouro dos méritos de Cristo e dos santos, parecia a Lutero uma desconsideração da seriedade da graça e, portanto, da seriedade do pecado. Esse tráfico cria uma ilusão de uma salvação que se pode – parcialmente, ao menos – adquirir por seus próprios meios, por suas próprias forças.

Complementando, ainda, tal definição, pode-se recorrer à de Gerhard Ludwig Müller, no verbete “Indulgências”, do *Dictionary of the Reformation*, onde se lê¹⁷³:

Este termo designa a ‘remissão de uma pena temporal por Deus para os pecados, onde a culpa desses pecados já foi perdoada’ (Paulo VI, *Indulgentiarum doctrina*); foi somente na tradição latina que a Igreja lidou com isso dessa maneira específica, já que as Igrejas orientais nunca conheceram essa condução. No Ocidente, a controvérsia acerca das indulgências causou a divisão da Igreja no século XVI.(...)

O magistério da Igreja nunca implementou uma completa teoria das indulgências, mas alguns elementos doutrinários foram explicitados quando dúvidas teológicas e pastorais foram levantadas sobre a prática das indulgências (que, de fato, sempre foi questionável) por Jan Hus e John Wyclif e por Martinho Lutero.(...)

A doutrina do ‘tesouro da Igreja’ como base para a doutrina das indulgências foi primeiramente proposta pela bula jubilar *Unigenitus Dei Filius*, de 27 de janeiro de 1343, de Clemente VI. Na bula *Salvator Noster*, de 3 de agosto de 1476, ampliada na encíclica *Romano Pontífice provida*, Sixto IV explicou como as indulgências agiam em favor dos fiéis. Leão X respondeu no decreto *Cum postquam*, endereçado ao Cardeal Thomas Cajetan, de 9 de novembro de 1518, e na bula *Exsurge Domine*, às críticas de Lutero de que as indulgências eram uma fraude piedosa que iludiam o povo com uma falsa sensação de segurança e o seduziam a abandonar as boas obras. O sumário de doutrina e prática de Leão X foi confirmado pelo Concílio de Trento, na Sessão XXV, em seu decreto sobre as indulgências.

Rita Scotti, em sua obra sobre a construção da Basílica de S. Pedro, relembra que a ganância por acumular cada vez mais riquezas dataria dos tempos do papado de Avignon, no grande cisma do Ocidente. Recorda ela que, a esse respeito, Santa Brígida afirmou: “Ó, Roma, Roma, agora posso dizer de ti o que disse o profeta sobre Jerusalém! Os dez mandamentos são condensados numa única máxima: ‘doai dinheiro!’”¹⁷⁴. Os elevados custos para a construção da Basílica de S. Pedro, iniciada em 1505, sob Júlio II, e concluída sob o papado de Alexandre VII, em 1680, elevaram a necessidade de aumentar a arrecadação eclesiástica. As campanhas militares lançadas por Júlio II também demandaram mais recursos

173 GANZER, Klaus e STEIMER, Bruno (eds.). *Dictionary of the Reformation*. New York: Herder & Herder, 2004, p. 161.

174 SCOTTI, Rita A.. *Basílica de São Pedro: esplendor e escândalo na construção da catedral do Vaticano*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 41.

para a manutenção dos exércitos papais. Novamente a venda de indulgências surgia como a opção mais rápida e eficaz para tal.

Martin Norberto Dreher acrescenta, na *Introdução* ao “Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências”¹⁷⁵ que

as indulgências tinham destacada importância sob o aspecto financeiro. A Cúria e o Estado Papal dependiam em grande parte das rendas auferidas com a venda de indulgências. Muitos projetos eram financiados com a publicação de indulgências. No campo econômico, pode-se afirmar que as indulgências tinham a mesma função que, mais tarde, teriam os empréstimos.¹⁷⁶

Sobre as indulgências e, de modo especial sobre a atuação de Johann Tetzel, James Atkinson¹⁷⁷ apresenta um conjunto de observações bastante interessantes, reproduzindo trechos de pregações do dominicano e, ainda, um episódio sobre Tetzel:

Os mortos gritam: compadecei-vos! Compadecei-vos! Estamos em um horrível tormento do qual vós podeis livrar-nos pelo valor de um nada. Quando o dinheiro soa na caixa, a alma salta para o céu.

Vós nos deixareis aqui entre as chamas? Atrasareis a glória que nos foi prometida? Então, não aceitareis por um simples quarto de florim estas bulas de indulgência por meio das quais podeis conduzir uma alma divina e imortal à pátria do paraíso?

[Há evidência de] um outro estudante que, antecipando-se ao sermão que Tetzel faria no dia de S. Miguel Arcanjo, roubou uma pena das asas de São Miguel e substituiu-a por um pedaço de carvão e que presenciou como Tetzel abria dramaticamente a caixa e, com certa presença de espírito, desviava seu sermão do Arcanjo e sua pena para o tema dos restos calcinados do pobre São Lourenço.

Outros exemplos da pregação de Tetzel são encontrados na obra de William Naphy sobre os Documentos da Reforma no Continente¹⁷⁸.

Uma discussão impõe-se acerca de se seria e o quanto seria uma imoralidade a venda das indulgências. Entendo que a condenação liminar dessa prática reveste-se de uma visão anacrônica, por ver com o olhar e os valores da contemporaneidade – sobretudo, pós-Reforma

175 DREHER, Martin Norberto. *In Martinho Lutero – Obras Escolhidas, vol. 1*. S. Leopoldo: Sinodal, 2004, pp. 21-22.

176 Neste sentido, v. p. 84 do Capítulo II.

177 ATKINSON, James. *Lutero y el nacimiento del Protestantismo*. Madrid: Alianza, 1993, pp 162-163, *passim*.

178 NAPHY, William G. *Documents on the Continental Reformation*. London: Macmillan, 1996, pp. 11-12.

e pós-Iluminismo – um fenômeno medieval e da modernidade inicial. A crítica principal feita por Martinho Lutero era focada em dois aspectos centrais: quanto à inutilidade de tais práticas, visto a salvação ser garantida por fé e por graça; e o segundo quanto à lassidão que uma permuta de penas por dinheiro poderia induzir o fiel. Neste sentido, sim, a venda de indulgências correspondia a um abuso moral, maior do que a concupiscência do Papa Alexandre VI, por exemplo, que será examinada um pouco mais detalhadamente no Capítulo II. Dentro, portanto, do conjunto da teologia medieval, a compra e venda de indulgências não constituía uma aberração ou uma degeneração moral.

2.2.3 O Sermão Sobre a Indulgência e a Graça

Em meados de 1518, Lutero publicou um sermão no qual procurava resumir os pontos centrais de suas “95 Teses”. Seu *Sermão sobre a indulgência e a graça* focava na questão penitencial, entendendo o Reformador que a penitência e o arrependimento devem atingir o cristão como um todo, e que este não deve fugir ao castigo, mas, ao contrário, assumi-lo como cruz. Do ponto de vista teológico, este Sermão era permeado da ideia de que a real e efetiva prática da penitência somente seria eficaz com o combate à teologia escolástica, que induzia a uma certa frouxidão na fé e a uma falsa segurança quanto às indulgências.

Este Sermão, porém, já assinalava a percepção clara de Lutero de que ele se encaminhava para uma situação de ruptura com Roma, como se lê no vigésimo (e último) ponto do Sermão¹⁷⁹:

Ainda que alguns, para os quais esta verdade dá grande prejuízo material, agora me chamem de herege, não dou muita importância a semelhante palavrorio, pois quem está a fazê-lo são alguns cérebros tenebrosos que nunca cheiraram a Bíblia, nunca leram os mestres cristãos, nunca entenderam os seus próprios professores e já estão quase a decompor-se em suas opiniões esburacadas e esfarrapadas. Pois se os tivessem entendido, saberiam que não devem difamar ninguém sem ouvi-lo e convencê-lo do seu erro. Que Deus dê a eles e a nós um entendimento correto! Amém.

Em Roma, foram divulgadas falsificações deste sermão, apresentadas sob a forma de teses, de modo a cristalizar a imagem de Lutero como herege, o que lhe valeu receber uma citação para comparecer a Roma para justificar-se. Isto já antecipava, da parte de Lutero, a audiência que teria com o legado papal, Cardeal Thomas Cajetan, em Augsburgo, para que se retratasse de suas 95 Teses.

179 LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas – vol. I*. S. Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 179.

2.2.4 A audiência com o Cardeal Cajetan (o Debate de Augsburgo)

A repercussão da afixação das 95 Teses foi imediata, e afetou diretamente a coleta de dinheiro com a venda das indulgências. Portanto, havia duas frentes a ser combatidas pela Igreja, a partir dos eventos de 31 de outubro de 1517: uma, teológica, com a condenação dos pontos de Lutero contra as indulgências e sua venda. A outra, mais pragmática, que decorria da legitimação da venda das indulgências, para, desta forma, intensificar seu comércio.

Esta audiência foi fruto de intensas mediações diplomáticas entre Frederico da Saxônia, o Imperador e a Cúria Romana. Se os agostinianos prestigiaram Lutero concedendo-lhe a presidência do seu debate acadêmico, em Heidelberg, em 1518, por outro lado os dominicanos, em seu capítulo geral, presidido por seu mestre-geral, o Cardeal Thomas Cajetan, naquele mesmo ano, receberam as denúncias contra Lutero ao mesmo tempo em que conferiram a Johann Eck o título de doutor em teologia. Cajetan fez encaminhar a Roma as 95 *Teses*, com uma carta do Imperador Maximiliano I, na qual este pedia a excomunhão de Lutero.

Ao receber a citação para comparecer a Roma, em 7 de agosto de 1518, Lutero recorreu a amigos, que se dirigiram a Frederico da Saxônia, rogando-lhe que conseguisse que Lutero fosse ouvido primeiramente na Alemanha. Em três escritos distintos, Leão X determinou a Cajetan que aprisionasse Lutero incontinenti; a Frederico, que lhe entregasse “o filho da perdição”; e ao superior dos agostinianos que “acorrentasse Lutero nos pés e mãos”¹⁸⁰. Em Augsburgo, onde se encontrava na Dieta Imperial, Frederico da Saxônia era figura exponencial na sucessão do gravemente enfermo Maximiliano I, sendo apontado por alguns autores como o favorito de parte da Cúria para a sucessão. De fato, na Dieta de Augsburgo de 1518 faltaram apenas dois votos para a confirmação da eleição do neto de Maximiliano, Carlos de Habsburgo: o do arcebispo de Trier e o do próprio Maximiliano¹⁸¹.

Desta forma, apoiado em seu prestígio, Frederico solicitou a Cajetan que este ouvisse a Lutero em Augsburgo, ao invés de levá-lo a Roma. Cajetan solicitou a permissão à Sé

180 Cf. REHFELDT, Mário L. **In** LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero – Obras Seleccionadas, vol. 1*, S. Leopoldo: Sinodal, 2004, pp. 199-201.

181 Sobre a eleição para Imperador do Sacro Império, ver a parte final do Capítulo II.

Apostólica em agosto de 1518, e assim, o papa Leão X constituiu, em 11 de setembro, o cardeal Thomas Cajetan como seu legado para debater com Lutero, em Augsburg, em 1518. Em verdade, tal debate deveria servir unicamente para que Lutero renegasse suas Teses sobre as indulgências. Dele, exigia-se unicamente uma única palavra: *revoco* (“renego”). Nessa audiência, o Reformador expôs suas dúvidas com relação à validade da Bula *Unigenitus Dei Filius*, citando que, apesar de ter seus efeitos aprovados pela hierarquia da Igreja Romana, esta “escondia” a Bula *Unigenitus Dei Filius*, não raro sendo tratada pelo apelido latino de *Extravagante*, também porque ela contradizia algumas decisões conciliares, inclusive do Concílio de Basileia (1431-1449).

Em defesa de seus pontos de vista, Lutero invocou os pareceres de Nicolau de Tudesco, conhecido por Panormitanus, uma das maiores autoridades presentes naquele concílio. Este, de um modo especial, em sua obra *Tractatus de Concilio Basileensi* defendia a superioridade da autoridade conciliar sobre a pontifical, e neste sentido Lutero apontava que, como alguns Concílios já se haviam manifestado da mesma forma contra a questão das indulgências, estas seriam uma excrescência canônica que deveria ser revogada.

Ampliando sua defesa, Lutero reafirmou todos os pontos de suas Teses, invocou as contradições existentes entre diversas bulas papais e resoluções conciliares, recorrendo aos ensinamentos de Panormitanus e de outros teólogos, como Jean Gerson, que insistiam na superioridade conciliar face à autoridade papal. Visto muitos concílios haverem estabelecido, com força dogmática, disposições contrárias àquilo que fora instituído por papas em bulas e decretos, Lutero demandava que a discussão sobre a validade das indulgências fosse objeto de convocação de novo – e específico – concílio, uma vez que o V Concílio de Latrão, encerrado em 1517, nada dispusera sobre a matéria.

Para comparecer a esta audiência, Thomas Cajetan recebeu de Leão X o decreto *Cum Postquam*, através do qual o Papa reafirmava a “doutrina da Igreja Romana acerca das indulgências e de sua eficácia”, de modo que ninguém pudesse, pretextando ignorar tal doutrina, escusar-se de cumprir os preceitos. Via-se no texto a legitimação do uso eclesiástico de entender as indulgências, particularmente a posse de relíquias, como remédio eficaz para penas temporais e espirituais tanto para os vivos como para os defuntos, como se lê:

...e te quisemos dizer que a Igreja Romana, a quem as demais devem seguir como a mãe, ensina que o Pontífice Romano, sucessor de Pedro, o portador

das chaves e vigário de Cristo na terra, pelo poder das chaves que permite abrir o reino dos céus tirando aos fiéis de Cristo os impedimentos (a culpa e a pena devidas pelos pecados atuais, a culpa mediante o sacramento da penitência, a pena temporal, devida segundo a divina justiça pelos pecados atuais, mediante a indulgência eclesiástica), pode por motivos razoáveis conceder indulgências aos mesmos fiéis de Cristo, unidos pela caridade como membros a Cristo, quer se achem nesta vida, quer no purgatório, pela abundância dos méritos de Cristo e dos Santos. E concedendo tanto para os vivos como para os defuntos, por apostólica autoridade, a indulgência, acostumou-se a dispensar o tesouro dos méritos de Jesus Cristo e dos Santos, e a conferir a mesma indulgência a modo de absolvição, ou a transferir a modo de sufrágio. E por isso todos, tanto vivos como defuntos, que verdadeiramente alcançaram essas indulgências, são livres de tanta pena temporal, devida segundo a justiça divina por seus pecados atuais, quanto foi a indulgência concedida e adquirida, equivalentemente.¹⁸²

Finalizava o Decreto com a ameaça de excomunhão “*latae sententiae*” aos que não observassem as disposições acerca das indulgências:

Et ita ab omnibus teneri et praedicari debere sub excommunicationis latae sententiae poena ... auctoritate Apostolica earumdem tenore praesentium decernimus.¹⁸³

Sobre este Debate, em verdade uma audiência realizada em outubro de 1518, que demandava a retratação de Lutero sobre suas 95 Teses, pode-se tomar a citação de James Atkinson¹⁸⁴:

A história sempre se lembrará da dramática apregoação das teses contra as indulgências em 1517, e o ainda mais dramático confronto em Worms, diante da Igreja e do Estado em 1521, mas o julgamento em Augsburg foi igualmente dramático e provavelmente mais momentoso do que os outros. Em 1517, virtualmente desconhecido fora de sua Ordem, Lutero estava no chão seguro de sua universidade; em 1521, agora famoso, ele tinha o apoio certo não somente dos eruditos, mas da sociedade — possivelmente metade da Alemanha. Em 1518, quando partiu para enfrentar Cajetan em Augsburg, ele era um monge solitário e miserável, que não sabia como a Igreja ou o Império o tratariam, e nem mesmo o que eles fariam com ele durante o seu percurso para lá. Se algum homem já partiu em fé sozinho, Lutero o fez. Amigos influentes o advertiram que nunca lhe seria permitido voltar; Staupitz suplicou para que ele escapasse enquanto podia. Ele respondeu, “Cristo governa em Augsburg, mesmo no meio dos Seus inimigos.

O excerto da obra de James Atkinson, que aborda o início da Reforma Protestante e o papel decisivo de Martinho Lutero nesse evento é, por si só, bastante eloquente, mesmo descontado o tom apologético, para que se veja como aquele momento era crucial para os

182 LUND, Eric. *Documents from the History Of Lutheranism 1517 – 1555*. Michigan: Augsburg, 2002, p. 25.

183 DENZINGER, Henry *The Sources of Catholic Dogma, Enchiridion Symbolorum*, Powers Lake: B. Herder Book Co. 1957, p. 257.

184 ATKINSON, James. *Lutero y el nacimiento del Protestantismo*. Madrid: Alianza, 1993, p. 167.

rumos do movimento que se gestava. Ainda que Lutero não pudesse contar com o apoio formal da Ordem Agostiniana ou do Grande Eleitor Frederico, mesmo assim dispunha de apoios abertos ou velados, o que lhe permitiu poder agir com firmeza diante do enviado papal. Ainda sobre o texto de Atkinson, citado acima, deve ser refutada a afirmação de que Lutero combatia só, pois tinha, como já visto, o apoio do Grande Eleitor Frederico da Saxônia e de vários nobres alemães.

O próprio Lutero escreveria um relatório sobre o Debate de Augsburgo, a *Acta Augustana*, na qual expôs o que foi debatido e sustentou seus pontos de vista. De certo modo, a resistência de Lutero naquele momento em renegar seus escritos era a antecipação da postura que teria, três anos depois, na Dieta de Worms, diante do Imperador, de nobres e eleitores e da Cúria e dignitários eclesiásticos.

O principal destaque deste Debate é a articulação político-diplomática que o envolveu e forçou sua realização, sendo a primeira vez em que a política imperial afetou o destino de Martinho Lutero.

2.2.5 O Debate de Leipzig

Relatam Mário L. Rehfeldt e Martin Norberto Dreher, em sua “Introdução” ao *Debate e Defesa do Fr. Martinho Lutero contra as Acusações do Dr. João Eck* que “em outubro de 1518, em Augsburgo, Lutero conversou com Eck. O diálogo travado na ocasião deve ser considerado amistoso e tratou, basicamente, de questões relacionadas ao debate que seria travado entre Eck e Karlstadt”¹⁸⁵ na Universidade de Leipzig.

Este Debate surgiu em razão da defesa que Andreas Karlstadt, então decano da Faculdade de Teologia de Wittenberg, fez dos ataques que Lutero sofrera por parte de Johann Eck, principal teólogo da Universidade de Ingolstadt, que foi um dos primeiros a atacar, já no início de 1518, as 95 Teses de Lutero, através da obra *Obeliscos*, não publicada. Nesta obra,

¹⁸⁵ *Martinho Lutero – Obras Seleccionadas, vol. 1*, S. Leopoldo: Sinodal, 2004, pp. 257-260 para a *Introdução*. Esta citação na p. 257.

ainda segundo Rehfeldt e Dreher,¹⁸⁶ Eck “chamara Lutero de hussita fanático e de herege. Lutero respondeu de forma igualmente violenta em seus *Asteriscos*”¹⁸⁷.

Sem o conhecimento de Lutero, e por ver um de seus professores atacados, Karlstadt publicou em maio de 1518, 406 teses contra os *Obeliscos* de Eck. A polêmica cresceu de intensidade e resolveram os contendores resolver suas controvérsias sobre a graça e o livre-arbítrio em um debate público. Antes mesmo que a Universidade de Leipzig concordasse em sediar o debate, em 29 de dezembro de 1518 Eck publicou 12 teses, das quais enviou cópia a Wittenberg, que, ao invés de aludirem aos assuntos que debateria com Karlstadt, focavam no combate e condenação às 95 Teses de Lutero.

O impasse gerado pela não abjuração de Lutero em sua audiência com Cajetan e os desdobramentos dos antecedentes do Debate de Leipzig, levaram Leão X a nomear o nobre saxão Karl Von Miltitz, cônego da Catedral de Mainz, seu núncio para que buscasse um entendimento com Lutero. Entrevistaram-se em 4 e 5 de janeiro de 1519, em Altenburg, em uma tentativa de solucionar a controvérsia gerada pelas 95 Teses e pelo “Sermão sobre a Indulgência e a Graça”.

É necessário que se entenda que a missão de Miltitz, era eminentemente diplomática. Apontado núncio papal em 1518 junto ao Grande Eleitor da Saxônia, Frederico, o Sábio, em outubro daquele ano Miltitz foi o portador da Rosa de Ouro a Frederico. Esta distinção, existente até hoje na Igreja Romana, era concedida a reis, príncipes e nobres que se destacassem na defesa da fé, concedendo-lhes indulgências e privilégios eclesiásticos. Em contrapartida, Miltitz, em nome de Leão X, requereu a Frederico que este fizesse Lutero cessar seus ataques contra as indulgências na Igreja.

Frederico orientou Miltitz a que este recebesse Lutero em audiência, o que se deu nos dias 4 e 5 de janeiro de 1519. Miltitz propôs a Lutero que este silenciaria quanto à questão das indulgências e escreveria uma carta ao Papa, devendo também escrever e publicar um tratado apoiando a autoridade papal. A ele era, ainda, requerido que se mantivesse em obsequioso silêncio, sendo-lhe garantido o direito a deixar claro que não renegaria ou abjuraria qualquer um de seus pontos de vista, e que seus principais opositores, Johann Eck e Alberto de Mainz

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Asterisci Lutheri adversus Obeliscos Eccii*, título original da obra.

igualmente permaneceriam calados e seriam disciplinados. Tanto essas audiências quanto as duas posteriores, em Liebenwerda, em outubro de 1519, e em Lichtenburg, um ano depois, foram infrutíferas, muito embora, em 1520 Lutero dedicasse a Leão X uma carta publicada junto com o tratado *Sobre a Liberdade Cristã*.

Em razão da virulência do ataque feito em fevereiro de 1519 por Eck, Lutero sentiu-se desobrigado do compromisso de não escrever sobre temas controversos e polêmicos. Neste *Debate e Defesa do Fr. Martinho Lutero contra as Acusações do Dr. Johann Eck*, publicado em 16 de maio de 1519, Lutero, ao atacar Eck, elevou o tom de suas críticas à questão das indulgências e, também, à Igreja Romana e ao papado. Na saudação ao leitor acerca das treze teses que apresentará, Lutero afirmou, em determinado trecho: “eles que acusem o quanto quiserem, consagrem suas adulações à Sé Apostólica, consagrem ao banquinho e ao tamborete; eles que consagrem também à caixa apostólica (visto que esta é o que mais tem a ver com a questão das indulgências e da monarquia)”¹⁸⁸.

Referiu-se, na mesma saudação, à condenação de Jan Hus, suplicando a Deus que “junto com Eck, não volte a abrir a cloaca constantipolitana”¹⁸⁹. Contudo, é na décima terceira de suas teses que Lutero atacou dura e frontalmente o papado: “Demonstram que a Igreja Romana é superior a todas as outras a partir dos mais frios decretos dos pontífices romanos surgidos nos últimos 400 anos; contra esses, porém, estão as histórias comprovadas de 1.100 anos, o texto da Escritura Divina e o decreto do Concílio de Niceia, de todos o mais sagrado”¹⁹⁰.

Não se deve entender esta afirmação como se Lutero tivesse sustentado que o papado somente surgiu no século XII, mas sim como sua interpretação de que a codificação dos decretos papais desde Gregório IX (1227-1241) tenha servido de base para que os Papas impusessem suas pretensões, especialmente na Alemanha, em razão do Sacro Império Romano-Germânico.

À elevação do tom de lado a lado, deve ser acrescentado que Eck atribuiu a Lutero,

188 *Martinho Lutero – Obras Seleccionadas*, vol. I, p. 262.

189 *Ibidem*. Referência à cidade de Constança, onde se realizou o Concílio (1414-1418) que condenou Jan Hus e Jerônimo de Praga.

190 *Idem*, p. 265.

como se este houvesse afirmado na defesa das suas 95 Teses algo que, efetivamente, não afirmou, acerca de não haver, nos tempos de Gregório Magno, o primado de Roma sobre a Igreja da Grécia; muito embora isso correspondesse ao seu pensamento.

Relatam Rehfeldt e Dreher que, em 19 de fevereiro de 1519, Eck escreveu a Lutero “dizendo que esperava debater com ele em Leipzig, já que era ele o autor das heresias, e não Karlstadt”¹⁹¹. Mesmo sem ter ainda, àquele momento, recebido do duque George da Saxônia a permissão para participar do Debate, Lutero preparou-se durante meses, lendo com afinco não apenas a Sagrada Escritura, mas também a Patrística e o Direito Canônico, áreas que não eram de seu domínio específico. Suas pesquisas, de certo modo sistemáticas como as de um pesquisador contemporâneo quanto à hermenêutica, resultaram na publicação de um opúsculo, o *Comentário de Lutero sobre a décima terceira tese a respeito do poder do papa*. Os pontos de vista defendidos por Lutero neste *Comentário* foram aprofundados especialmente em dois de seus tratados de 1520: *Sobre o cativo babilônico da Igreja* e *Sobre a liberdade do cristão*. Essencialmente, Lutero questionava a personalidade da doação das chaves dos céus de Jesus a Pedro, entendendo que se referia à comunidade que Pedro representava naquele momento.

Tal obra não diferia em muito da literatura medieval que condenava o primado do papa, uma vez que a ideia de que o Anticristo dominava a Cúria Romana era igualmente compartilhada por cátaros, valdenses e seguidores de Wycliff, embora apresentasse algumas novidades em relação a estas. Como pontos novos, apresentou a afirmação de que o primado papal, juridicamente, somente surgiu sob Constantino IV (669-683)¹⁹² e que as igrejas orientais e grega jamais tinham estado sob o primado romano. Existem, particularmente, convergências interessantes entre alguns pontos sustentados por Lutero e teses apresentadas por João Quidort, o “João de Paris”, em sua obra *Sobre o poder régio e papal*.

Robinson Cavalcanti cita a disputa entre Egídio Colonna e João de Paris acerca da primazia papal (defendida pelo primeiro) ou conciliar (defendida pelo segundo), com este argumentando de que a sociedade antecede à Igreja e ao papado¹⁹³. Neste sentido, a

191 *Idem*, p. 258.

192 A esse respeito, é referencial a questão da “Doação de Constantino”, que será abordada posteriormente. Cf. VALLA, Lorenzo. *La donation de Constantin*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

193 CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo & política*. Viçosa: Ultimato, 2004, p. 108.

argumentação de João de Paris, em favor da autonomia que o poder secular (régio) deveria ter face ao poder papal implica que um Papa não tem o direito de depor um rei que fosse maior que o de um rei depor um Papa. Tal linha de pensamento era reforçada por todos os defensores do conciliarismo, dentre os quais destacam-se Marsiglio de Pádua, Guilherme de Occam e Nicolau de Cusa. Registre-se que houve, como já mencionado, uma grande influência do occamismo sobre o pensamento de Martinho Lutero.

A afirmação de Robinson Cavalcanti de que “não houve intenção política na ação dos reformadores. Sua motivação era basicamente espiritual, e o seu propósito uma alteração profunda na vida da Igreja e um retorno à pureza do cristianismo bíblico”¹⁹⁴ deve ser encarada de forma bastante relativizada, a partir da compreensão de que toda ação, todo ato é um ato político. Desafiar – ou mesmo simplesmente questionar – a autoridade papal era um ato grávido de significados e repercussões políticas.

Teologicamente, Lutero inovou ao afirmar que “onde a palavra de Deus é pregada e crida, lá está a Igreja; por isso ela é designada de reino da fé, pois seu reino não é visto, mas é objeto da fé. Eles, no entanto, fazem dela um reino de coisas visíveis, ao dar-lhe um chefe visível”¹⁹⁵, e “não sei se a fé cristã pode suportar que se estabeleça na terra outra cabeça visível, além de Cristo”¹⁹⁶. Neste sentido, Lutero rompeu com a eclesiologia medieval e, sobretudo, com a eclesiologia papal. Esses aspectos serão aprofundados por Lutero em *Sobre o cativo babilônico da Igreja* e *Sobre a liberdade do cristão*, de 1520. Era a definição de Igreja muito mais como comunidade espiritual do que como comunidade institucional.

Em 27 de junho de 1519, véspera da eleição do novo Imperador do Sacro Império, Carlos V, iniciou-se o Debate em Leipzig entre Eck e Karlstadt. De 4 a 14 de julho debateram Eck e Lutero. O papado foi o foco principal dos debates entre Eck e Lutero, e, enquanto este buscava basear sua defesa da eclesiologia a partir dos padres gregos e orientais e do Concílio Niceno-Constantinopolitano, Eck sustentava que Lutero repetia as teses de Wycliff e Hus, já condenadas em Constança (sobre elas, há explicações mais detalhadas no Capítulo II). Tendo respondido a Eck que suas opiniões, expressas nas *Teses* e em seus escritos, eram católicas e conciliares, foi por este questionado sobre as razões de haver atacado o Papa e não Hus,

194 *Idem*, p. 117.

195 *Martinho Lutero – Obras Seleccionadas*, vol. I, p.273.

196 *Ibidem*.

tendo, então, proferido a frase que foi usada por Eck para pedir em Roma a punição a Lutero: “a meu ver, muitas das opiniões de Hus são cristãs e evangélicas, e não podem ser condenadas abertamente”¹⁹⁷. Eis a heresia da qual Lutero seria acusado: haver apoiado e defendido a causa e as doutrinas já condenadas de Hus. É interessante notar que nem mesmo seu arcebispo acusara Lutero de heresia, em 1518, quando fez denúncias contra ele em Roma por “difundir novas doutrinas”, e não heresias¹⁹⁸. Steven Ozment salienta a importância desse Debate, ao afirmar que “em 1519, após Lutero haver queimado as pontes que o ligavam à velha Igreja no debate de Leipzig com Johann Eck, já não era mais possível furtar-se a tomar uma posição quanto à questão Lutero”¹⁹⁹.

Eck ainda demorou-se por mais algum tempo em Leipzig, antes de regressar a Ingolstadt. Estava seguro de que vencera o Debate, infligindo uma derrota à “escola de Wittenberg”. Posteriormente, seguiu a Roma, por orientação de seus confrades dominicanos, para demandar uma punição a Lutero.

Por sua vez, Lutero, que saíra da audiência com Cajetan convencido de que os papas podiam errar, como já tinham errado, saíra do Debate de Leipzig persuadido de que a origem da autoridade papal era temporal e humana, e não espiritual e divina, e que também os Concílios podiam errar. James Kittelson afirma que Lutero não declarou que Roma e o Papa *estavam* em erro mas sim que “em princípio tanto o Papa quanto os concílios *poderiam* errar”²⁰⁰.

Em carta de 20 de julho de 1519, dirigida a George Spalatino, Lutero relatou os temas sobre os quais Karlstadt e ele debateram com Eck, dando-lhe uma visão sumária sobre as controvérsias acerca da questão da primazia do bispo de Roma e, ao final, relatando que, quanto às indulgências, praticamente não houve divergências:

o debate sobre as indulgências foi completamente aplastrado porque Eck concordou comigo em praticamente todos os aspectos, e sua defesa anterior das indulgências pareceu até zombaria e escarnecimento. (...) E, supostamente, ele teria dito que, se eu não questionasse o poder do Papa, ele teria prontamente concordado comigo em quase todos os assuntos”.²⁰¹

197 ATKINSON, James. *Lutero y el nacimiento del Protestantismo*. Madrid: Alianza, 1993, p. 200.

198 *Idem*, p. 166.

199 OZMENT, Steven E.. *Reformation in the cities*. New York: Yale University Press, 2004, p. 75.

200 KITTELSON, James M.. *Luther the Reformer: the story of the man and his career*. Minneapolis: Fortress, 2003, p. 119.

201 LUND, Eric. *Documents from the History Of Lutheranism 1517 – 1555*. Michigan: Augsburg, 2002, p. 25.

Nesta mesma carta, Lutero informou a Spalatino que Eck “concedia uma coisa no salão de debates mas ensinava ao povo o oposto na Igreja. Quando confrontado por Karlstadt com razão sobre sua mutabilidade, o homem disse sem piscar um olho, que não era necessário ensinar ao povo o que foi debatido”²⁰². Não se sabe o quanto isso corresponde à verdade ou se foi unicamente um “envenenamento do poço”, que comprometesse ainda mais o adversário de Lutero. Este debate foi o responsável por um incontornável antagonismo entre Lutero e Eck.

Em seguida, escreveu um relatório sobre o Debate para ser lido pelos leigos, de modo especial, para que estes se pusessem a par dos acontecimentos e buscando defender-se das acusações de herege e boêmio²⁰³.

Neste documento, *Debate e Defesa do Fr. Martinho Lutero contra as Acusações do Dr. Johann Eck*²⁰⁴, Lutero diz ter sido chamado por Eck de inimigo da Igreja porque este entende por Igreja “somente as suas próprias opiniões”²⁰⁵, e registrou: “Eck já há muito tempo está ulcerado pelo mais profundo ódio contra mim”²⁰⁶. Embora neste documento tenha contornado algumas das teses de Hus sobre a monarquia papal, Lutero seguiu defendendo seus pontos de vista, afirmando para si ser “suficiente que contra Cristo a Sé Apostólica nada quer nem consegue”²⁰⁷. A controvérsia foi mantida por Eck, que sustentava que a Igreja Romana era superior a todas as outras desde os tempos do Papa Silvestre I²⁰⁸, ao passo que Lutero entendia que deveriam ser considerados os decretos do Concílio de Niceia e a tradição eclesiástica, mencionando Cipriano em sua defesa, uma vez que este bispo do século III defendia o princípio da colegialidade episcopal contra o papalismo, tendo salientado em seu tratado *De unitate ecclesiae*, que o bispo de Roma não tem jurisdição sobre os demais bispos.

Neste sentido, os escritos posteriores de Lutero, nas passagens em que referia a Igreja primitiva, esta pode ser entendida não somente como aquela dos tempos apostólicos, mas também à dos tempos anteriores à primazia absoluta do bispo de Roma, quando o governo da Igreja era partilhado entre os cinco principais bispos da Igreja: os de Roma, Jerusalém,

202 *Ibidem*.

203 Alusão aos hussitas, da Boêmia.

204 *Disputatio et excusatio f. Martini Luther adversus criminationes d. Iohannis Eccii*

205 LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas – vol. I*. S. Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 261.

206 *Idem*, p. 262.

207 *Idem*, p. 263.

208 Ver o comentário sobre a “doação de Constantino”, no cap. III, especialmente a nota a ela referente.

Alexandria, Constantinopla e Antioquia.

Este é o itinerário percorrido por Martinho Lutero até 1519, ano que precedeu a redação e publicação dos documentos que são objeto desta Tese. Julguei imprescindível narrar o itinerário pessoal, intelectual e teológico trilhado por Lutero, para tentar demonstrar que a Reforma não data, efetivamente, de 31 de outubro de 1517, quando as ideias de Lutero acerca de uma reforma profunda na Igreja não estavam suficientemente formadas e formuladas. É meu entendimento que a Reforma, como tal, começou a esboçar-se nos escritos de 1519 e consolidou-se nos de 1520. Nas palavras de Scott Hendrix, “o monge Martinho tornou-se Lutero através da aclamação que ele experimentou como líder do movimento evangélico”²⁰⁹.

Assinala Walter Goetz que após o Debate de Leipzig, “a questão Lutero converteu-se realmente em uma continuação da questão Reuchlin²¹⁰ e, como nesta, reuniram-se para defender Lutero e atacar a parte contrária as mais diferentes tendências do humanismo alemão”²¹¹. Assim, portanto, a causa de Lutero convertia-se de uma disputa entre frades a uma questão nacional. Com isso concorda Teófanos Egido López, ao afirmar que “uma disputa entre escolas transformou-se em esgarçamento da cristandade pelo cruzamento de interesses políticos e territoriais”²¹². Sustenta, ainda, na continuação desse raciocínio, que “era natural que o programa de controle do religioso se chocasse com outro poder, o de Roma”²¹³.

Antes de chegarmos a estes, porém, é necessário que se compreenda como se encontravam a Igreja e o Sacro Império, particularmente a Alemanha, no alvorecer do século XVI, objeto do Capítulo II.

209 HENDRIX, Scott H.. *Luther*. Nashville: Abingdon, 2009, p. 21.

210 Referência a Johann Reuchlin, humanista, helenista e hebraísta alemão, cuja defesa da valorização do estudo dos livros hebraicos mobilizou os humanistas da Alemanha a partir de 1514, culminando os debates com a derrota dos pontos de vista de Reuchlin.

211 GOETZ, Walter (org.). *Historia Universal – vol. 5 – La época de la revolución religiosa, la Reforma y la Contrarreforma (1500-1660)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1950, p. 76.

212 EGIDO LÓPEZ, Teófanos. Lutero y el luteranismo. **In** CORTÉS PEÑA, Antonio Luís (coord.). *Historia del Cristianismo – III. El mundo moderno*. Granada: Trotta, 2006, p. 93.

213 *Ibidem*.

A SANTA IGREJA E O SACRO IMPÉRIO



Lucas Cranach, o Velho – *Lutero com barrete de doutor* (1521)

3 A SANTA IGREJA E O SACRO IMPÉRIO

“A Igreja tem um corpo e uma cabeça, Cristo e o Vigário de Cristo, Pedro e o sucessor de Pedro; em seu poder há duas espadas, a espiritual e a espada temporal; esses dois poderes estão nas mãos do Romano Pontífice”.

(Papa Bonifácio VIII)

Uma das formas de não se entender a Reforma como uma obra pessoal de Lutero é compreender a situação da Igreja Católica Romana e a do Santo Império Romano-Germânico entre o final do século XV e o início da Reforma. Isto pode fundamentar as razões pelas quais pode-se dizer “Reformas Protestantes” com mais acerto, ao invés de “Reforma Protestante”. De fato, a Reforma foi diferente na Alemanha do que o foi na Suíça; na Suíça, diferente do que foi na França; aí, diferente da que ocorreu na Inglaterra e assim sucessivamente.

Às peculiares condições políticas, sociais, econômicas e religiosas na Alemanha deve ser acrescentada a peculiar situação do papado entre 1492 e 1520, visto os três papas que reinaram sobre a Igreja nesse período²¹⁴ serem considerados dentre os três mais corruptos da história da Igreja.

Não se pode deixar de referir o momento de interregno pelo qual passava o Sacro Império Romano-Germânico, após a morte de Maximiliano I e a eleição – porém ainda não a coroação – de seu neto e sucessor, Carlos V. Este período, no qual a regência do Sacro Império era feita por Frederico da Saxônia, fez com que as teias de interesses e relações fossem tecidas de um modo a que, para alguns olhos, Lutero fosse visto como perigoso sedicioso e, para outros, como um libertador do povo alemão. Os compromissos que asseguraram a eleição de Carlos V refletiram-se diretamente nos desdobramentos dos eventos relacionados à pregação reformadora de Martinho Lutero.

3.1 A crise da *auctoritas* e da *potestas*: o estado da Igreja no início do século XV

Embora seja importante, é impossível precisar o início da crise da Igreja Católica Romana no período imediatamente antecedente à Reforma. Entendo que, uma vez que a

214 Não se considera aqui o Pontificado de Pio III, Francesco Todeschini-Piccolomini, de apenas 26 dias, em 1503, entre Alexandre VI e Júlio II.

Reforma operou sobre duas vertentes, a da autoridade e poder do Papa e a concepção de unicidade da Igreja, parece mais correto precisar essa crise no Grande Cisma do Ocidente, que resultou em um período de quarenta anos, de 1378 a 1418, com Papas e antipapas clamando serem os legítimos vigários de Cristo e sucessores do Apóstolo Pedro. Efetivamente, esse tempo fez com que fosse questionada a ideia de que a Igreja era “una, santa, católica e apostólica”, como confessado no Credo, sobretudo no que se refere à sua unidade. Na definição de Pierre Pierrard, “não resta dúvida de que o século XIV traz em si os germes do mundo moderno, esse mundo que iria questionar tudo, a começar pela unidade do Ocidente”²¹⁵.

É meu entendimento que o Cisma do Ocidente significou abalo maior à ideia de unidade da Igreja Romana do que o Cisma do Oriente, ocorrido em 1054, uma vez que este opunha, entre outras questões, não apenas a do primado do Bispo de Roma sobre os demais, mas também questões teológicas de matizes de sutileza bastante diferentes. O Grande Cisma do Ocidente, ao contrário, opôs bispos “latinos”, irmãos na colegialidade do episcopado de Roma. Nas palavras de Gonzalez, “o cisma teve um enorme impacto. Toda a Europa Ocidental estava dividida entre dois Papas rivais”²¹⁶.

3.1.1 *O Grande Cisma do Ocidente*

A morte de Gregório XI, em 27 de março de 1378, ensejou o início do conclave para a eleição de seu sucessor onze dias depois. Ao final de dez dias, nenhum dos cardeais conseguira obter a maioria de dois terços dos votos necessários à sua eleição canônica. Na descrição de Ourliac²¹⁷, os chefes dos bairros e comunidades fizeram os cardeais, enclausurados no recinto do conclave, conhecer sua exigência: “Nomeai-nos um Papa romano, ou ao menos italiano, se não vossa vida e a nossa estarão em perigo, pois é isso o que o povo deseja. Evitai um irreparável escândalo”²¹⁸. Essa coação levou à escolha do arcebispo de Bari, Bartolomeo Prignano, chanceler do falecido Papa, bem conhecido de todos e tido como “neutro” entre os grupos dos cardeais franceses e italianos, que se odiavam

215 PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. S. Paulo: Paulus, 1983, p. 139.

216 GONZALEZ, Justo L.. *Church History*. Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 61.

217 OURLIAC, Paul. Le schisme et les conciles (1378-1449). **In** VAUCHEZ, A.. *Histoire du Christianisme. Tome VI. Temps d'Épreuves*. Paris: Fleurus, 1995, pp. 89-114.

218 OURLIAC, Paul. *Op. cit.* p. 89, remetendo à detalhada exposição dos fatos feita por N. Valois em *La France et le Grand Schisme d'Occident*, 4 vol., 1910.

reciprocamente.

Uma vez que Prignano não se encontrava no conclave (não era cardeal), e o povo não tolerava mais essa demora, a multidão ameaçou invadir o recinto do conclave, o que levou os cardeais que não fugiram a sugerir apresentar ao povo o cardeal romano Tibaldeschi, que se recusou a aceitar qualquer nomeação. Com a debandada dos cardeais, somente doze restaram para entronizar Prignano, que tomou o nome de Urbano VI.

Não mais de dois meses após sua eleição, e verificando que o novo Papa desconsiderava qualquer pedido que lhe fosse apresentado, os cardeais eleitores iniciaram a se indagar se seu voto fora efetivamente livre. Se muitos não o acreditavam mais, outros iniciaram a duvidar. Isto levou os treze cardeais a reunir-se inicialmente em Anagni, e posteriormente em Fondi, no reino da antiga protetora de Urbano VI, Joana de Nápoles, no qual ele acumulara inimigos. Em 9 de agosto, declararam a eleição de Urbano VI canonicamente nula, sendo o Papa declarado intruso e anátema.

Em 20 de setembro de 1378 foi eleito Papa, com a tácita concordância dos três cardeais italianos, o cardeal Roberto de Genebra, parente ou aliado de todas as famílias principescas mais importantes. Assumiu com o nome de Clemente VII, consumando o Cisma²¹⁹. Eram tempos de aparente vacância de poder por toda a Cristandade, com as mortes de Eduardo III, da Inglaterra (1377); Carlos IV, Imperador do Sacro Império e Rei da Boêmia (1378); Frederico IV, da Sicília (1377); Carlos V de Valois, da França (1380); de Henrique de Transtamare, rei de Castela (1379) e de Joana de Nápoles (1382).

É importante lembrar que não foi o período do Grande Cisma do Ocidente que fez o “cativeiro avinhonense da Igreja”, uma vez que desde os tempos de Clemente V, em 1229, os Papas já tinham se movido com sua corte para aquela cidade francesa, em razão da instabilidade reinante na Itália e da proteção que o Rei da França lhes podia oferecer. Quando decidiu restabelecer o papado e sua corte em Roma, em razão dos distúrbios na “capital da Cristandade”, na esteira da revolução popular encabeçada por Cola di Rienzo, em 1347, e atendendo aos pedidos de Catarina de Siena e Brígida, da Suécia²²⁰ – ambas posteriormente declaradas santas – o Papa Gregório XI foi advertido por Carlos V da França que este não

219 WALKER, W.. *História da Igreja Cristã*. S. Paulo: ASTE, 2006, 3ª ed., p. 441.

220 *Idem*, p. 440.

poderia assegurar sua integridade caso retornasse a Roma.

Eis um traço distintivo e característico do estado da Cristandade no final do século XIV: as instabilidades e rivalidades nacionais e regionais e suas guerras trazidas para o interior da Igreja. Esta situação somente se agravou ao longo das décadas e dos concílios que tentaram resolver as delicadas questões, tendo chegado a uma quase solução com a realização do Concílio de Constança, de 1414 a 1418. Como Pierrard define, “em 1378, a autoridade do papado estava enfraquecida; os nacionalismos, a política e os interesses pessoais contribuíam para radicalizar as posições e colocar em oposição não somente dois Papas, mas dois campos inteiros”²²¹.

Efetivamente, ao lado de Urbano VI ficaram o Imperador, a Inglaterra, Flandres, Portugal e a Itália, com exceção de Nápoles; enquanto que ao lado de Clemente VII ficaram a França e seus aliados, Savoia, a Escócia e, posteriormente, Castela, Aragão e Navarra²²². A radicalização das divergências levou a enfrentamentos nos campos de batalha, com a derrota militar de Clemente VII, que, batido em Marino em 1379, recuou a Avinhão, onde estabeleceu sua corte. Essa decisão aumentou a dependência da Igreja em relação ao “Cristianíssimo Rei” da França, o qual tinha no Papa uma espécie de arquicapelão particular.

Schulze afirma que “seu sucessor [de Bonifácio VIII] fora constrangido a aceitar o ‘cativeiro da Babilônia’ em Avinhão e passara a viver à sombra da Coroa francesa. O papado nunca se refez dessa perda de poder e de prestígio; as potências hostis à França recusaram-se a deixar seguir para Avinhão os lucros da Igreja provenientes dos seus territórios e assumiram os principais direitos de soberania do papado”²²³.

Por outro lado, para conquistar apoios, Urbano VI multiplicou gastos, de tal forma que, quando morreu, em 1389, seu sucessor, Bonifácio IX decidiu organizar um ano jubilar, em 1390, para arrecadar fundos. A Universidade de Paris, em janeiro de 1394, indicou que uma possibilidade para a solução do Cisma: a cessão (demissão) de um dos dois reinantes, o que parecia ser facilitado com a morte do Papa de Avinhão, em setembro daquele mesmo ano. Contudo, os cardeais reunidos naquela cidade elegeram para suceder Clemente VII o espanhol

221 PIERRARD, P. *Op. cit.*, p. 149.

222 *Ibidem*.

223 SCHULZE, Hagen. *Estado e Nação na História da Europa*. Lisboa: Presença, 1997, p. 52.

Pedro de Luna, assumindo este o nome de Bento XIII.

A duplicidade de autoridade significava, em verdade, autoridade nenhuma: não existia detentor de *auctoritas* e de *potestas* na Igreja. Havia os que defendessem que o Papa romano seria o detentor desses atributos, enquanto que muitos, sobretudo os ligados à Universidade de Paris, defendiam que somente um Concílio poderia dirimir esse conflito.

3.1.2 *O fim do longo cisma do Ocidente e do antipapado de Avinhão*

Uma primeira grande tentativa de conciliação ocorreu entre 1403 e 1404, quando emissários do antipapa Bento XIII encontram-se com o Papa Bonifácio IX, que faleceu em seguida. Resistindo a renunciarem à eleição de um sucessor para Bonifácio IX, os cardeais romanos elegeram, em 1404, Cosma Miglioratti, septuagenário sem energia que assumiu o nome de Inocêncio VII²²⁴, e que, mesmo desejando convocar um concílio para pôr fim ao Cisma, não o fez, em razão de haver morrido dois anos após sua eleição.

Seu sucessor, Gregório XII, foi eleito com a condição de que aceitaria sua demissão pelo Sacro Colégio dos Cardeais assim que Bento XIII abdicasse ou morresse. Em 1407, agendou-se um encontro entre Bento XIII e Gregório XII, em Savona, mas tal reunião não chegou a ocorrer. Em 1409, oito cardeais romanos e sete avinhonenses reuniram-se em Pisa, inaugurando um Concílio em 25 de março. Este, por influência da Universidade de Paris, depôs a ambos os Papas em 5 de junho, elegendo o cardeal Pedro Filárgio novo Papa, que assumiu o nome de Alexandre V, vindo a morrer dez meses após sua eleição. Foi sucedido por João XXIII²²⁵, em 17 de maio de 1410, momento que fez a Igreja Católica Romana ter três Papas reinando simultaneamente, visto os dois depostos não terem aceito sua destituição, refugiando-se Bento XIII (apoiado por Portugal, pela Espanha e pela Escócia) em Barcelona e Gregório XII, apoiado por inexpressivas cidades italianas, abrigado em Rimini.

João XXIII convocou um concílio em Roma em 1413, o qual resultou em nenhum

224 *Idem*, p. 150.

225 Faz-se necessário explicar que, face à decisão de demissão desse Papa tomada pelo Concílio de Constança (1414-1418), seu nome foi excluído de alguns dos registros oficiais sobre os Papas, o que levou Angelo Giuseppe Roncalli a, quando eleito Papa em 1958, adotar o mesmo nome de João XXIII, ignorando que houvera um Papa com o mesmo nome que já governara a Igreja. Esta explicação é oferecida por Fischer-Wollpert (*Os papas e o papado*. Petrópolis: Vozes, 2006, pp. 164-165.).

efeito prático, culminando com a expulsão do Papa de Roma naquele mesmo ano pelas tropas do Rei Ladislau, de Nápoles; indo refugiar-se em Bolonha, onde soube que o Rei Sigismundo de Luxemburgo, Imperador do Sacro Império Romano-Germânico, chamando a si a responsabilidade de “advogado e defensor da Santa Igreja”, que lhe foi dada pela Bula Dourada de 1356, convocara um Concílio Geral, através de um *Edictum Universale*, a se realizar em terras alemãs, na cidade de Constança, em 1414²²⁶. Estava dado o grande passo para o fim do Cisma²²⁷. Nas palavras de Pierre Chaunu, “de 1378-1409 e de 1409-1414, a Igreja passa do cisma ao caos”²²⁸.

Se, por um lado, resolvera-se momentaneamente a questão do Cisma, a fratura na unidade da Igreja (ou, ao menos, no conceito de tal unidade) estava irreversivelmente feita.

3.1.3 Concílio ou Papa? Papa ou Príncipes? Quem detém auctoritas e potestas?

A convocação para o Concílio de Constança, ao estabelecer que, ao lado das delegações eclesiásticas, figurariam também delegações nacionais, estabeleceu um novo paradigma nas relações de poder entre a Igreja e os Estados nacionais na Cristandade. Deve ser entendida a expressão “Estados nacionais” no seu contexto da Baixa Idade Média, quando estes ainda se forjavam identitariamente. Importante ressaltar, como recorda Guiberneau, que existem duas teorias sobre o surgimento das nações: uma que considera a nação como uma divisão natural da raça humana, feita por Deus, e outra que considera que as nações e o nacionalismo são fenômenos modernos, compatíveis com uma “era dos nacionalismos”²²⁹.

É minha opinião que as nações e o nacional são um fenômeno típico da Idade Moderna, advindo do Medievo tardio, no qual começaram-se a desenhar-se os estados nacionais. Tal fenômeno somente veio a consolidar-se na contemporaneidade, quando vincularam-se de forma indissociável nação e território como uma entidade. Para todos os fins desta Tese, a Nação será entendida como uma comunidade identificada culturalmente – e, no

226 *Idem*, p. 151.

227 A eleição de um antipapa no Concílio de Basileia não teve respaldo em esferas eclesiásticas ou temporais dignas de expressão. É importante lembrar que, após a morte de Bento XIII, deposto pelo Concílio de Constança, foi ainda eleito o cardeal Gil Sánchez Muñoz, em 1423, que assumiu o nome de Clemente VIII, vindo a morrer em 1429, sem ter obtido qualquer apoio significativo.

228 CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas*. Lisboa: Edições 70, 1975, vol. 1, p. 195.

229 GUIBERNEAU, Montserrat. *Nacionalismos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, pp. 57-58.

caso alemão, também territorialmente.

Estabelecer que a autoridade máxima dentro da Igreja era o Concílio, e não mais o Papa, “detentor das chaves de S. Pedro”, seria pôr fim ao projeto hierocrático de construção do poder dentro do romanismo. Seria, em última instância, transferir ao colegiado conciliar a decisão final em todos os assuntos relevantes para a Igreja, e esse colegiado era formado por membros eclesiásticos e civis, representando não apenas a igreja local, mas também a autoridade secular daquela região.

A defesa do conciliarismo consta nos escritos de Guilherme de Occam, para quem “o Concílio ecumênico estaria acima do Papa, possuindo legitimidade para tomar decisões necessárias à reforma da Igreja, mesmo sem e até contra o Papa”²³⁰. Esses postulados foram especialmente acolhidos pela Universidade de Paris, então principal centro teológico da Europa. Por razões de interesse de manutenção e ampliação de sua esfera de poder, os principais príncipes e soberanos apoiavam a supremacia da autoridade conciliar.

A autoridade (*auctoritas*) e o poder (*potestas*) concentrados nas mãos do Romano Pontífice eram a fundamentação da estrutura de poder na Igreja Romana até então. Tais disputas e discussões repercutirão ao longo do século XV, não apenas na Igreja e na Itália, mas sim em toda a Europa. Nas palavras de Paolo Prodi, “no Quatrocentos, os pontífices não se tornaram sobretudo príncipes temporais, senhores de um estado italiano que vai se consolidando: esta metamorfose não ocorre sem que seja tocada a instituição papal na sua complexidade e sem que desta sejam derivadas algumas consequências mais gerais no plano do *State-building* no quadro europeu”²³¹.

Hagen Schulze ressalta a imprecisão da terminologia para se definir, entre o Medievo e a Modernidade nascente, a organização política e a soberania: “consoante as circunstâncias, falava-se de ‘território senhorial’ (*dominium*) ou de ‘autoridade’ (*regimen*), de ‘reino’ (*regnum*) ou de principado (*principatus*), de ‘país’ e de ‘terra’ (*terra, territorium*) – termos que implicavam, simultaneamente, laços pessoais e domínios juridicamente associados”²³². O mesmo autor registra que quando Maquiavel, Guicciardini e Villani referiam-se ao *stato*,

230 FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. *Op. cit.*, p. 209.

231 PRODI, Paolo. *Il sovrano pontefice*. Bologna: Il Mulino, 2006, p. 43.

232 SCHULZE, Hagen. *Estado e Nação na História da Europa*. Lisboa: Presença, 1997, p. 46.

“tinham em mente uma ideia de soberania que ainda não tinha sido concebida sob essa forma”²³³.

Jerry Brotton sustenta a mesma linha argumentativa, ao dizer que “outro processo que transformou a autoridade religiosa neste período foi o surgimento de novas formas de autoridade política”²³⁴, mesmo reconhecendo a indissociabilidade entre “a religião e a prática da autoridade política, do mundo das finanças internacionais e das conquistas da arte e do conhecimento”²³⁵.

Faz-se necessário recordar que o Papa não era apenas o pastor supremo da Cristandade, mas também o soberano temporal dos Estados Papais. Assim, as disputas em torno da autoridade e do poder do Papa refletiam, por um lado, as pressões dos príncipes e reis não italianos, desejosos de ampliar seus domínios, e dos próprios reis e príncipes italianos, que não queriam a diminuição de sua área de poder e de influência.

Dois Papas (ou até mesmo três, como em alguns momentos) significava o mesmo que Papa nenhum. A *auctoritas* e a *potestas*, que em sua origem emanam diretamente de Deus, deveriam ser unas e indivisíveis, tal como, putativamente, a Igreja deveria ser. Quando os príncipes seculares chamam a si parte dessa autoridade e desse poder, parecem competir com a autoridade do Vigário de Cristo. Este, enfraquecido, teve que aceitar a convocação feita pelo Imperador e a ela submeter-se. De certo modo, parecia que o Imperador deveria defender a Igreja contra a falta de autoridade do Papa. Vale dizer que o Imperador, o poder secular, tentaria restabelecer o poder na área espiritual. Nas palavras de P. Ourliac, citado por Pierrard, “mais do que uma assembleia de Igreja, o Concílio de Constança parecia um congresso de nações”²³⁶.

Ainda citando Prodi, “duas vezes no Ocidente a aliança do poder político com o hierocrático atingiu um ápice: no império de Carlos Magno, assim como em certos períodos de máxima potência do Império Romano-Germânico”²³⁷. Este era um desses momentos, e essa aliança – ou embate – se faria notar no Concílio de Constança, cujos desdobramentos se

233 *Ibidem*.

234 BROTTON, Jerry. *O bazar do Renascimento*. S. Paulo: Grua Livros, 2009, p. 93.

235 *Idem*, p. 92.

236 PIERRARD, P. *Op. cit.*, p. 155.

237 PRODI, P. *Op. cit.*, p. 23.

fizeram sentir no século seguinte.

No Concílio de Constança, os ingleses, alemães e franceses, adversários dos italianos e de João XXIII, conseguiram impor o voto por nação, cabendo o quinto voto ao colégio de cardeais. Temendo não ser confirmado no cargo, João XXIII fugiu para Schaffhause e, posteriormente, para Friburgo²³⁸. O Concílio continuaria de qualquer modo, mesmo sem o Papa. O chanceler da Universidade de Paris, Jean Gerson, declarou em 23 de março de 1415, três dias após a fuga do Papa, que “a Igreja, ou o Concílio Geral, que a representa, é a regra que Cristo, segundo a diretriz do Espírito Santo, nos deixou, de sorte qualquer homem, não importa quem seja, de qualquer condição que seja, mesmo papal, é obrigado a ouvi-la e obedecer-lhe”²³⁹.

Seguindo o parecer de Gerson, o Concílio aprovou em 6 de abril o decreto *Sacrosancta*, que preceituava que o concílio ecumênico reunido em Constança era a representação da Igreja inteira e recebia seu poder diretamente de Cristo; o próprio Papa devia-lhe obediência em matéria de fé, de unidade da Igreja e de “reforma da cabeça e dos membros”²⁴⁰. Essa mesma demanda, assinala Henri Petiot (Daniel Rops), era antiga: “Já no limiar do século XIV, Guillaume de la Maire, de Angers, bradava: ‘a Igreja tem que ser inteiramente reformada, tanto na cabeça como nos membros’”²⁴¹. Esse autor ainda assinala os protestos de outros eclesiásticos desse tempo por reformas na Igreja, como o bispo Guilherme Durand, de Mende; São Bernardino de Sena, João de Capistrano, Tiago de la Marche, Bernardino de Feltre e Santa Colette²⁴².

Nas palavras do próprio decreto,

Este santo Concílio de Constança... declara, primeiro, que está legalmente reunido no Espírito Santo, que constitui um concílio geral representando a Igreja Católica e que, portanto, tem sua autoridade imediatamente de Cristo; sendo que todos os homens, de qualquer ordem ou condição, incluindo o próprio Papa, são obrigados a obedecer-lhe em matérias de fé, de abolição do cisma e da reforma da Igreja de Deus em sua cabeça e em seus membros. Segundo, declara que qualquer pessoa, de qualquer grau ou condição que, com contumácia, recusar obedecer suas ordens, decretos, estatutos ou instruções, já

238 FISCHER-WOLLPERT (*op. cit.* pp. 116 e 228) afirma que a fuga se deu para Schaffenberg e, posteriormente, para Laufenburg.

239 PIERRARD, P. *Op. cit.*, p. 151.

240 *Ibidem*.

241 PETIOT, Henri [DANIEL-ROPS]. *História da Igreja – vol. IV*. S. Paulo: Quadrante, 1996, p. 129.

242 *Ibidem*.

feitos ou a serem feitos ainda por este santo Concílio ou por qualquer outro concílio legalmente reunido... será sujeito à penitência conveniente e punido apropriadamente, a não ser que volte ao espírito de retidão e, se houver necessidade, que se recorra a outras sanções da lei...²⁴³

Estas proposições seriam retomadas por Lutero em suas reivindicações por uma reforma, afirmando que os concílios são a autoridade maior da Igreja, pois que representam a inteireza de sua colegialidade.

Embora descrente da autonomia conciliar, face ao então recente V Concílio de Latrão (1512-1517), Lutero, na “Carta à Nobreza Cristã”, afirmou textualmente, acerca da realização desse Concílio e da atitude dos seguidores do Papa em relação à disciplina conciliar:

Mesmo que tenham sido obrigados a celebrar um concílio, anulam seu efeito por antecipação, obrigando os príncipes a jurar previamente que os deixariam como estão. Além disso, deram ao Papa pleno poder sobre toda ordenação do concílio, de sorte que tanto faz se há muitos concílios ou concílio nenhum.²⁴⁴

Esta posição já constava na mesma “Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã”, na qual Lutero afirmava:

Além disso, esses concílios de nada servem, porque a sabedoria romana inventou o ardil de os reis e príncipes serem obrigados a prestar primeiro um juramento de deixá-los continuar a ser como são e manter o que possuem. Assim, colocam uma trava para se defender contra toda reforma, manter protegida e livre toda patifaria.²⁴⁵

A demanda pela convocação por Leão X de um concílio era central nas reivindicações do Reformador em muitos de seus documentos do ano de 1520, especialmente na carta endereçada ao Pontífice datada de 6 de setembro daquele ano, na qual se lê: “A Cúria Romana está perdida. (...) Odeia os concílios, tem medo de ser reformada, não pode mitigar o furor de sua impiedade”²⁴⁶ e, mais adiante, “Erram os que te elevam acima de um concílio e da Igreja universal”²⁴⁷.

Bruce Gordon salienta que muito da visão de Lutero sobre os concílios e seu papel vem dessa visão medieval tardia, atribuindo a estes um poder que a Cúria Romana, à época, preferia obliterar, atribuindo ao Pontífice poderes ditatoriais.

243 BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 2007, p. 221.

244 LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas – vol. 2*. S. Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 281.

245 *Ibidem*.

246 LUTERO, Martinho. *Obras seleccionadas – vol 2 –*. S. Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 429.

247 *Ibidem*.

Efetivamente, a postura de Lutero em relação à primazia dos Concílios e sobre a não confiabilidade dos papas face à autoridade conciliar poderia, em muito, ser devida à decisão de Martinho V que, eleito em Constança e após o encerramento do Concílio, “proibiu que se apelasse ao Concílio contra o Papa, rejeitando com isso a superioridade do Concílio sobre o Papa, votada em Constança”²⁴⁸. O Concílio de Basileia (1431-1449) promulgou, como dogma de fé, que “o Concílio ecumênico está acima do Papa, não pode ser por ele transferido nem adiado”²⁴⁹. Contudo, nenhum dos Papas ratificou este dogma de fé; muito ao contrário: no I Concílio do Vaticano, em 1870, aprovou-se o dogma da infalibilidade papal e da superioridade da autoridade do papa. Esse reforço da “monarquia absolutista papal” no século XIX teve sua construção histórica bem mapeada por Valentín Fábrega Escatllar²⁵⁰.

O Concílio de Basileia, nota Joseph Wohlmuth, vem passando da condição de um Concílio esquecido para a de “fenômeno histórico de alcance universal”²⁵¹. Se é uma decorrência do Concílio de Constança, é igualmente uma consequência dos desdobramentos do fracassado Concílio de Siena, de 1424. Sua essência foi a oposição entre conciliarismo e papalismo, vale dizer as duas concepções de exercício do poder na Igreja: ou poder colegiado ou a monarquia absoluta.

O Concílio de Basileia, o mais longo da história da Igreja, não é possível ser sumarizado em poucas linhas, em razão de haver gerado uma impressionante quantidade documental. Ainda segundo Wohlmuth, as linhas principais deste Concílio foram “o conflito constitucional, os projetos de reforma e os esforços ecumênicos”²⁵², estes orientados para uma solução para a questão dos boêmios e para uma reunificação com os gregos.

Em sua Sessão XXI (junho de 1434), os padres conciliares aprovaram a imposição de pesadas penas para a simonia, assim como a ampliação do Sacro Colégio dos Cardeais – responsável pela eleição do papa – para vinte e quatro membros, devendo o papa, imediatamente após ter sido eleito, fazer uma *professio* comprometendo-se a cumprir e fazer

248 FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. *Op. cit.*, pp. 117 e 229. O Concílio foi encerrado em 23 de abril de 1418 e o decreto de Martinho V é datado de 10 de maio de 1418.

249 *Idem*, p. 210.

250 Cf. FÁBREGA ESCATLLAR, Valentín. *La herejía vaticana*. Madrid: Siglo XXI de España, 2005.

251 WOHLMUTH, Joseph. Os Concílios de Constança (1414-1418) e de Basileia (1431-1449). In ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. S. Paulo: Paulus, 1995, p. 237.

252 *Idem*, p. 238.

cumprir todas as decisões conciliares anteriores à sua eleição. A questão da união com os gregos foi decisivamente comprometida por uma série de desencontros entre a legação enviada pelo Papa Eugênio IV para encontrar-se com os gregos e as reuniões conciliares, assim como fatalidades, como a morte de um dos legados, vitimado pela peste em junho de 1436.

Uma manobra realizada pela minoria, que roubou o selo conciliar e oficializou seu voto como sendo falsamente o majoritário na votação que dizia respeito à escolha do local para a realização de um concílio com os gregos²⁵³ fez com que o Concílio começasse a ser esvaziado, talvez também pela incapacidade dos padres conciliares de ver quão grave era a crise que a partir daquele momento se instalava no Concílio. De fato, da XXV Sessão (maio de 1435) ao final do Concílio, em Lausana, em abril de 1449, as decisões conciliares foram esvaziadas de importância.

Mesmo assim, em sua Sessão XXXIII, foram aprovadas as *tres veritates*, a saber:

- 1 – É verdade católica que o concílio universal, como representante da Igreja universal, é superior a todos, inclusive ao Papa;
- 2- É verdade católica que o Papa, usando de autoridade própria, não pode transferir nem dissolver um concílio reunido, sem o consentimento deste;
- 3 – É herege quem obstinadamente transgride essas duas verdades.²⁵⁴

A crise entre o Papa e o Concílio foi fator determinante para esse esvaziamento. Registre-se que Eugênio IV dissolveu o Concílio de Basileia em 18 de setembro de 1437, e quando a notícia chegou aos padres conciliares, onze dias depois, o Concílio aprovava a acusação de “contumácia” contra o papa, declarando, em 12 de outubro daquele ano, a nulidade da dissolução do Concílio. Com a abertura do Concílio pontifício, em 8 de janeiro de 1438, em Florença, havia dois Concílios ocorrendo simultaneamente, sendo o de Basileia destituído de toda autoridade por ação do Papa.

A partir daí iniciaram-se as negociações junto aos principais monarcas europeus para que aceitassem a transferência de lugar do Concílio. A destituição de Eugênio IV, levou a que fosse eleito para sucedê-lo o príncipe Amadeu VIII de Saboia, que adotou o nome de Félix V, em novembro de 1439, e levou a novas negociações tanto junto aos monarcas quanto junto ao

²⁵³ *Idem*, p. 248.

²⁵⁴ *Idem*, p. 252.

próprio Concílio ainda reunido em Basileia, uma vez que o príncipe não se encontrava reunido com os padres conciliares quando de sua eleição. Obtido o reconhecimento à canonicidade de sua eleição, Félix V conseguiu que o Concílio, em sua Sessão XL, em 26 de fevereiro de 1440, chamasse todos à obediência, o que não ocorreu com os que se reuniam em concílio com os gregos, em Florença, que se recusaram a aceitar a eleição de Félix V.

Deve ser registrado que, pouco antes da eleição de Félix V, morreu o Imperador Alberto II, aumentando consideravelmente as tensões no campo político. Como exemplo do quanto essas tensões políticas perduraram, com a morte de Eugênio IV, em fevereiro de 1447, foi eleito um novo papa – enquanto Félix V pontificava – que adotou o nome de Nicolau V, o qual exigiu prontamente do Concílio o reconhecimento de seus direitos pontificais. Desta forma, por dois anos, até a demissão de Félix V, novamente a Igreja Romana teve dois papas reclamando sobre si a legitimidade da ocupação da Sé Apostólica.

De sua autodissolução, em 25 de abril de 1449, emergiu um conceito que viria a ser bastante utilizado por Lutero em seus escritos: “Jesus Cristo é o único cabeça da Igreja e existe um único *vicarius* que a preside”²⁵⁵. Ao tempo em que isto pode ser entendido como um apelo à unidade, da mesma forma pode ser entendido como uma declaração de que não existe soberania absoluta do Pontífice Romano na condução da Igreja.

Em 1460, a Bula *Exsecrabilis*, de Pio II, que havia reconciliado o Imperador Frederico III com o papado – e, portanto, tirado o apoio da maior autoridade civil a uma demanda conciliarista –, condenava como execráveis os apelos ao Papa para a convocação de um Concílio nestes termos:

Surgiu em nosso tempo um abuso execrável – inaudito em épocas anteriores – a saber, que alguns homens, cheios do espírito de rebelião, presumam apelar ao pontífice romano (...), para um futuro concílio (...). Desejando, portanto, expulsar da Igreja de Deus este veneno pestilencial e tomar medidas para a segurança das ovelhas confiadas a nossos cuidados, e afastando do rebanho de nosso Salvador tudo aquilo que possa ofende-lo, (...) condenamos os apelos dessas espécie e os denunciamos como errôneos e detestáveis.²⁵⁶

Penso que a rejeição ao conciliarismo representa, igualmente, uma vitória para os príncipes e demais soberanos, uma vez que, se transposta para o plano da esfera do poder

²⁵⁵ *Idem* p. 255.

²⁵⁶ BETTENSON, Henry. *Op. cit.*, p. 222

secular, a principal base do conciliarismo, o poder colegiado, representaria, em igual medida, a diminuição do poder desses mesmos soberanos. Não se confunda, porém, o espírito conciliarista com um espírito de tolerância, pois, nas palavras de Meuthen, citado por Wohlmuth, “o conciliarismo não é *eo ipso* tolerante”²⁵⁷.

Se é verdade que, sem o decreto conciliar *Haec Sancta*, o Cisma do Ocidente não teria sido superado, também não é menos verdade que os Papas não tiveram qualquer interesse em fazer concessões quanto à questão da autoridade. Segundo Alberigo, citado por Wohlmuth, “o eixo da argumentação de Constança é a afirmação de que o Concílio tem seu poder derivado diretamente de Cristo (*potestatem a Christo immediate habet*)”²⁵⁸. Na visão de Alberigo, as proposições do decreto *Haec Sancta* referiam-se a três eixos, que remetiam ao período de sua redação, de 29 de março a 6 de abril de 1415:

- a) à identidade que o Concílio confere a si mesmo como reunião legítima no Espírito Santo;
- b) à imediaticidade do poder conciliar, concedido por Cristo;
- c) ao empenho de obediência de todos os fiéis, inclusive o Papa, em questões de fé, de cisma e de reforma, ‘na cabeça e nos membros’.²⁵⁹

Assim, havia duas tendências diametralmente opostas no raiar do século XV: o conciliarismo *versus* o poder supremo do Papa. A primeira, condenada; a segunda, institucionalizada.

Emerge bastante correta a observação de Lortz, de que “[a questão da reforma] não se solucionou nem em Constança nem em Basileia, devido ao egoísmo dos cardeais e das forças políticas. Ficou absolutamente sem resolver. Sim, é preciso perguntar-se outra vez se a questão poderia sequer ter solução enquanto não fossem vencidas (naquilo que toca a Igreja e a cúria) as tendências hierocráticas herdadas da alta Idade Média, tão agravadas pela política”²⁶⁰. Esse mesmo autor segue sua análise sobre as consequências do Cisma: “entrava no terreno do possível uma tal superação, isto é, uma reforma total que tivesse modificado a estrutura histórico-temporal da Igreja?”, para concluir que “a resposta só pode ser

257 WOHLMUTH, Joseph, Constança e Basileia. **In** ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. S. Paulo: Paulus, 1995, pp. 219-276, cit. p. 269.

258 *Idem*, p. 265.

259 *Ibidem*.

260 LORTZ, Joseph. *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*. Madrid: Cristiandad, 1982, vol. 1, p. 621.

negativa”²⁶¹.

3.2 Os reformadores antes da Reforma: Hus e Wycliff

Contudo, não era apenas com a crise de poder e autoridade que devia lidar a Igreja no final do século XIV e no início do XV. O professor da Universidade de Oxford, John Wycliff (1320-1384), à época do Cisma, não apenas havia negado a soberania papal como também condenara as indulgências e tinha defendido a secularização dos bens clericais. Indo mais além, Wycliff defendia a clareza da Escritura Sagrada, que dispensaria a mediação do magistério eclesiástico. Essa *claritas Scripturae* é um dos pontos cruciais da hermenêutica bíblica que Martinho Lutero desenvolverá a partir de sua docência em Wittenberg.

Como destaca Troeltsch, o movimento dos lolardos de Wycliff “difere dos movimentos sectários italianos [dos séculos XIV e XV] neste aspecto: sua influência foi permanente”²⁶². Destacam-se alguns aspectos comuns às pregações de Wycliff e de Lutero, dentre os quais a luta contra o absolutismo papal e o nacionalismo podem, que ser apontados como recorrentes nos escritos de 1520. Os questionamentos feitos por Wycliff acerca do poder secular do papa, contestando o poder temporal que a Igreja se arrogou após o Papa Silvestre I serão retomados por Lutero quase um século e meio depois. Contudo, a ideia central do pensamento wycliffiano, que é a da Lei Divina, (nas palavras de Troeltsch, “uma interpretação dos ensinamentos patrísticos, combinada com Lei Natural e legalismo escriturístico”²⁶³), pode ter servido de base para a pregação de Lutero sobre a autoridade última e inquestionável da Escritura sobre a vida pessoal e comunitária. Igualmente a concepção de John Wycliff da Igreja como sendo não necessariamente uma comunidade institucional, mas sim uma comunidade de fé é bastante salientada nos escritos de 1520, que serão examinados no Capítulo III.

A pregação de Wycliff ecoou sobretudo junto ao baixo clero inglês, tendo a revolta de 1381, o movimento dos lolardos – os *poorpriesters* –, forte influência wycliffiana, cujo

261 *Ibidem*.

262 TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian Churches*. London: Westminster John Knox Press, 1992, vol. 1 p. 358.

263 *Idem*, p. 359.

anticlericalismo e antipapismo eram simpáticas aos estratos mais pobres da população.

Também no continente as ponderações de Wycliff tiveram boa acolhida em alguns círculos intelectuais, de modo especial na Boêmia, onde o reitor da Universidade de Praga, Jan Hus, em 1402, começou pregações contra os abusos eclesiásticos e defendendo a soberania da Escritura como norma de fé e de moral. Hus utilizou-se de sua posição de Reitor da Universidade de Praga, para a difusão de suas ideias, pregando-as igualmente do púlpito da capela de Belém. A reforma por ele pregada muito pouco diferia daquela proposta pelos conciliaristas da baixa Idade Média.

Hus, refere Troeltsch, “era menos avançado em seus pontos de vista do que Wycliff, mas seu trabalho produziu consequências mais radicais”²⁶⁴. As ideias de Wycliff possivelmente chegaram-lhe através dos panfletos levados da Inglaterra por seus compatriotas que lá estudaram, devendo ser recordado que o rei inglês Ricardo II era casado com uma princesa da Boêmia, o que aumentou consideravelmente a circulação de ideias entre Inglaterra e Boêmia. A Universidade de Praga era praticamente dividida entre professores boêmios e alemães, com estes rejeitando as ideias wycliffianas, enquanto que os primeiros as aceitavam. Esta oposição entre tchecos e alemães ocorria em todos os âmbitos da sociedade boêmia. No papel de Reitor, Hus defendeu o direito de os professores e alunos debaterem livremente as ideias e, com o apoio do rei da Boêmia, os boêmios ganharam a disputa, e os professores alemães deixaram a Universidade de Praga indo fundar a Universidade de Leipzig.

Em 1409, no Concílio de Pisa, o Bispo de Praga, que apoiava os Papas pisanos – primeiro Alexandre V e, posteriormente, João XXIII – conseguiu um decreto papal banindo as obras de Wycliff e determinando que as pregações fossem realizadas somente em catedrais, sedes paroquiais e mosteiros, o que, na prática, silenciava Hus, visto a capela de Belém não se enquadrar em nenhuma dessas categorias.

Por desobedecer tal proibição, Hus foi convocado a ir a Roma responder por esse ato de desobediência e por outros que se seguiram. Tendo recusado-se a tal, foi excomungado em 1411, o que, em razão do apoio que ele tinha do rei da Boêmia e de parte do povo boêmio, teve pouco efeito prático.

²⁶⁴ *Idem*, p. 362.

O conflito com o Papa pisano fez com que as ideias reformistas hussitas se tornassem cada vez mais radicais e, embora ele não questionasse a legitimidade do Papa, questionava sua autoridade quando agia em interesse próprio. Hus afirmou que “um Papa indigno não deve ser obedecido”²⁶⁵. Com isso, Hus formulou a tese de que a Bíblia é a autoridade maior pela qual um Papa e todo e qualquer cristão seria julgado, de tal forma que um Papa que não obedecesse à Bíblia não deveria ser obedecido.

A campanha militar que João XXIII moveu contra Nápoles envolveu o reino da Boêmia e, por igualmente necessitar do apoio papal, o rei da Boêmia determinou a Hus que silenciasse. Novamente excomungado por João XXIII, desta feita Jan Hus deixou Praga, continuando, porém, a escrever.

De modo especial em sua obra *De Ecclesia*, Hus defendia a ideia de a Igreja ser uma *praedestinatorum universitas*, o que é uma reafirmação da doutrina agostiniana. Ainda nessa obra, o reformador defende que a pregação e o serviço entre os segmentos mais baixos da população somente pode ser feito através da santidade dos ministros. Uma síntese de suas ideias, que o fazem um elo entre Wycliff e Lutero, pode ser apresentada na seguinte formulação:

A Igreja, a comunidade dos eleitos, na qual a única lei válida é a Lei de Deus – o Papado sendo um mero desenvolvimento histórico, e agora verdadeiramente em oposição à Lei Divina, e assim anticristão, e todas as autoridades eclesiásticas dele dependentes, se aceitam tal lei – todos sob a obrigação de resistir a falsos mandantes; então a mais amarga crítica às condições, especialmente entre o alto clero e o monaquismo, acerca dos males trazidos pelo domínio mundano da Igreja; o dever dos governos de reformar esses males, o direito do laicato de aplicar a Lei Divina, mesmo contra a hierarquia, e evitar maus padres.²⁶⁶

Para que se veja como as teses hussitas serviram parcialmente para molde das de Lutero, transcrevem-se abaixo as principais delas, tal como apresentadas em sua condenação no Concílio de Constança, segundo Denzinger²⁶⁷:

1. Uma e única é a santa igreja universal, que é a congregação dos predestinados.

265 GONZALEZ, Justo L. *The Story of Christianity* vol. 1. New York: HarperCollins, 1984, p. 349.

266 TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian Churches*. London: Westminster John Knox Press, 1992, vol. 1, p. 363.

267 DENZINGER, Henry. *The Sources of Catholic Dogma, Enchiridion Symbolorum*, Powers Lake: B. Herder Book Co., 1957, pp. 212-215.

2. Pedro não é nem nunca foi a cabeça da Santa Igreja Católica.
3. Padres vivendo criminosamente de qualquer maneira, minam o poder do sacerdócio e, como filhos infiéis, eles pensam infielmente sobre os sete sacramentos da Igreja, as prerrogativas, os deveres, as censuras, costumes, cerimônias e os sagrados negócios da Igreja, sua veneração de relíquias, indulgências e ordens.
4. A dignidade papal originou-se de César e a perfeição e instituição do Papa emanaram do poder de César.
5. Ninguém, sem revelação, poderia ter razoável certeza acerca de si próprio que é a cabeça de uma igreja particular, nem o Romano Pontífice é a cabeça da particular Igreja Romana.
6. Não é necessário crer que quem quer que seja o Romano Pontífice, seja o cabeça de qualquer igreja particular, a menos que Deus o haja predestinado.
7. Ninguém toma o lugar de Cristo ou de Pedro, a menos que o siga em caráter, pois nenhuma outra sucessão é mais importante, e de nenhum outro modo ele recebeu de Deus o poder procuratório, porque para tal ofício de vigário são requeridos tanto a conformidade de caráter como a autoridade daquele que o instituiu.
8. O Papa não é o verdadeiro e manifesto sucessor de Pedro, o primaz dentre os apóstolos, se ele vive em uma maneira contrária a Pedro, e se ele é avaro, então ele é o vigário de Judas Iscariotis. E com tal evidência os cardeais não são os verdadeiros e manifestos sucessores do colégio dos outros apóstolos de Cristo, a menos que eles vivam da mesma maneira que os apóstolos, guardando os mandamentos e conselhos de Nosso Senhor Jesus Cristo.
9. Obediência eclesiástica é uma obediência de acordo com a invenção dos padres da Igreja, sem a expressa autoridade da Escritura.
10. Se o Papa é decaído e especialmente se ele é pecador, então, como Judas, o Apóstolo, ele é do demônio, um ladrão e um filho da perdição, e ele não é o cabeça da santa Igreja militante, desde que ele não é um membro dela.
11. A graça da predestinação é uma cadeia pela qual o corpo da Igreja e qualquer de seus membros são ligados indissolivelmente a Cristo, a Cabeça.
12. O Papa ou prelado, decaído e pecador, não é pastor, mas verdadeiramente um ladrão.
13. O Papa não deveria ser chamado “santíssimo”, mesmo em razão de seu ofício, pois deste modo, o rei também deveria ser chamado “santíssimo” de acordo com seu ministério, assim como torturadores e arautos deveriam ser chamados santos, e mesmo o demônio deveria ser chamado santo, já que ele é um agente de Deus.
14. Se o Papa vive de uma maneira contrária a Cristo, mesmo que ele proceda de uma eleição legítima e legal, de acordo com as leis humanas, mesmo que ele proceda de um outro lugar que não através de Cristo, mesmo que ele seja entronizado por uma eleição feita principalmente por Deus, não será legítimo, pois Judas Iscariotis reta e legitimamente foi eleito por Deus e Jesus Cristo para o episcopado e procedeu de um outro lugar para o aprisco do rebanho.
15. A condenação dos quarenta e cinco artigos de John Wycliff feita pelos doutores é irracional e viciosa e erradamente feita; a causa alegada por eles foi pela razão de que “nenhum deles é católico mas cada um deles é herético, errôneo ou escandaloso.

Das ideias de Hus e de Wycliff, ocupou-se o Concílio de Constança em sua primeira

parte. No início de 1415 evidenciaram-se as divisões entre os grupos presentes, com os cardeais e teólogos italianos presentes propondo discussões sobre a chamada *causa fidei*, a “causa da fé”, a discussão das ideias de Jan Hus e John Wycliff, enquanto que os alemães, ingleses e franceses desejavam priorizar a *causa unionis*, a “causa da união”, com a demissão do Papa e dos antipapas e a eleição de um novo Pontífice.

A discussão sobre as ideias de uma reforma radical proposta por John Wycliff, que havia sido professor em Oxford e morrera em 1384, parecia atual aos padres conciliares, que entendiam que a aspiração de uma “igreja dos pobres”, sem hierarquia, estava viva na Boêmia, o que gerava naquela região um clima de sublevação e instabilidade.

Iniciadas as discussões ainda antes do Natal de 1414, somente em 6 de julho de 1415 é que foi condenada a obra de Wycliff, não por coincidência na mesma Sessão, a XV, que condenou igualmente Jerônimo de Praga e Jan Hus, declarando a este um “Wycliff redivivo”. Se a condenação dos mestres reformadores boêmios resultou na ereção de duas fogueiras em Constança, vale recordar que o Concílio determinou a exumação dos restos mortais de Wycliff, reputados indignos de permanecer sepultos em campo santo cristão.

É digno de nota que Hus rejeitava a autoridade papal do mesmo modo que os conciliaristas presentes em Constança, sendo uma contradição que estes o condenassem, visto as teses conciliaristas serem posteriormente condenadas por Eugênio IV como “ímpias e ultrajosas”.

Duas das mais eloquentes vozes contra Hus no Concílio foram as de Pierre d’Ailly, Cardeal de Cambrai, e de seu amigo Jean Gerson, Chanceler da Universidade de Paris. Segundo eles, os Concílios tinham o poder de emitir juízo contra os teólogos, e afirmava Jean Gerson que “a pessoa errada que não revê seus erros deve ser exterminada”. Também Teodorico de Niem e os ingleses se opunham a Hus, como relata Paul De Vooght²⁶⁸.

Convocado a Constança para defender-se, e tendo recebido do Imperador Sigismundo um salvo-conduto, Jan Hus foi inquirido pelo próprio João XXIII, que lhe ordenou que renegasse suas ideias “heréticas”, tendo recebido como resposta que “com prazer, renegaria

268 DE VOOGHT, Paul. Jean Hus et ses juges. **In** DE VOOGHT, Paul. *Les Pouvoirs du Concile et l’Autorité du Pape au Concile de Constance, Le Décret “Haec Sancta Synodus”, du 6 avril 1415.*

suas ideias se alguém pudesse mostrar-lhe que ele era um herege”²⁶⁹. Após a audiência, Hus foi tratado como prisioneiro, inicialmente em sua residência, posteriormente no palácio episcopal e, seguidamente, em celas de mosteiros.

Os protestos de Sigismundo quanto à violação de seu salvo-conduto perduraram até que este percebeu que a causa hussita não tinha apoio popular. Condenado pela assembleia conciliar no dia 6 de julho, foi levado à fogueira no mesmo dia. A leitura dos textos conciliares deixa perceber de forma bastante nítida que Hus foi condenado por simpatizar com as ideias de Wycliff. Jerônimo de Praga, que abjurara e tentara se retratar, foi relaxado ao braço secular e queimado em 27 de maio de 1416.

A conexão entre as ideias de Jan Hus e a pregação de Martinho Lutero é extremamente importante, pois uma das acusações que se fará a Lutero será a de retomar as ideias de Hus e Wycliff, já previamente condenadas no Concílio de Constança. Interessantemente os acusadores de Lutero não fizeram qualquer referência ao fato de o Concílio de Constança haver defendido a primazia conciliar sobre a autoridade papal, ponto importante das reivindicações de Lutero.

A conclusão do Concílio de Constança e a eleição de Martinho V como Papa não resolveram as disputas sobre autoridade e poder. De modo especial, a Igreja da França, a mais importante do mundo, em razão do poder do “Cristianíssimo Rei”, mesmo após as duas concordatas assinadas (em 1418 e 1425), conflitava com a autoridade papal. Uma das questões de fundo era o empobrecimento do país após a Guerra dos Cem Anos, com os poucos recursos disputados entre os coletores papais e os oficiais do soberano, cujas necessidades cresciam à mesma medida que seu poder.

Carlos VII, após consulta ao seu clero, proclamou em 7 de julho de 1438 uma ordenação em vinte e três artigos, na qual regulava unilateralmente as relações da coroa francesa com a Sé Romana, a “Pragmática Sanção de Bourges”, que reafirmava a supremacia conciliar sobre a autoridade papal, restabelecia a eleição dos bispos e abades pelos capítulos, retirava da Santa Sé seus direitos em matéria de colação eclesiástica, contestava os apelos a Roma antes que se houvessem esgotado todas as instâncias intermediárias e limitava a prática

269 GONZALEZ, Justo L.. *Op. cit.*, p. 350.

das excomunhões.

Se comparadas à nação alemã – uma comunidade cultural – e aos dois Estados modernos – França e Inglaterra – , a Itália, mosaico de reinos, cidades e principados, e a Espanha poderiam ser consideradas como aliadas da soberania pontifícia, em contraponto à supremacia conciliar defendida por ingleses, alemães e franceses.

3.2.1 *As questões das indulgências e das relíquias*

Do ponto de vista dos cristãos comuns, à margem dos jogos de poder, uma questão era tida por muito relevante, desde a promulgação da Bula *Unigenitus Dei Filius*, em 1343, pelo Papa Clemente VI.

Esta Bula, pelas enormes controvérsias que suscitou, recebeu a alcunha de *Extravagante*, sendo, por séculos, posta à margem do *corpus iuris canonicus*, o *corpus* dos documentos legais da Igreja Católica Romana. Ainda que, em momento algum, afirmasse que a “aquisição dos méritos de Cristo” pelos fiéis se daria de forma pecuniária, o que prevaleceu, desde sua assinatura, foi o entendimento de que as relíquias deveriam ser compradas e, mesmo, que penitências deveriam ser acompanhadas de pagamento pecuniário, para que as indulgências fossem eficazes. Em verdade, o tom da Bula *Unigenitus Dei Filius* é bastante pietista, consoante com o espírito do tempo de sua redação, impregnada de ideias dos “espirituais” e de movimentos penitenciais.

Exatamente a questão das indulgências, como visto no Capítulo anterior, foi o ponto principal das “95 Teses” de Lutero, em 1517, assim como de alguns de seus escritos posteriores. Deve ser ressaltado que, se houve tal prática, era porque havia ampla aceitação dela pela população. Para o economista David Hoffer²⁷⁰, as indulgências representavam uma importante força econômica para a igreja Católica Romana. Citando Ekelurd, ele afirma²⁷¹: “A Igreja controlava uma enorme riqueza. Suas fontes de rendimentos incluíam dízimos, aluguéis de terras, doações, heranças, taxas cobradas por serviços judiciais, *rendimentos da*

270 HOFFER, David. *Indulge, my son: Economic Look Into the Catholic Church's Use of Indulgences*, no sítio http://economics.about.com/cs/moffattentries/a/catholic_church.htm , acessado em 16/09/2008.

271 EKELRUD, Robert Jr. **In** Robert F. Hebert, et. al. *The Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*, New York: Oxford University Press, 1996, p. 31, **in** HOFFER, D., art. cit.

venta de indulgências, e rendimentos derivados da produção monástica e do comércio da produção agrícola” (itálico de Hoffer).

Ekelurd salienta a peculiaridade de que todas as outras fontes de rendimentos, à exceção das doações, heranças e indulgências, eram focadas nos aspectos pragmáticos da vida e trabalho diários (terra, trabalho e capital, em uma perspectiva marxista), sendo as indulgências o único item que prescrevia meios físicos para atingir objetivos espirituais. Doações caritativas poderiam servir para que se atingisse tal fim, mas não com tal específica necessidade, ao passo que as indulgências somente serviriam para isso. Continua Ekelrud afirmando que o uso das indulgências na doutrina do purgatório permitia à Igreja estender seu poder sobre os fiéis no mundo após a morte²⁷².

3.3 Alexandre, Júlio e Leão: Vênus, Marte e Minerva

Sobre os pontificados dos sucessores de Martinho V – Eugênio IV (1431–1447); Nicolau V (1447- 1455); Calisto III (1455-1458); Pio II (1458-1464); Paulo II (1464-1471); Sisto IV (1471-1484) e Inocêncio VIII (1484-1492) – pouco há que se comentar que seja relacionado ao escopo desta Tese, senão a manutenção e ampliação da doutrina das indulgências e das disputas com os Reis da França na questão do galicanismo, a manutenção dos privilégios e da influência do rei da França sobre a Igreja naquela nação, que resultaram na assinatura de diversas concordatas.

Nicolau V envidou o máximo de esforços para reconstruir Roma e torná-la, novamente, “a capital dos cristãos”²⁷³, entre outras razões face à queda da “Nova Roma”, Constantinopla, para os turcos, em 1453. Buscou a reconstrução de monumentos e iniciou o processo de tornar o Vaticano uma cidade pontifícia, separada do resto da cidade. Calisto III empenhou os três anos de seu pontificado para retomar a luta contra os turcos, que já chegavam ao Danúbio. Pio II condenou as teses conciliaristas e conseguiu de Luís XI, da França, a revogação da “Pragmática Sanção” em 1462; contudo, o rei francês, gradualmente, voltou a colocar em prática tudo aquilo que havia revogado²⁷⁴.

²⁷² *Apud* EKELRUD, R., art. cit., pp. 70 e 153.

²⁷³ PIERRARD, P.. *Op. cit.*, p. 166.

²⁷⁴ *Ibidem*.

Paulo II ignorou o pacto do conclave que o elegeu, que exigia a convocação iminente de um concílio que implementasse reformas na Igreja, como relata Pierrard²⁷⁵. Somente o assédio dos turcos, que ocuparam Negroponte, território veneziano, o fez mobilizar-se para que a Itália cessasse suas lutas internas e se concentrasse em repelir os otomanos. Criou a quindécima, imposto sobre os benefícios recebidos pelos religiosos.

Sisto IV (Francesco della Rovere) teve um pontificado marcado pelo nepotismo. Envolveu-se nas lutas internas italianas, aliando-se aos Pazzi na luta contra os Colonna e os Médici. Aumentou os mecanismos de fiscalização e arrecadação. Nas palavras de Pierrard, “a venal distribuição de cargos tornou-se o mecanismo do governo pontifício” e “em toda parte, mas principalmente na Europa central e setentrional, a cobrança do dízimo tornava odioso o nome do Papa”²⁷⁶.

Inocência VIII criou vinte e quatro novos postos de secretários apostólicos, que lhe renderam 62 mil ducados. “O que se viu foi a circulação de falsas bulas fabricadas por funcionários da Cúria apressados em recuperar seu dinheiro, desconsiderando inclusive os atos autênticos do pontificado”, como sinaliza Pierrard²⁷⁷.

Este ambiente de simonia e corrupção iria permitir a eleição do Cardeal Rodrigo Bórgia na sucessão de Inocência VIII.

Desejo dar especial destaque aos pontificados dos três Papas que governaram a Igreja no período mais relevante para esta Tese: Alexandre VI (1492-1503), Júlio II (1503-1513) e Leão X (1513-1521)²⁷⁸. É necessário, porém, recordar que a quase totalidade dos autores ocupados dos Papas que reinaram nesse período emprega um tom moralizante. Fischer-Wollpert, por exemplo, em relação a Alexandre VI afirma que “seu pontificado foi uma infelicidade para a Igreja”²⁷⁹.

A eleição do catalão Rodrigo Bórgia, vice-chanceler do seu tio, o Papa Calisto III, que

275 *Ibidem*.

276 *Idem*, p. 167.

277 *Ibidem*.

278 Não se fará referência ao pontificado de Pio III, que reinou por apenas 32 dias (26, se considerada a data de sua coroação), de 16 de setembro a 18 de outubro de 1503. V. nota 215, neste mesmo Capítulo.

279 FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. *Op. cit.*, p. 125.

o nomeou bispo e o criou cardeal com 25 anos de idade, foi marcada por rumores fortes, embora improváveis, de simonia. Não há comprovação de que, graças à influência e fortuna acumuladas, Rodrigo Bórgia teria praticado a simonia no conclave que o elegeu, para suplantar os dois outros candidatos, os cardeais Ascanio Sforza e Giuliano della Rovere. Este, sobrinho do Papa Sisto IV, viria a ser eleito Papa em 1503, assumindo o nome de Júlio II.

Seu pontificado foi marcado, na visão da unanimidade dos autores, pela corrupção, pela imoralidade e pela simonia, causas que levaram, formalmente, o cardeal della Rovere a, em 1494, encabeçar um grupo de prelados que tentou, infrutiferamente, sua deposição. Criou cardeais seu filho César, aos dezesseis anos, três sobrinhos, três sobrinhos-netos e o cunhado de César. Giuliano della Rovere instou o Rei Carlos VIII, da França, a conquistar Nápoles, tendo invadido Roma com as tropas reais. A tentativa de convocação do concílio com poderes para destituição do Papa malogrou em razão da ação de Briçonnet, ministro do Rei Carlos VIII e aliado de Alexandre VI.

Em 1498, uma ordem papal decretou a prisão do frade dominicano Girolamo Savonarola, que foi enforcado em 23 de maio, tendo seu corpo queimado em seguida. Esse importante pregador insistia em uma vida moral regenerada, chegando a dizer, acerca do Papa Alexandre VI, “outrora, se os padres tinham filhos, chamavam-nos seus sobrinhos; agora, não se tem mais sobrinhos, tem-se filhos, simplesmente filhos!... Igreja infame! Igreja prostituída!”²⁸⁰. Pregações como esta e a sua defesa da soberania florentina frente à autoridade romana levaram Florença a viver um período de “república teocrática”²⁸¹ e causaram sua excomunhão em 1497. Já anteriormente Savonarola havia identificado a Roma de Alexandre VI com as forças do anticristo: “Eu vi uma cruz negra sobre a Babilônia que é Roma, na qual estava escrito *Ira Domini [Ira do Senhor]* (...) E vos digo, a Igreja de Deus precisa ser renovada, e o será em breve”²⁸².

Henri Petiot (Daniel-Rops) recorda alguns trechos do sermão de Savonarola, pregado na Quaresma de 1497, em Santa Maria della Fiore, que causaram sua excomunhão²⁸³:

Aproxima-te, Igreja infame, e escuta o que o Senhor te diz: - Dei-te belos vestuários e com eles cobriste ídolos e vasos preciosos, e com eles

280 PIERRARD, P. *Op. cit.*, p. 168.

281 DUFFY, Eamon. *Santos e pecadores: História dos Papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998, p. 151.

282 *Ibidem*.

283 PETIOT, Henri [DANIEL-ROPS]. *História da Igreja – vol. IV*. S. Paulo: Quadrante, 1996, p. 219.

exaltaste o teu orgulho! Profanaste os meus sacramentos com a tua simonia, e a luxúria fez de ti uma mulher pública, desfigurada! E nem sequer te ruborizas com os teus pecados! Ah! Prostituta! Sentada sobre o trono de Salomão, fazes sinal a todos os que passam. Os que têm dinheiro entram na tua casa e servem-se dela a seu bel-prazer, mas os que desejam o bem são lançados fora!

Esse autor recorda que a inflamada e incendiária pregação de Savonarola fez congregar em torno de si, no Convento de São Marcos, do qual fora eleito prior, uma quantidade significativa de apoiadores, inclusive com um aumento das vocações entre os dominicanos, que chegaram a reunir mais de duzentos novos irmãos naquele convento²⁸⁴. Suas imprecações contra o fausto, o luxo e a conduta dos Medicis eram toleradas por Lorenzo, o Magnífico. Petiot relata que, na hora de seu enforcamento, Savonarola quis ter a seu lado Jerônimo, o irmão de Lorenzo, e que teria aproveitado esse derradeiro momento para intimá-lo a restituir a Florença suas antigas liberdades²⁸⁵.

Nas palavras de Eamon Duffy, nos tempos do pontificado de Alexandre VI “Roma era um chiqueiro moral”²⁸⁶.

Sobre Alexandre VI, Maquiavel faz as seguintes observações em *O Príncipe*: “Surgiu depois Alexandre VI que, de todos os pontífices que já existiram, foi o que mostrou o quanto um Papa podia, com o dinheiro e as tropas, para adquirir maior poder” (p. 48). E ainda:

Alexandre VI jamais fez outra coisa, jamais pensou em outra coisa senão enganar os homens, sempre encontrando ocasião para assim poder agir. Nunca existiu homem que tivesse maior eficácia em asseverar, que com maiores juramentos afirmasse uma coisa e que, depois, menos a observasse; não obstante, os enganos sempre lhe resultaram segundo o seu desejo, pois bem conhecia este lado do mundo. (p. 72)²⁸⁷

Após a morte de Alexandre VI, em 18 de agosto de 1503, o mesmo Maquiavel descreveria sua alma escoltada até Deus por seus três “fiéis seguidoras”: a crueldade, a simonia e a luxúria.

A imoralidade do Papa e de parte da Cúria será muitas vezes aludida por Lutero como uma das razões pelas quais a Reforma deveria ser feita.

284 *Idem*, p. 221.

285 DUFFY, Eamon. *Op. cit.* p. 151.

286 *Ibidem*.

287 MACHIAVELLI, Niccolò. *Œuvres Complètes*. Paris: Pléiade, 1980.

Giuliano della Rovere foi eleito Papa em 1503, sucedendo a Pio III, de brevíssimo pontificado. Esse franciscano é descrito como “o Papa de botas”, mais soldado que pontífice, o *uomo terribile* que a unanimidade dos cardeais julgava que a Igreja necessitava. Energicamente acabou com o banditismo nos seus domínios e, desejando ser o único senhor da Itália, expulsou da península os franceses, de cujo Rei, Luís XII, tinha sido aliado, e empreendeu campanhas militares não apenas para expulsar outros estrangeiros, como os espanhóis, mas também para ampliar os Estados Papais. Júlio II deu continuidade ao embelezamento de Roma, iniciado por Nicolau V, e acelerou a construção da Basílica de S. Pedro, concluída por seu sucessor²⁸⁸.

Em 1517, quatro anos após a morte de Júlio II, Erasmo escreveu a obra satírica *Julius Exclusus*, na qual denunciou o falecido Papa como tendo cometido todos os crimes concebíveis, da bruxaria à sodomia. A obra narra o encontro de Júlio II com o Apóstolo Pedro, nas portas do céu, com o Papa ainda envergando sua armadura e acompanhado pelos fantasmas dos mortos nas guerras que ele havia começado. O apóstolo não o reconheceu como sucessor, e Júlio II retrucou: “Tu hás de saber quem eu sou e o que eu fiz... Multipliquei as rendas. Criei novos cargos e os vendi. Inventei um modo de traficar bispados sem simonia. Rasguei tratados, mantive grandes exércitos a postos”²⁸⁹.

Roger Collins aponta *Julius Exclusus* como um dos livros estudados por Lutero entre 1518 e 1519, como parte das muitas leituras feitas por ele acerca da igreja do seu tempo²⁹⁰.

Huizinga sugere que a aversão pela guerra e todo o mal que esta lhe causara, além da forma como a entrada triunfal de Júlio II em Bolonha havia ultrajado seus sentimentos pode ter sido a razão principal para que Erasmo tenha escrito *Julius exclusus*²⁹¹.

Um dos resultados do conflito entre Júlio II e Luís XII foi a convocação, por este, de um Concílio em Pisa, entre 1511 e 1512, um Concílio não reconhecido pela Igreja, visto ser abertamente uma conspiração francesa. A resposta imediata de Júlio II foi a convocação de

288 Sobre a construção da Basílica de S. Pedro, recomenda-se a obra de Rita A. Scotti, *Basílica de São Pedro: esplendor e escândalo na construção da catedral do Vaticano*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

289 DUFFY, E.. *Op. cit.*, p. 152.

290 Cf. COLLINS, Roger. *Keepers of the Keys of Heaven*. Philadelphia: Basic Books, 2009, p. 348

291 HUIZINGA, Johan. *Erasmus and the Age of Reformation*. New York: Dover, 2001, p. 84.

um Concílio Ecumênico, que se iniciou em 10 de maio de 1512, o V Concílio de Latrão. Nem mesmo a morte do Papa, em 21 de fevereiro de 1513, interrompeu o Concílio, que foi confirmado e mantido por seu sucessor, Leão X.

Algumas das principais decisões do V Concílio de Latrão foram:

1. Condenação do Concílio cismático de Pisa;
2. Decretos de reforma da formação do clero e sobre a pregação;
3. Condenação da “Pragmática Sanção de Bourges”, revogada pela Concordata de Bolonha, de 1516, entre Leão X e Luís XII;
4. Condenação das teses de Pietro Pomponazzi.

Vê-se que foi um Concílio muito mais atento às questões diplomáticas do que às questões de reforma da Cúria ou da estrutura da Igreja. A obra de Minnich²⁹² ocupa-se da apresentação dos participantes do Concílio Lateranense e de seus decretos e resoluções. Também Alberigo²⁹³ relaciona os principais documentos desse Concílio. Se havia, por parte da população, um desejo de reformas, como enfatizaram Lutero e outros Reformadores, o Concílio passou ao largo dessas questões.

Não se poderia, contudo, esperar que uma Cúria hipertrofiada pela multiplicação de cargos feita por Alexandre VI, Júlio II e também por Leão X, pudesse concordar com qualquer programa de reformas em seu funcionamento. Duffy aponta que “a venda de ofícios paralisou a reforma, pois criou uma classe gigantesca de funcionários cujo interesse era impedir a simplificação da administração papal ou qualquer tentativa de remover os abusos financeiros no interior da cúria”²⁹⁴.

Leopold Von Ranke diz que “sobre seus três filhos, Giuliano, Pietro e Giovanni, Lorenzo de’ Médici dissera: o primeiro era bom; o segundo, um tolo; o terceiro, prudente. Este terceiro foi o Papa Leão X”²⁹⁵. Pelo amor às artes de Giovanni di Lorenzo de’ Medici, sua eleição como Papa, sob o nome de Leão X, mereceu dos romanos o comentário de que “depois de Vênus e Marte, Minerva”, em uma alusão aos seus antecessores, comparando-os a deuses da mitologia greco-romana. Ao lascivo Alexandre VI, sucedeu o guerreiro Júlio II, sucedido pelo amante das artes Leão X.

292 MINNICH, Nelson H.. *The Fifth Lateran Council*. London: Ashgate, 1993.

293 ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. S. Paulo: Paulus, 1995.

294 DUFFY, E.. *Op. cit.*, p. 150.

295 RANKE, Leopold Von. *The History Of The Popes (Their Church And State In The Sixteenth And Seventeenth Centuries)*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2006, p. 29.

Tal amor às artes, traduzido por vezes em gastos excessivos, ao final de seu pontificado, revelou-se uma das causas da bancarrota da Igreja Romana, aumentando a dependência desta em relação aos banqueiros e fazendo com que necessitasse cada vez mais dos rendimentos da venda de indulgências. Como se viu no Capítulo I, essa foi uma das razões que levaram o Papa Leão X a ordenar ao dominicano Johan Tetzel a venda de indulgências na Alemanha em 1518.

Em 1516, em meio ao V Concílio de Latrão, Leão X assinou a Concordata de Bolonha, que revogou a “Pragmática Sanção de Bourges”, mantendo ao Rei da França, porém, o direito de nomeações episcopais, abaciais e para os principais benefícios na França, restabelecendo, porém, o pagamento das anatas²⁹⁶ ao Papa e o direito do recurso a Roma, que foram abolidas pela “Pragmática Sanção”²⁹⁷.

Contudo, as negociações para a assinatura de uma Concordata com a revogação da “Pragmática Sanção” começaram já no início do pontificado de Leão X, como se pode depreender da carta de Luís XII ao Papa, datada de 1º de julho de 1513:

O cristianíssimo Rei deseja viver e morrer bom e devoto filho da Igreja do papa Leão X, ora governando a Igreja como vigário de Nosso Senhor e Redentor Jesus Cristo e sucessor do glorioso apóstolo o Senhor S. Pedro, e não deseja aderir nem consentir com maldosas seitas nem cismas de qualquer maneira que sejam.²⁹⁸

Continuava, ainda, esta carta culpando o Papa Júlio II pessoalmente pelas dissensões entre Roma e a França:

Com relação aos tempos do dito finado papa Júlio, porque este se mostrou tão grande inimigo deste cristianíssimo Rei e da nação galicana, e que usou de uma tão grande ingratidão, crueldade, injustiça, não fazendo ofício de pastor, mas sim de tirano e de inimigo (...).²⁹⁹

Assegurava Luís XII a Leão X que “o faria sempre saber sempre muito bom, devoto e obediente filho, delibera fazer-lhe todos os serviços que possa, como mais amplamente dirá o

296 Taxa especial paga à autoridade eclesiástica superior por todos aqueles que recebiam um benefício, sendo proporcional ao rendimento anual do beneficiado.

297 DUFFY, E.. *Op. cit.*, p. 153.

298 MINNICH, Nelson H.. *The Fifth Lateran Council*. London: Ashgate, 1993, p. 159.

299 *Ibidem*.

senhor de Marselha, seu embaixador”³⁰⁰. A resposta de Leão X se deu através da Constituição Apostólica *Æternæ Vitæ Claviger*, de 9 de outubro de 1513, na qual o Rei Luís XII foi declarado livre de todas as censuras eclesiásticas.

Este era o estado da Igreja e da Cristandade do final do século XIV ao início do século XVI. Há que se considerar o outro grande ator, o Sacro Império Romano-Germânico.

3.4 Carlos V e o Sacro Império Romano-Germânico

O Sacro Império Romano-Germânico foi a união de territórios da Europa Central durante a Idade Média e o início da Idade Moderna sob a autoridade do Sacro Imperador Romano. Embora Carlos Magno seja considerado o primeiro Sacro Imperador Romano, coroado em 25 de dezembro de 800, a linha contínua de imperadores começou apenas com Oto, o Grande, em 962.

A partir do século XV, foi conhecido oficialmente como o Sacro Império Romano da Nação Germânica. A extensão territorial do Império variou durante sua história, mas o seu ápice englobou os territórios dos atuais Estados da Alemanha, Áustria, Suíça, Liechtenstein, Luxemburgo, República Tcheca, Eslováquia, Eslovênia, Bélgica, Holanda, Espanha e grande parte da Polônia, França e Itália. Na maior parte da sua história, o Império foi constituído por centenas de pequenos reinos, principados, ducados, condados, cidades-livres imperiais e outros domínios. Apesar de seu nome, na maior parte da sua existência o Sacro Império Romano-Germânico não incluiu a cidade de Roma em seus domínios. No seu *Essai sur l'histoire generale et sur les mœurs et l'esprit des nations*, de 1756, Voltaire descreveu o Sacro Império Romano como uma “aglomeração” que não é “nem sagrada, nem Romana, e nem um Império”.

Deve-se concordar com Francisco Carlos Teixeira da Silva quando este afirma que a historiografia ocidental “buscou narrar uma história na qual a continuidade entre o antigo império romano e a então nova configuração política da Europa ao tempo da Reforma Protestante aparecia como uma notável continuidade”³⁰¹. Sem dúvida, o Império Romano-

300 *Idem*, p. 161.

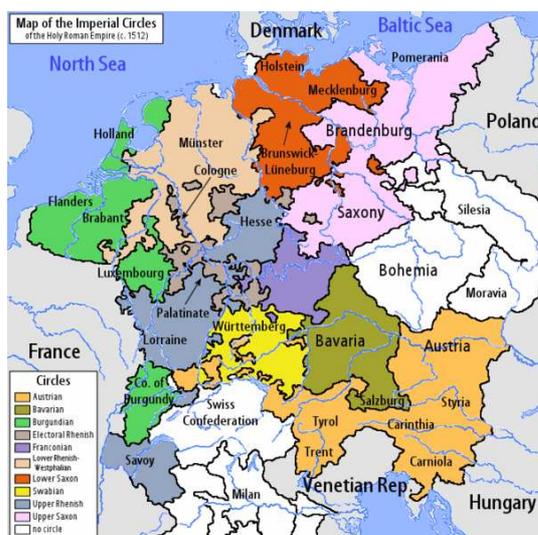
301 SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. A Permanência da Ideia de Império Universal na Época Moderna. **In** SILVA, Francisco Carlos Teixeira da, CABRAL, Ricardo Pereira e MUNHOZ, Sidnei J. (orgs.). *Impérios na História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 137.

Germânico, ao associar a *Res Publica* romana aos valores do cristianismo, pretendia-se continuador da tradição romana, em uma *Res Publica Christiana*. Francisco Carlos Teixeira da Silva prossegue em sua análise sobre a crise de autoridade do Sacro Império:

Era verdade, e todos reconheciam isso, que o império desde muito perdera seu sentido de poder político coercitivo – a *potestas* ou *Macht*, mas conservara um forte apelo universal em torno da autoridade, *auctoritas* ou *Hoheit*. Exatamente esse caráter de dignidade universal sobre o Ocidente, o *dominus mundi*, principalmente através da ideia de *vicarius Christi*, *advocatus ecclesiae*, exercia sobre os dirigentes europeus uma irrefreável atração pelo título imperial.³⁰²

Sobre o Império que Carlos V herdaria, Maltby assim o descreve: “as terras que Carlos estava destinado a herdar compreendiam uma colcha de retalhos de principados que nem eram geograficamente contíguos nem similares um ao outro em cultura ou tradições”³⁰³.

O mapa 1 apresenta o Sacro Império Romano-Germânico em 1512.



Mapa 1 – O Sacro Império Romano-Germânico em 1512
(Modificado a partir de MALTBY, William. *The Reign of Charles V*, p. vii)

Na afirmação de Francisco Carlos Teixeira da Silva,

esse ‘conjunto de Estados’ era, entretanto, bem mais do que uma soma: era a reunião em uma área geográfica delimitada, contígua, de Estados de potência e dimensões assemelhadas e, fundamentalmente, herdeiros comuns de uma mesma *Kultur*, essa ‘civilização’ era o patrimônio comum cristão-romano herdado pelos povos europeus, tanto latinos como germânicos (embora não

302 *Idem*, p. 138.

303 MALTBY, William. *The Reign of Charles V*. New York: Palgrave, 2005, p. 8.

pelos eslavos, presos a uma *Kultur* cismática, oriental e bizantina”).³⁰⁴

Pode-se tomar a definição de René Guénon sobre a vinculação entre as figuras do Papa e do Imperador no Sacro Império para melhor entender a relação entre o espiritual e o secular:

a distinção entre o papado e o Império procedia de alguma maneira de uma divisão dos poderes que na antiga Roma haviam estado reunidos em uma só pessoa, posto que então o *Imperator* era ao mesmo tempo *Pontifex Maximus*; por outro lado não temos por quê indagar sobre como poderia explicar-se neste caso especial essa reunião do espiritual com o temporal (...) Seja como for, o Papa e o imperador eram assim não precisamente ‘as duas metades de Deus’, como escreveu Victor Hugo, mas muito mais exatamente as duas metades desse Cristo-Jano³⁰⁵ que algumas representações nos mostram sustendo uma chave em uma mão e um cetro na outra, emblemas respectivos dos poderes sacerdotal e real, unidos nele como princípio comum.³⁰⁶

Essa é igualmente a visão de Dante, que em seu tratado *De Monarchia*, refere que

o homem tem tido uma necessidade de uma dupla direção, segundo sua dupla finalidade, a saber, do Soberano Pontífice, que, segundo a Revelação conduz o gênero humano à vida eterna, e do imperador, que, segundo os ensinamentos filosóficos, o dirige à felicidade temporal.³⁰⁷

A crise do Sacro Império ao tempo do interregno que antecedeu a eleição de Carlos V faz ver que, sobretudo nas terras alemãs, o Imperador não detinha mais esse *status* de “metade de Cristo”, mas, ainda assim, dispunha de um poder sem paralelo. Essa estreita relação entre o Imperador e o Papa, no caso de Carlos V e Adriano VI, evidencia-se na carta do soberano ao pontífice, citada na nota 355, no Capítulo III desta Tese.

Ana Paula Vosne Martins ressalta a importância do pensamento de Dante e de Erasmo na formação de Carlos V, mas aponta que não há certeza acerca de o quanto o monarca teria seguido tais ideias³⁰⁸, e tal formação humanista teve, podemos afirmar com segurança, repercussões na condução de seu governo e, mesmo, na forma de lidar com a “questão

304 SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *Op. cit.*, p. 139.

305 O Cristo-Jano é uma representação de Jesus detendo em suas mãos as chaves dourada (símbolo da autoridade espiritual) e prateada (símbolo do poder temporal). Em várias representações medievais, também com essas duas chaves é representado São Pedro, a simbolizar que o Papa detinha a dupla autoridade, espiritual e temporal.

306 GUÉNON, René. *Autoridad espiritual y poder temporal*. Barcelona: Paidós, 2002, pp. 96-97.

307 ALIGHIERI, Dante. *Opere*. Milano: Mursia, 1978, p. 850.

308 MARTINS, Ana Paula Vosne. *Milles Christianus: Carlos V e o tema imperial*. In DORÉ, Andréa, LIMA, Luís Filipe Silvério e SILVA, Luiz Geraldo (orgs.). *Facetas do Império na História*. S. Paulo: Hucitec, 2008, pp. 212-223.

Lutero”.

3.4.1 *Os principais atores no interregno entre Maximiliano I e Carlos V*

Maximiliano I de Habsburgo assumiu de fato como Imperador do Sacro Império em 1493, mas somente em 1508 foi oficialmente declarado detentor do título. Conseguiu do Papa Júlio II que não houvesse mais a exigência de o Imperador ser sagrado e coroado pelo Papa para receber o título, bastando para tanto sua eleição. Em prática bastante comum, fez dos matrimônios uma forma de contrair alianças políticas.

Maximiliano casou-se 1477 com Maria de Borgonha, filha de Carlos, o Temerário. Após enviuar, lutou contra os franceses para preservar a Borgonha. Casou-se uma segunda vez em 1490 com Ana da Bretanha, tendo este casamento sido anulado um ano depois. Casou-se uma terceira vez com Bianca Maria Sforza, filha do Duque de Milão, Giovanni Galeazzo Sforza. Seu primogênito, Felipe de Habsburgo, o Belo, por ter se casado com Joana I de Castela, tornou-se Rei da Espanha, vindo a morrer em 1506. O filho de Felipe, Carlos, iria suceder tanto ao pai quanto ao avô em seus respectivos tronos.

A eleição de Maximiliano, sucedendo a seu pai, Frederico III, contou grandemente com o aporte financeiro da Casa Fugger, banqueiros e comerciantes alemães, dos quais o principal foi Jakob Fugger. É importante que se entenda que a sucessão no Sacro Império era feita por eleição entre os reis, príncipes, nobres e regentes territórios do Sacro Império. Como muitos acumulavam títulos e diferiam na importância e na riqueza de seus domínios, havia assimetria entre os poderes de cada um dos eleitores, daí os principais dentre eles serem chamados de Grandes Eleitores³⁰⁹.

No Sacro Império Romano-Germânico, os eleitores ou príncipes-eleitores³¹⁰ tinham a função de eleger o Rei dos Romanos, em preparação para a sua ascensão como novo Imperador do Sacro Império Romano Germânico, apesar de na prática, até ao século XII, eles terem apenas formalizado aquilo que era na verdade uma sucessão dinástica.

309 Muitas das informações sobre a estrutura e a história do Sacro Império Romano-Germânico deste texto são retiradas de GIORDANI, Mário C.. *História do mundo feudal II/2*. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 15-125, e GIORDANI, Mário C.. *História dos séculos XVI e XVII na Europa*. Petrópolis: Vozes, 2003.
310 O termo em alemão é “Kurfürst”; plural: “Kurfürsten”.

René Guénon faz uma observação importante acerca das relações entre o Imperador e a nobreza que lhe era vassala: “A constituição política da Cristandade medieval era, como temos dito, essencialmente feudal; tinha seu ponto culminante na ordem temporal em uma função, que era a do imperador, devendo ser este com relação aos reis o que os reis, por sua vez, eram com relação a seus vassalos”³¹¹.

Variando em número entre seis e dez desde o século XIII, os eleitores foram escolhidos dentre os mais importantes donos das terras do império. Através da “Bula Dourada”, emitida pela Dieta de Nuremberg, em 1356, o seu estatuto foi regulamentado pelo imperador Carlos IV, que os reconheceu como governadores quase-independentes dentro dos seus territórios. Cada um dos sete Príncipes-Eleitores recebeu também um ministério especial, que lhes conferia determinadas obrigações.

A Bula Dourada estipulava que o cargo de príncipe-eleitor deveria ser detido pelas seguintes personalidades: o Arcebispo de Mainz, Arquichanceler do Império para a Alemanha; o Arcebispo de Trier, Arquichanceler do Império para a Gália; o Arcebispo de Colônia, Arquichanceler do Império para Itália; o Rei da Boêmia, Arce-copeiro do Império; o Conde Palatino do Reno (cujas terras eram conhecidas como o Palatinado), Arce-comissário do Império; o Conde Palatino e Duque da Saxônia, Arce-marechal do Império e o Margrave de Brandenburg, Arce-camareiro do Império.

O Duque da Saxônia e o Marquês de Brandenburgo tornaram-se mais tarde conhecidos normalmente como “o Príncipe-Eleitor da Saxônia” e o “Príncipe-Eleitor de Brandenburgo”. O Conde Palatino do Reno foi chamado de “Eleitor Palatino”. Os Condes Palatino da Saxônia e do Reno também serviram de Vigários Imperiais, significando que ficaram encarregados oficialmente das partes oriental e ocidental do Império, respectivamente, durante um interregno.

A crise que se abateu sobre a Igreja Católica em decorrência do Grande Cisma do

311 GUÉNON, René. *Op. cit.*, p. 95.

Ocidente e dos eventos posteriores ao Concílio de Constança também afetou o Sacro Império, que se envolveu na questão do combate aos hussitas e nas várias campanhas militares e religiosas ocorridas ao longo do século XV, inclusive o combate aos turcos. Maximiliano I compareceu em 1495 ao Reichstag (o corpo legislativo do Sacro Império), acordando com os duques os pontos da Reforma Imperial (*Reichsreform*, em alemão), que devolveria ao Império, então em estado de quase fragmentação, sua estrutura original. Somente em 1512 todos os decretos e determinações foram integralmente cumpridos, quando o Império recebeu o nome alemão de *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*.

É interessante buscar entender o papel da língua no Sacro Império no início do século XVI, de modo especial na Alemanha. Anderson recorda que o latim era a língua culta de quem era bilíngue, e que “no século XVI, a proporção de bilíngues na população total da Europa era bem reduzida, muito provavelmente igual à proporção no mundo de hoje e dos séculos vindouros”³¹². Assim, o Império não era mais o *Sacrum Romanum Imperium*, mas sim o *Heiliges Römisches Reich* para os seus súditos alemães, o que também significava desejo de maior distanciamento de Roma.

Geary mostra o quanto essa questão territorial e linguística influenciou o nacionalismo alemão, com as referências de Fichte, de que “apenas os alemães permaneciam na mesma região de seus ancestrais e mantinham sua língua original”, assinalando que “havia sido especificamente a língua que unira o povo alemão e o colocara em contato direto com a criação de Deus, coisa que povos como o francês, que havia adotado uma língua latina, não podiam aspirar”³¹³. Febvre relembra que, no século XVIII, “surgiu o mito glorioso de um germanismo criador da Idade Média (feudalidade, cavalaria, arte gótica) e, ao mesmo tempo, do mundo moderno (Lutero, a Reforma, a liberdade de consciência)”³¹⁴.

Este foi o Império que Carlos V recebeu, ao ser eleito em 1519, na sucessão de seu avô, vencendo a Francisco I, da França, e a Henrique VIII, da Inglaterra. Sua eleição somente se deu, segundo Maltby, após Leão X haver retirado a objeção à sua candidatura,

312 ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 72.

313 GEARY, Patrick J.. *O mito das nações*. S. Paulo: Conrad, 2005, p. 38.

314 FEBVRE, Lucien. *O Reno: História, Mitos e Realidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 203.

considerando que a causa galicana ainda não estava totalmente derrotada, e que, assim, Francisco I não deveria ser eleito; além de, no último momento, Frederico da Saxônia ter-se recusado a figurar como o candidato anti-Habsburgo³¹⁵. Ozment acrescenta que a razão principal para que Leão X não apoiasse a candidatura de Carlos era o medo do ressurgimento de um novo Império Hispano-Germânico ainda maior e mais poderoso do que aquele dos tempos de Carlos Magno³¹⁶.

Michel Senellart registra que Carlos V, para ser eleito, “teve de assinar uma *capitulação* pela qual se comprometia praticamente a não tomar nenhuma decisão importante em política externa e em matéria de justiça sem ter consultado os Eleitores e a Dieta”³¹⁷. Este compromisso iria refletir-se nos eventos imediatos na Alemanha nos desdobramentos da pregação de Martinho Lutero.

O que se destaca no processo que culminou na eleição de Carlos V foi a densa vinculação entre religião e política, com as facções que desejavam Carlos, Francisco, Henrique ou mesmo Frederico estando vinculadas a interesses religiosos ou, ao menos, eclesiásticos. Desta forma, não se constitui exagero afirmar que o reinado de Carlos V começava marcado por tensões religiosas muito maiores e mais profundas do que o de seu avô, Maximiliano. Essas tensões desaguaram na formação e definição de um mundo radicalmente diferente sob qualquer aspecto que se observe: político, religioso, social, etc.. Foi dentro dessas intensas tensões religiosas e políticas que o jovem imperador moveu-se no início de seu reinado.

Três elementos desse Império herdado por Carlos V merecem especial destaque: a nobreza aspirando por mais autonomia, inclusive face à autoridade da Igreja; a aspiração a reformas no interior da própria Igreja, e um sentimento nacionalista alemão bastante inflamado. Esses três elementos serão catalisados por Martinho Lutero em seus tratados de 1520, especialmente a *Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã*. Este anseio por liberdade por parte dos príncipes e nobres, captado por Lutero, deve ser entendido dentro da afirmativa de Plekhanov, que recorda que “Simmel diz que liberdade é sempre liberdade em relação a alguma coisa, deixa de ter sentido quando não se concebe a liberdade como algo oposto a uma

315 MALTBY, William. *Op. cit.*, p. 20.

316 OZMENT, Steven. *A mighty fortress: a new history of the German people*. New York: Perennial, 2005, p. 72

317 SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 281.

sujeição”³¹⁸, mas também como possível dentro da perspectiva marxista ortodoxa desse autor que define que “a liberdade é a necessidade feita consciência”³¹⁹. Neste sentido, Lutero teria desempenhado o papel de arauto dessa consciência.

A questão da liberdade e da opressão, presente – e central – em muitos dos escritos de Lutero, merece ser um pouco mais densamente analisada. Kohachiro Takahashi, comentando a obra de Maurice Dobb e as críticas de Paul Sweezy, entende que a servidão é o modo de produção e de existência no mundo feudal³²⁰. Ora, era exatamente a transição de um modo feudal para um modo protocapitalista de produção o que ocorria na Europa (e, particularmente, na Alemanha) no início do século XVI³²¹, como apontam vários autores, entre os quais Rodney Hilton³²²; daí ser entendida como fundamental a discussão sobre servidão e liberdade.

Vale, porém, registrar que havia, já em Anselmo de Cantuária (c.1033-1109), uma conceituação de que a liberdade é poder (*Libertas est potestas*), como aponta Jesús de Garay³²³, estando, contudo, esta desvinculada de uma concepção ligada à produção, mas entendida como um poder vinculado à guarda da verdade e à orientação das ações humanas.

Realça Duffy que “a hostilidade alemã ao papado era de uma ordem diferente de tudo quanto a Itália conhecia”³²⁴. Spenlé registra que “a Alemanha é a terra clássica das guerras de religião. Uma conexão estreita se estabeleceu entre o problema religioso e o problema nacional e político”³²⁵. O recorte político-territorial peculiar, composto por pequenos principados, ducados, condados e reinos, possibilitou que, após a Reforma, tensões locais fossem estabelecidas em razão da filiação religiosa do senhor do território. Blockmans

318 PLEKHANOV, Guiorgui Valentinovitch. *O papel do indivíduo na história*. S. Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 111.

319 *Idem*, p. 112.

320 TAKAHASHI, Kohachiro. Uma contribuição para o debate. **In** SWEEZY, Paul *et al.*. *A transição do capitalismo para o feudalismo*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, pp. 85-122.

321 Há que se ter cuidado de não incorrer em anacronismos com relação a essas denominações, pois como aponta Gustavo Benavides, “o termo Idade Média não foi usado na Alemanha até 1601 e, na França, até 1640” (BENAVIDES, Gustavo. *Modernity* **In** TAYLOR, Mark C.. *Critical terms for religious studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p. 187.

322 HILTON, Rodney. Introdução. **In** SWEEZY, Paul *et al.*. *A transição do capitalismo para o feudalismo*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, pp. 9-36.

323 DE GARAY, Jesús. *El nacimiento de la libertad*. Sevilla: Thémata, 2007, p. 119.

324 DUFFY, E.. *Op. cit.*, p. 155.

325 SPENLÉ, Jean-Édouard. *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*. Paris: Librairie Armand Colin, 1967, p. 7.

assinala que “o Império de Carlos era algo novo, e na maioria de suas partes componentes era mais antiga a tradição de autonomia que a de unidade”³²⁶.

Ranke assinala que, mesmo antes do século XVI, já havia forte oposição ao papado na Alemanha, como um aspecto do seu desenvolvimento intelectual, oferecendo contraste com a situação na Itália:

Na Itália, os homens estudavam o trabalho dos antigos, para aprenderem deles as ciências. Na Alemanha os homens fundavam escolas; lá os homens buscavam solução para os mais elevados problemas que afetavam a alma humana, se não por vias de um pensamento independente, pelo menos no mesmo caminho dos antigos. Aqui, os melhores livros eram dedicados à educação da juventude.³²⁷

Febvre traça o seguinte panorama acerca da Alemanha no alvorecer do século XVI, a “Alemanha de Lutero”³²⁸:

A Alemanha de 1517: terras férteis, poderosos recursos materiais, cidades orgulhosas e opulentas; trabalho, iniciativa, riquezas; mas de maneira nenhuma a unidade, quer moral, quer política. Uma anarquia. Milhares de vontades, muitas vezes contraditórias.(...)

Em um canto dessa Alemanha vivia, em 1517, um homem obscuro, desconhecido; monge que em uma biografia geral dos agostinianos não mereceria uma referência de apenas cinco linhas. Esse homem, em poucos meses, ia tornar-se um herói nacional. Vale a pena perguntar se um estudo da carta política e moral da Alemanha daquele tempo podia fazer prever uma tal aventura, as suas probabilidades de êxito e as suas possibilidades de duração.

Febvre ainda aponta, no caso alemão, a superioridade dos príncipes sobre o Imperador. Eram, em suas palavras, “homens de um só desígnio e de uma só terra, não tinham nenhuma política mundial a seguir, nenhuma política ‘cristã’ a conduzir”³²⁹. A ausência de um soberano nacional na Alemanha, em meio a uma Europa que já então se encontrava organizada em torno de soberanos nacionais, conduzia aquela nação a ser um “Estado principesco”, daí a razão da superioridade dos príncipes sobre o Imperador, que, ainda citando Febvre, “não era mais que um nome em um Império que não era mais que um marco”³³⁰.

326 BLOCKMANS, Wim Unidat dinástica, diversidad de cuestiones. **In** GARCÍA GARCÍA, Bernardo J. (org.). *El Imperio de Carlos V – Procesos de Agregación y Conflictos*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2000, pp. 29-45; cit. p. 30.

327 RANKE, Leopold Von. *Op. cit.*, p. 28.

328 FEBVRE, Lucien. *Martin Lutero: un destino*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 95 ss.

329 FEBVRE, Lucien. *Op. Cit.*, p. 97.

330 *Idem*, p. 96.

Petiot opina que havia contradições no mundo germânico: de um lado, suas terras férteis, a operosidade de seu povo e a localização privilegiada de algumas de suas cidades, localizadas nos principais entroncamentos comerciais da Europa, e de outro uma certa anarquia administrativa, com “quatrocentos Estados”³³¹. Salienta que a alta nobreza na Alemanha havia conseguido libertar-se de praticamente toda autoridade central. Entendo que o que se via na Alemanha era, em verdade, o embate entre forças medievais e as da modernidade nascente.

Outro autor que traça importantes reflexões sobre a continuidade entre as dimensões secular e espiritual da baixa Idade Média e do início do século XVI é Antonio Luís Cortés Peña, em seu artigo *La crisis de la cristiandad occidental en los albores de la Modernidad*, assinalando que “todos os acontecimentos fundamentais da vida seguiam tendo presente, em lugar muito destacado, a religião”³³².

Walter Goetz traça esse interessante quadro acerca da Alemanha no início da Reforma:

Quem queira conhecer até que ponto a Alemanha de 1517 tinha consciência de si mesma, de suas forças, de sua posição e de suas potencialidades e até que ponto se desenvolviam nela tendências de progresso, se colocará um problema muito difícil. (...) A Alemanha anterior à Reforma carecia de uma tão feliz concretude em seu ser, mais do que qualquer dos grandes povos cultos europeus.³³³

Nesta linha, argumenta que o Imperador Maximiliano dava aos alemães a figura de um chefe, ainda que tenha sido julgado por seus contemporâneos de maneiras muito diferentes. Este Imperador, sustenta Goetz, encheu de sangue e de vida o Império, que sob seu pai estava ameaçado de converter-se em mera figuração.

José Antonio Maravall sustenta que “na Dieta de Worms, em 1521, Carlos quer resolver o problema constitucional da Alemanha dando à sua jurisdição imperial sobre os príncipes alemães um caráter de soberania efetiva: que na Alemanha haja um só soberano e

331 PETIOT, Henri [DANIEL-ROPS]. *História da Igreja – vol. IV*. S. Paulo: Quadrante, 1996, p. 279. Deve ser entendido “Estado” não no sentido que lhe dá a contemporaneidade, mas como “domínios”.

332 CORTÉS PEÑA, Antonio Luís. *La crisis de la cristiandad occidental en los albores de la Modernidad*. In CORTÉS PEÑA, Antonio Luís (coord.). *Historia del Cristianismo – III. El mundo moderno*. Granada: Trotta, 2006, p. 19.

333 GOETZ, Walter (org.). *Historia Universal – vol. 5 – La época de la revolución religiosa, la Reforma y la Contrarreforma (1500-1660)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1950, p. 34.

não muitos senhores, tal é sua pretensão”³³⁴. Nesta mesma linha de argumentação, Schulze afirma que “Carlos V tinha plena consciência de que esse imenso império não poderia ser transformado em Estado soberano sem limitar o poder do papado e instaurou uma Igreja do Império, à imagem da França e da Espanha”³³⁵.

Tal projeto fracassou por ser atacado tanto pela Reforma luterana como pelos interesses imediatos dos príncipes do Império, que temiam o ressurgimento de um poder imperial centralizado. Esses príncipes, e o desenrolar dos acontecimentos assim o confirma, entendiam o governo do Império como um instrumento dos interesse dos Estados, cujas legitimidade e ação eram asseguradas e prescritas pela Dieta. Simon Schama escreve que “o que renasceu nas primeiras décadas do século XVI foi não só a história germânica, mas também a geografia germânica, pois o mapeamento de uma pátria acompanhou a redescoberta de Hermann³³⁶, o pai nacional”.

Neste quadro, seria inevitável que se opusessem, a partir de 1517 e, sobretudo, após 1520, um monge alemão e um monarca, um Papa-Rei italiano. É o que se exporá no próximo Capítulo, no qual serão analisados os principais escritos de Martinho Lutero de 1520, e como eles foram lidos pela nobreza e pela população alemã e pela Igreja Católica Romana. Febvre assinala que “contra o ritualismo árido, o monge Lutero lançou um grito preche de ressonâncias”³³⁷.

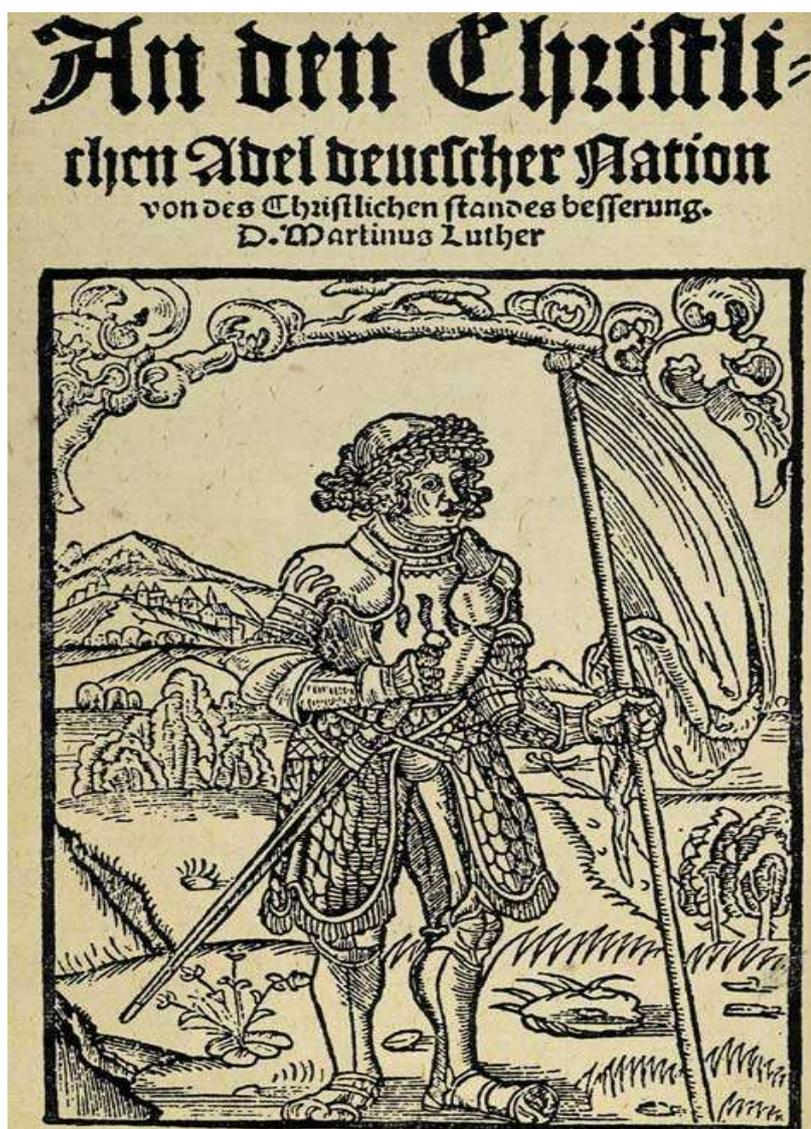
334 MARAVALL, José Antonio. *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, p. 76.

335 SCHULZE, Hagen. *Op. cit.*, p. 57.

336 SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 104. Hermann (Arminius) foi o rebelde germânico que combateu as tropas romanas de Públio Quintiliano Varo na primeira década da era cristã.

337 FEBVRE, Lucien. *O Reno: História, Mitos e Realidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 143.

A DURA PENA DO MONGE



Edição da *Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã* (1520)

4 A DURA PENA DO MONGE

“Venci o diabo a golpes de tinteiro!”

(Martinho Lutero)

O ano de 1520 definiu os caminhos que a então incipiente Reforma tomaria, consolidando um programa, traçando uma linha de ação a ser seguida quer no âmbito eclesiástico, quer na esfera do poder secular. Dentre os vários escritos de Martinho Lutero desse ano, três assumem um caráter peculiar, pela densidade e força de seus conteúdos: a *Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã sobre a Melhora do Estamento Cristão da População*, escrita em alemão, com a sua introdução datada de 23 de junho de 1520; o tratado *Sobre o Cativo Babilônico da Igreja – um Prelúdio*, de julho daquele ano, redigido em latim, servindo como uma resposta às condenações que os teólogos Agostinus von Alveld e Isidoro Isolani fizeram a seus escritos; e *Sobre a Liberdade Cristã*, publicado pela primeira vez em outubro de 1520, em latim, sendo quase que um contraponto ao tratado sobre o “cativo babilônico”, escrito meses antes.

Outros escritos de Lutero daquele ano ajudam a delinear os rumos que a Reforma tomou, dentre os quais sua resposta à condenação de seus escritos feita por teólogos de Lovaina e Colônia; a sua resposta *Contra o Celeberrimo Romanista de Leipzig*, seu posicionamento acerca das críticas que Alveld formulara às suas doutrinas, indo em defesa da Sé Romana; o seu *Sermão sobre a Excomunhão*; a sua carta ao Papa Leão X, e por fim, seu pequeno tratado *Por que os Livros do Papa e de Seus Discípulos Foram Queimados pelo Doutor Martinho Lutero*, escrito após haver queimado publicamente a Bula *Exsurge Domine*, que lhe dava período de sessenta dias para se retratar. Escrito importante, mas que foge ao escopo desta Tese por seu caráter estritamente catequético, é a *Breve Forma dos Dez Mandamentos*, *Breve Forma do Credo* e *Breve Forma do Pai Nosso*, que constituíram o *Catecismo Menor*. Jean Delumeau afirma que

em 1521, Lutero completou esses escritos com um tratado *Sobre os votos monásticos*, em que ele os rejeitou, como todas as ordens religiosas. Mas nessa data já estava consumada a ruptura com Roma, e Lutero havia enunciado os três fundamentos da doutrina reformada: somente a Escritura, sem os acréscimos da Igreja; somente a graça, isto é o dom gratuito de Deus, que nos salva, apesar de nossas indignidades; somente a fé pela qual cremos que Jesus, por sua morte, eliminou todos os nossos pecados.³³⁸

338 DELUMEAU, Jean . *De religiões e de homens*. S. Paulo: Loyola, 2000, pp. 228-229.

O conjunto desses escritos evidencia que, se havia um caminho de conciliação possível até então, este foi interrompido em 1520, anunciando uma então inevitável ruptura. Para fins meramente esquemáticos, o conjunto de documentos foi dividido por mim em dois conjuntos, assim denominados por mim: “Escritos Menores” e “Escritos Maiores”, este último contendo os três grandes tratados, sua carta ao Papa Leão X e o seu escrito sobre as razões de haver queimado a Bula *Exsurge Domine*.

4.1 Os “escritos menores”

4.1.1 As *Quatorze Consolações para os que Sofrem e Estão Onerados*³³⁹

Quando de seu regresso da eleição de Carlos V, em junho de 1519, Frederico, o Sábio, adoeceu gravemente, com muitos achando que ele viria a morrer. O seu capelão pessoal, George Spalatino, pediu a Lutero que redigisse um escrito que servisse de consolação ao Príncipe³⁴⁰. Em 22 de setembro de 1519, Lutero entregou a Spalatino a versão latina do texto, pedindo-lhe que a traduzisse ao alemão e a entregasse a Frederico.

É interessante a forma como Lutero concebeu este escrito, construindo-o em uma contraposição à devoção bávara dos “Quatorze Santos de Emergência”³⁴¹. Além da devoção aos santos, o Grande Eleitor também dispunha de uma coleção de relíquias, uma das maiores da Europa, que totalizariam, conforme contabilizadas em 1519, 127.799 anos e 116 dias de indulgência³⁴², o que reforça e exemplifica a questão abordada no Capítulo anterior sobre a ampla aceitação da doutrina das indulgências pela população alemã.

339 *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis M. Lutheri Aug. Vuittembergensis*.

340 DREHER, Martin N.. **In** LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* vol. 2. S. Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 11.

341 Esta devoção surgiu em 1445. A aparição de quatorze crianças, em volta do Menino Jesus, em um campo isolado da Baviera, no sul da Alemanha, mudou para sempre a vida de um jovem pastor e de sua aldeia, onde passaram a ocorrer supostamente estranhos fenômenos e milagres. Foi assim que surgiu, no final da Idade Média, envolta em mitos e aparições, a devoção aos chamados Quatorze Santos Protetores. Todos eles, segundo a lenda, teriam pedido a Deus, antes de morrer, que jamais se esquecesse de atender aos pedidos daqueles que os invocassem nas adversidades. A especialidade atribuída a cada um deles é a seguinte: Santo Acácio contra as dores de cabeça, Santa Bárbara para baixar a febre, São Brás nos males da garganta, Santa Catarina contra a morte súbita, São Ciríaco em casos de depressão, São Cristóvão para evitar acidentes, São Dinis contra as enxaquecas, Santo Erasmo nas cólicas intestinais, Santo Eustáquio em situações de desespero, São Gil contra o medo, São Guido para os epiléticos, São Jorge nas doenças da pele, Santa Margarida em favor dos rins e São Pantaleão a serviço dos pulmões.

342 DREHER, Martin N.. *Ibidem*. Segundo Steven Ozment, essas relíquias totalizariam mais: 1.902.202 anos (cf. OZMENT, Steven. *A mighty fortress: a new history of the German people*. New York: Perennial, 2005, p. 71). A coleção de Frederico incluía um pedaço da sarça ardente, ferrugem da fornalha de fogo, leite do seio de Maria, e um pedaço do berço de Jesus, só para citar algumas.

Desta forma, Lutero encontrava-se na situação delicada de ter que escrever consolações ao Príncipe do qual ele era súdito e que, ademais, era seu protetor, e que acreditava na intercessão dos santos e na posse de relíquias como meios de obter proteção e indulgências, meios que já haviam sido reiteradamente criticados e condenados por Lutero em seus escritos desde 1517.

A estrutura do escrito é original, com Lutero valendo-se do retábulo existente na capela da residência do príncipe em Torgau, que mostra os quatorze santos e a Sagrada Família; algo, portanto, já familiar a Frederico. Desta forma, utilizando a figura das duas abas do retábulo, que formam imagem e contraimagem, Lutero discorre sobre os sete males que afligem o homem (tentação e cruz, pecado, medo, morte, inferno, perigo, injustiça) e dos sete bens que consolam o ser humano, os quais gravitam em torno da presença e da graça de Cristo, sobretudo o Cristo crucificado e ressuscitado. Lutero ordena tanto os males quanto os bens em uma forma espacial: dentro, à frente, atrás, abaixo, à esquerda, à direita e acima.

É interessante o registro que Lutero faz no preâmbulo à edição alemã de 1525 (a primeira edição impressa é de fevereiro de 1520), no qual diz “escrevi este livro **no começo de meu movimento** ao Excelentíssimo Príncipe Frederico, duque da Saxônia” (grifo meu), em um reconhecimento de que, efetivamente, o que iniciara em 1520 foi algo que já se podia, com clareza, entender como um movimento de muito maior amplitude.

4.1.2 *A Resposta de Lutero à Condenação Doutrinal feita por Alguns Mestres de Lovaina e Colônia*³⁴³

A segunda edição, aumentada, dos escritos latinos de Lutero, impressa em fevereiro de 1519 por Frobenius, em Basileia, permitiu uma difusão mais ampla das ideias e posições teológicas de Lutero. Sendo os teólogos o principal público leitor dessa coletânea, exemplares chegaram rapidamente à Universidade de Lovaina, um dos principais centros teológicos da época. A maioria dos professores daquela Universidade opôs-se aos ensinamentos de Lutero, tendo, já em 1518, quando da primeira edição, de outubro daquele ano, decidido pela proibição da venda da obra, por considerá-la “escandalosa e nociva à Igreja de Cristo”³⁴⁴.

343 *Condemnatio doctrinalis librorum Martini Lutheri per quosdam Magistros Nostros Lovanienses et Colonienses facta. Responsio Lutheriana ad eandem damnationem.*

344 FISCHER, Joachim. **In** LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* vol. 2. S. Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 67.

Em razão da segunda edição, decidiram elaborar uma condenação formal dos pontos de vista de Lutero, fazendo uma relação de todos seus supostos erros, e remetendo-a aos seus colegas da Universidade de Colônia, outro importante centro teológico, e que havia se destacado na defesa das posições da Igreja contra o humanista Johann Reuchlin³⁴⁵. Posteriormente, enviaram, por intermédio de um teólogo, um exemplar da própria segunda edição da coletânea das obras de Lutero. Os teólogos de Colônia foram ainda mais incisivos nas críticas aos escritos de Lutero, declarando que estes “continham vários erros em assuntos de fé e de moral, e doutrinas divergentes dos santos mestres”³⁴⁶. Indo mais além, em 30 de agosto de 1519 declararam que o livro “deveria ser suprimido, queimado publicamente e seu autor compelido à revogação pública”³⁴⁷.

A importância dessa controvérsia sobre os escritos de Lutero é bastante relevante para a melhor compreensão da delimitação de campos que já então se delineava. As duas Universidades articularam-se na condenação a Lutero com o dominicano e inquisidor Jakob (algumas vezes escrito também Jokob) Hochstraten viajando de Colônia a Lovaina para discutir uma condenação conjunta de ambas as Universidades aos documentos de Lutero. Por sua vez, a Universidade de Lovaina indagava ao bispo de Liège – que havia sido referido por Erasmo de Roterdã como simpatizante de Lutero – qual a sua posição, recebendo deste a informação de que não conhecia os escritos do monge alemão e que os professores de Lovaina deveriam pedir um parecer do Cardeal Adriano³⁴⁸, de Tortosa, que havia sido professor em Lovaina e era inquisidor em Navarra, Aragão, Castela e Leon.

O Cardeal Adriano recebeu em 26 de novembro de 1519 o documento de Lovaina ao qual respondeu em 4 de dezembro, apoiando a condenação doutrinal feita pelos teólogos de Lovaina contra as “heresias grosseiras e palpáveis e as doutrinas pestilentas”³⁴⁹ de Lutero, cujos escritos, porém, não tinha lido até então, mas somente tendo deles tomado conhecimento através da condenação. Em sua carta, o cardeal Adriano afirmou textualmente: “Admiro-me muito que se permite que um homem que erra de forma tão manifesta quanto pertinaz na fé, e que difunde suas heresias em toda parte, erre impunemente e ainda arraste

345 Tio de Philipp Melanchton, já citado no Capítulo I.

346 FISCHER, Joachim. *Idem*, pp. 68-69.

347 *Idem*, p. 69.

348 Adriaan Florensz Boeyens (1459-1523), posteriormente Papa Adriano VI (1522-1523), nascido em Utrecht, e nomeado pelo Imperador Maximiliano tutor de Carlos V desde 1507 até a maioridade deste.

349 LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* vol. 2. S. Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 70.

outros impunemente para erros perniciosíssimos”³⁵⁰.

Sua resposta, juntamente com as condenações feitas pelas Universidades de Lovaina e Colônia foi publicada em fevereiro de 1520, em latim, com o título *Carta do reverendíssimo senhor cardeal de Tortosa à Faculdade de Teologia de Lovaina. Condenação doutrinal da mesma Faculdade, pela qual é condenada a doutrina de Martinho Lutero, doutor em Teologia da Universidade de Wittenberg. Condenação da Faculdade de Teologia de Colônia contra a doutrina do mesmo Martinho*³⁵¹. O conjunto desses três documentos foi bastante importante quando da redação da Bula *Exsurge Domine*, de 15 de junho de 1520.

Lutero endereçou sua resposta ao seu amigo e colega Cristoph Blank – também escrito Blanck –, que era deão em Todos os Santos, em Wittenberg. Nela, lamentava profundamente a condenação, afirmando preferir “mais chorar do que escrever algo”³⁵². Ignorava completamente quem era o Cardeal Adriano, referindo-se apenas ao “cardeal de Tortosa, quem quer que seja este homem”³⁵³. Isto, talvez, dê uma certa medida do distanciamento de Lutero em relação ao que acontecia no governo do Sacro Império e com relação às articulações eclesiásticas promovidas pelo Imperador³⁵⁴.

Em sua defesa, Lutero iniciou apresentando as condenações feitas anteriormente por centros teológicos como a Universidade de Paris, e as posteriores retratações dos condenadores, citando nominalmente os casos de Pico della Mirandola e Lorenzo Valla.

Centrou sua defesa no fato de que aqueles que o condenaram não o fizeram apoiados na autoridade da Escritura, mas somente na autoridade da tradição e do Magistério. Evocou as condenações de Jerônimo de Praga e de Jan Hus no Concílio de Constança – já abordadas no

350 *Ibidem*.

351 *Epistola Reverendissimi Domini carinalis Dertusensis ad facultatem theologiae Lovaniensem. Eiusdem facultatis doctrinalis condemnatio, qua condemnatur doctrina Martini Lutheri, doctoris theologiae universitatis Wittenbergensis. Condemnatio facultatis theologiae (sic!) Coloniensis adversus eiusdem Martini doctrinam.*

352 LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas vol. 2*. S. Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 78.

353 LUTERO, Martinho. *Idem*, p. 79.

354 Uma medida da relação entre Carlos V e Adriano VI pode ser vista na carta de 7 de março de 1521, do Imperador ao Papa, na qual, após comentar que “não é coisa nova a alegria que tive com tua eleição”, diz “e me parece que estando o papado em tua mão e o império na minha, é para fazermos juntos boas e grandes coisas” (LANZ, Karl. *Korrespondenz des Kaisers Karl V – Erster Band 1513-1532*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1844, p. 59).

Capítulo anterior – como um exemplo de como age a Igreja quando se vê confrontada com a autoridade maior, que é a da Sagrada Escritura.

Desta forma, Lutero estabelecia dois pontos importantes: a primazia de autoridade da Escritura sobre qualquer outra autoridade e a vinculação, ainda que indireta, de suas formulações com as de Hus. Uma vez que, quando da condenação de Hus, suas obras foram comparadas às de Wycliff, Lutero também se associava a John Wycliff, o que lhe seria imputado como agravantes em suas heresias quando da edição das Bulas *Exsurge Domine* e *Decet Romanum Pontificem*.

A construção argumentativa que Lutero fez em sua defesa foi no sentido de refutar todas as condenações que lhe fizeram por estas não terem amparo escriturístico. Afirma serem os professores de Lovaina e Colônia arrogantes e, com ironia, pergunta “quem é capaz de imaginar para que serve a Escritura Divina, se é preciso crer no que dizem nossos mestres sem a mesma?”³⁵⁵, afirmando em seguida que “sou levado mais a crer que o anticristo [já] reina ou reinará em breve”³⁵⁶. Portanto, não havia, nem poderia haver qualquer autoridade que fosse ou se quisesse fazer superior à da Escritura, e mesmo os teólogos que defendiam o papado e a Igreja, se não estivessem fundamentados na Escritura, já nenhuma autoridade teriam ou, mais que isso, seriam manifestações do anticristo.

A tal ponto Lutero estava convencido que os que se opunham à sua doutrina eram heréticos que chegou a comparar os professores de Lovaina e Colônia – e, por extensão, o próprio Cardeal Adriano – aos turcos, propondo ironicamente que seus acusadores “redijam um novo Alcorão”³⁵⁷. Reiterou suas condenações à doutrina das indulgências e afirmou que o ataque a seus escritos não tinha consistência. Em um traço bem peculiar de sua retórica, Lutero investiu contra os que lhe condenaram, insultando-os, chamando-os de grosseiros e burros, e afirmando:

Desisti de julgar [as coisas] de Lutero ou de tratar [delas]. Não estais à altura deste assunto nem no que diz respeito a Aristóteles nem às Sagradas Letras. Assumi o que vos diz respeito e uma matéria adequada às vossas forças. No caso de Reuchlin e Pedro de Ravena e outros, demonstrastes suficientemente

355 LUTERO, Martinho. *Idem*, p. 78.

356 *Ibidem*.

357 *Ibidem*.

que nada sabeis e tudo ousais com temeridade.³⁵⁸

Como um desdobramento dessa disputa, o núncio papal Girolamo Aleander conseguiu que os livros de Lutero fossem queimados em Lovaina, em 8 de outubro, com a participação relutante dos professores da Faculdade de Teologia da Universidade; em Liège, em 15 de outubro, e em Colônia, em 12 de novembro; nesta, com a recusa à participação dos membros da Universidade. Entendo que a recusa dos professores de Colônia e a relutância dos professores de Lovaina em participar da queima pública dos livros de Lutero indica um recuo em sua posição inicial.

4.1.3 *Sobre o Papado em Roma, contra o Celeberrimo Romanista de Leipzig*³⁵⁹

Após o Debate de Leipzig, como já visto no Capítulo I, Karl Von Miltitz mediou entre Lutero e Johann Eck um mútuo silêncio, tentando pôr fim (ao menos publicamente) aos duros desentendimentos havidos naquele debate. Quando esteve naquela cidade, Miltitz recebeu do leitor público do sagrado cânone da Bíblia no convento franciscano de Leipzig, frei Augustinus Von Alveld, a promessa de que redigiria um opúsculo defendendo a doutrina da Igreja Católica e, por extensão, as posições de Eck no Debate. Efetivamente, o livro foi escrito em abril e publicado em maio de 1520, com o título de *Explicação, a partir do sagrado cânone da Bíblia, sobre a Sé Apostólica, a saber se ela é de direito divino ou não*³⁶⁰.

Este livrinho, que logo chegou às mãos de Lutero, foi rapidamente contestado por Johann Bernhardi, professor em Wittenberg, que escreveu a *Confutação do livrinho inepto e ímpio do frei Agostinho Alveld, franciscano de Leipzig, em defesa do Dr. M. Lutero* e também por Johann Lonicer, que escreveu *Contra o romanista frei Agostinho Alveld, lictor*³⁶¹ *público e torturador do mesmo*³⁶². Joachim Fischer relata que havia preocupação por parte da Universidade de Leipzig, especialmente de seu Reitor, Pedro Moselano, quanto aos possíveis efeitos de uma resposta de Lutero, tendo pedido a este que, caso respondesse a Alveld, tivesse

358 *Idem*, p. 92.

359 *Von dem Bapstum zu Rome widder den hochberumpten Romanisten zu Leiptzck*.

360 *Super apostolicam sede, an videlicet divino iure ne, ex sacro Bibliorum canone declaratio*.

361 Executor judicial.

362 *Contra romanistam fratrem Augustinum Alveden, franciscanum lipsicum, canonis biblici publicum lictorem et tortorem eiusdem*.

em consideração o renome da Universidade de Leipzig³⁶³.

Em 26 de junho de 1520, eram impressos em Wittenberg os exemplares da primeira edição da resposta de Lutero, à qual se seguiram onze reedições. Somente no final de 1520, Alveld respondeu a Lutero, em um escrito intitulado *Um sermão em que frei Agostinho Von Alveld, da Ordem de São Francisco, se queixa porque frei Martinho Lutero, da Ordem Agostiniana, o caluniou e desonrou sob muitos nomes vergonhosos*. Sobre esse sermão, Lutero escreveu a Spalatino: “O burro do Alveld escreveu novamente [algo] contra mim, mas desprezo isso e não quero lê-lo”³⁶⁴.

O tom ácido de Lutero foi reconhecido por ele mesmo, já no prólogo, ao dizer que esperava que todo cristão piedoso acolhesse suas palavras, “embora talvez sejam zombeteiras ou mordazes”³⁶⁵, ainda que justificasse isso com a “necessidade de transformar seriedade em escárnio”³⁶⁶. Apodou Alveld, embora sem jamais mencionar-lhe o nome, de “blasfemador”, “arquiblasfemador”, “mandrião” etc., acrescentando que “essa pobre gente não procura mais do que fazer o nome às minhas custas, penduram-se em mim assim como o barro se prende à roda, preferem ter fama, ainda que com vexame, a ficar em casa”³⁶⁷. Em outros pontos, deixou absolutamente evidente para os seus leitores de quem falava: “Entretanto, se um livro é feito em Leipzig, no convento dos descalços, por um romanista, na elevada e santa observância de São Francisco”³⁶⁸.

Essa linguagem dura, por vezes beirando a obscenidade e a escatologia, empregada por Lutero, não era incomum à época, como recorda Bakhtin em sua obra sobre Rabelais³⁶⁹. O próprio Lutero, em seu epistolário sobre polêmicas, como bem exemplifica Arnold³⁷⁰, apodava seus oponentes de forma bastante dura e, muitas vezes, vulgar: em várias cartas

363 FISCHER, Joachim. **In** LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* vol. 2. S. Leopoldo: Sinodal, 2000, pp. 198-199.

364 *Idem*, p. 199.

365 LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* vol. 2. S. Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 201.

366 *Ibidem*.

367 *Idem*, p. 202.

368 *Idem*, p. 205.

369 BAKHTINE, Mikhail. *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard, 1970.

370 ARNOLD, Matthieu. *La correspondance de Luther – Etude historique, littéraire et théologique*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1996, p. 467.

referiu-se a seu desafeto Johann Eck como *Doktor Dreck* (“Doutor Merda”)³⁷¹; ao Cardeal Alberto de Brandenburgo como *hellischen Cardinal*, expressão que remete tanto a *hallisch Cardinal* (“Cardeal de Halle”) como a *höllisch Cardinal* (“Cardeal infernal”); a Karl von Schwenckfeld como *Stenckfeld* (“campo de pestilência”) ou a Johannes Cochlaeus como *Rotzlöffel*, (“colher de pus”). Efetivamente, enquadra-se na tradição do polemismo medieval, dentro do espírito de desacreditar e desmoralizar o oponente.

Uma vez que o foco de sua resposta era o papado e a origem de sua instituição, Lutero iniciou defendendo os cristãos separados de Roma (“moscovitas, russos-brancos, gregos, boêmios”³⁷²), dizendo que não poderiam ser chamados de hereges e que talvez fossem ainda “melhores cristãos do que nós – não todos, porém, assim como nem todos nós somos bons cristãos”³⁷³. Pontuou Lutero que, nem mesmo o Papa acreditava seriamente ser seu poder de instituição divina, e afirmou que “todos os maus exemplos de patifaria espiritual e mundana fluem de Roma, como de um mar de toda a maldade, para dentro do mundo inteiro”³⁷⁴. Refutou a afirmação de Alveld no sentido de que a cristandade necessitaria ter uma cabeça única, com o argumento do paralelo com a esfera secular, recordando que “também no regimento secular não existe um só senhor, embora sejamos todos uma única raça humana”³⁷⁵ e pontuando que “o fato de estar sob a unidade romana não cria cristãos, da mesma forma que estar fora dessa unidade não precisa criar hereges e não-cristãos”³⁷⁶.

Com esse argumento, Lutero já apontava para uma ruptura como algo possível, em alguns momentos até como algo desejável, sobretudo ao defender a possibilidade de ser cristão estando desvinculado de Roma, desde que fosse observada a primazia da autoridade da Escritura. Em suas próprias palavras, “quem observa e cumpre as palavras de Cristo, por certo é obediente e piedoso, e também será salvo, pois suas palavras são espírito e vida”³⁷⁷. Desta forma, a salvação desvincular-se-ia de observâncias rituais ou sacramentais, e, por fim, de pertença à Igreja Romana.

371 Muito certamente um trocadilho a partir de *Dr. Eck*

372 Referência à Igreja Ortodoxa Russa, sob o Metropolita de Moscou; à Igreja Ortodoxa Ucraniana, sob o Metropolita de Kiev; à Igreja Ortodoxa Grega e aos “utraquistas” (hussitas mitigados, cujo nome deriva de *sub utraque species*, “sob ambas as espécies”, em referência à comunhão com o pão e o vinho) e Irmãos Boêmios, correntes hussitas ainda existentes nos tempos de Lutero.

373 LUTERO, Martinho. *Idem*, p. 203.

374 *Ibidem*.

375 *Idem*, p. 207.

376 *Idem*, p. 209.

377 *Idem*, p. 231.

De fato, Lutero defendeu neste tratado a constituição da Igreja como uma comunidade espiritual e não institucional. Insistiu em diversas partes do texto no argumento de que na “entrega das chaves” feita por Jesus a Pedro, este representaria toda a comunidade, não sendo esta uma delegação pessoal de poder e autoridade. Entendia Lutero que as palavras de Jesus a Pedro sobre as chaves³⁷⁸ destinavam-se a toda a cristandade, e não ao Apóstolo ou a seus sucessores. Lutero condenou a vinculação entre o poder das chaves e o poder de governo, entendido o poder de governo como sendo superior àquele, visto apenas como um poder espiritual, estendendo-se, no máximo, até a penitência.

Por fim, referiu-se à Sé Romana usando as mesmas palavras do livro do Apocalipse: “prostituta escarlate da Babilônia” (Ap 17:4)³⁷⁹. Tal veemência significaria um desejo de romper com Roma, ainda que no próprio texto houvesse ele afirmado desejar que todos os homens se submetessem ao papado, ainda que este fosse tirânico:

Portanto, minha opinião acerca do papado é a seguinte: como vemos que o papa está sobre todos os nossos bispos com pleno poder, onde não chegou sem determinação divina – embora eu creia que não chegou lá por determinação graciosa, e sim mais por determinação irada de Deus, que, para castigar o mundo, permite que seres humanos se elevem a si mesmos e oprimam a outros, não quero que alguém se oponha ao papa. Pelo contrário: quero que todo o mundo tema a divina providência, honre esse poder e o suporte com toda a paciência, do mesmo modo como se o turco estivesse sobre nós.³⁸⁰

4.1.4 *Um Sermão sobre a Excomunhão*³⁸¹

Em 1518, Lutero pregou sobre o poder da excomunhão, em Wittenberg, e voltou a ocupar-se deste assunto somente após o Debate de Leipzig, redigindo anotações no final de 1519, publicando-as no início de 1520. Parece ser difícil não depreender que houvesse muito da situação pessoal de Lutero nessas anotações, muito embora o texto seja perpassado de preocupação pastoral, uma vez que poderia haver, canonicamente, um interdito sobre o território da Saxônia, por abrigá-lo, caso fosse declarado herege.

378 Mt. 16:18.

379 LUTERO, Martinho. *Idem*, pp. 236-237 (“Du, rote Hur von Babilonien!”, no original).

380 *Idem*, p. 235.

381 *Eyn Sermon von dem Bann Doct. Martini Luther Augustiner czu Wittenbergk.*

No Sermão, Lutero defendeu em várias passagens que a excomunhão não deveria ser temida, por ser “salutar” e “inofensiva”, vendo-a como um instrumento eficaz para que a pessoa que haja incorrido em erro possa retornar ao “bom caminho”, sendo uma punição meramente material, e não espiritual. Mais: enfatizou que “a excomunhão injusta é mais preciosa do que a excomunhão justa”³⁸², ressaltando que o prelado que aplica a pena de excomunhão deve ser muito cauteloso, pois se o fizer “com outra intenção”, “excomungará a si próprio”³⁸³. Uma de suas frases, “excomungar não é, como creem alguns, entregar uma alma ao diabo e privá-la da intercessão e de todas as boas obras da cristandade”³⁸⁴, foi citada na Bula *Exsurge Domine*, e condenada como herética. Ao final do Sermão, Lutero salientou que

quer uma pessoa esteja excomungada justamente, quer o esteja injustamente, ninguém deve fazê-la sair da igreja antes que o Evangelho seja lido ou a prédica seja feita. Pois não se deve excomungar ninguém nem ser excomungado do Evangelho ou da prédica. A palavra de Deus deve permanecer livre para ser ouvida por todos.³⁸⁵

Uma vez mais, Lutero estabelecia a Escritura como autoridade suprema para reger a vida dos crentes.

Essa primazia da autoridade da Escritura não é nova, sendo, em verdade, uma restauração da teologia medieval, cujo papel Alister McGrath define nos seguintes termos: “um consenso medieval sobre a prioridade teológica da Escritura”³⁸⁶. Santo Tomás de Aquino chegava a afirmar que “*sacra doctrina e sacra Scriptura* eram virtualmente sinônimos”³⁸⁷. Aquilo contra o que Lutero se batia era a desvirtuação da Escritura e a maior atenção que era dada a observar preceitos da tradição do que aqueles prescritos pela Escritura.

4.1.5 Uma conclusão sobre os “escritos menores”

A leitura desses quatro escritos de Lutero, arbitrariamente chamados por mim de “Escritos Menores”, permite que se aponte que havia uma possibilidade de conciliação entre

382 LUTERO, Martinho. *Idem*, p. 251.

383 *Idem*, p. 243.

384 *Idem*, p. 242.

385 *Idem*, p. 252.

386 McGRATH, Alister E.. *The intellectual origins of the European Reformation*. Malden: Blackwell, 2004, p. 120.

387 *Ibidem*.

Lutero e Roma até mesmo posteriormente à realização do Debate de Leipzig. As questões que se colocam são contrafactuais, não cabendo ao historiador formular uma resposta a uma questão do tipo “e se...?”. “*E se* Alveld não tivesse se manifestado, Lutero permaneceria silencioso, como acordado com Von Miltitz?”. Não se sabe, jamais se saberá, simplesmente porque não aconteceu dessa forma. Augustinus Von Alveld criticou duramente Lutero, e este reagiu de forma dura. Estes foram os fatos, que não permitem especulações contrafactuais.

Contudo, os documentos nos permitem concluir algo sobre uma disposição de Lutero ao longo de 1519 e de 1520. Já nas *Quatorze Consolações* Lutero mostrava-se disposto a defender todos os seus pontos de vista sobre as relíquias e indulgências sem, contudo, confrontar ou afrontar o duque Frederico, o Sábio. Aparentemente, foi um movimento político hábil, pois o Grande Eleitor, que já o protegia, ampliou o apoio que lhe dava. Este apoio revelou-se fundamental para que Lutero pudesse sentir-se seguro o bastante para difundir suas ideias e sustentar suas posições.

Sua resposta ao livro de Alveld, porém, aponta no sentido da ruptura entre Lutero e Roma. Não se tratava mais de um ataque à simonia ou ao comércio de indulgências, mas sim um ataque direto aos defensores do papado e ao próprio papado, visto e apontado por ele como uma instituição meramente humana, sem apoio das Escrituras Sagradas.

Expor o papado como instituição humana, tal como ele se apresentava entre o final do século XV e o início do século XVI, permitiu que uma eventual desvinculação de Roma não fosse tomada como algo que comprometesse a salvação das almas. Mais do que minorar o poder papal, a ênfase dos escritos de Lutero era no sentido de que a autoridade máxima é a da Escritura Sagrada, vindo a salvação não de obras, ritos ou vinculação a um *corpus* eclesiástico, mas sim pela fé, pela graça e pela Escritura, sem qualquer mediação humana, elaborando os pilares da teologia evangélica: *sola fides, sola Scriptura, sola gratia, solus Christus, soli Deo gloria*.

Sabia Lutero que seria excomungado? Pergunta para a qual não existe resposta exata pela leitura de seus escritos de 1520 ou de sua correspondência daquele ano. Contudo, seus escritos, à medida que o tempo passava, parecem traduzir sua certeza de ser excomungado;

vale dizer de que sua ruptura com Roma seria inevitável. A redação dos três principais documentos de 1520, aos quais acrescentei a Carta ao Papa Leão X e seu tratado explicando porque a Bula *Exsurge Domine* havia sido queimada, por mim chamados de “Escritos Maiores”, explicitará isso.

Parte do espírito de Lutero pode ser sintetizada na frase constante de uma carta sua a George Spalatino, de julho de 1520, na qual afirmou sobre sua situação naquele momento com a Sé Romana: “A me quidem, jacta mihi alea, contemptus est Romanus furor et favor. Nolo eis reconciliari”³⁸⁸.

4.2 Os “escritos maiores”³⁸⁹

4.2.1 *Sobre o Cativo Babilônico da Igreja*³⁹⁰

Este tratado foi dirigido especialmente aos teólogos e eclesiásticos, e consiste em um desdobramento e aprofundamento de seus sermões de 1519 sobre os sacramentos. Já a partir do próprio título, traça uma linha de crítica bastante dura à Igreja, estabelecendo um paralelo entre o cativo dos hebreus na Babilônia e um aprisionamento do povo cristão pela hierarquia eclesiástica.

Elton salienta a importância que tem este tratado teológico, no qual o papado foi atacado “por privar a cristandade da verdadeira religião”³⁹¹ e no qual Lutero estabeleceu as bases de uma nova teologia, “considerando apenas três sacramentos (batismo, penitência e eucaristia) como instituídos na Escritura”³⁹². O fato de ser chamado de um prelúdio deixava bastante claro que havia outras questões que ainda seriam abordadas por Lutero, que faziam parte desse “cativo” dos fiéis. Walter Goetz registra que “a prisão babilônica da Igreja não foi aquela em que o pontificado esteve em Avinhão; era o cativo em que os Papas mesmos

388 *Apud* FEBVRE, Lucien. *Martin Luther: un destin*. Paris: Quadrige/PUF, 1999, p. 102. “Certamente, quanto a mim, a sorte foi lançada; desprezíveis são o ódio e o favor romanos. Não reconciliarei.”

389 Por razões práticas, os escritos foram ordenados, nesta parte, não em ordem cronológica, mas em ordem crescente de importância.

390 *De captivitate Babylonica Ecclesiae præludium Martini Lutheri*.

391 ELTON, G. R.. *Reformation Europe 1517-1559*. Malden: Blackwell, 1999 p. 123.

392 *Ibidem*.

havam mantido a Igreja durante séculos”³⁹³.

Este documento, escrito em latim, datado de julho de 1520, tornou-se um marco no referencial teológico da cristandade. Ele seria inicialmente uma resposta ao franciscano Agustinus von Alveld, que em junho daquele ano publicou um tratado condenando a comunhão dos leigos sob as duas espécies, pão e vinho, algo que fora, desde 1418, autorizado aos hussitas. Em resposta, Lutero redigiu esse texto, que, partindo da refutação à negação da comunhão sob as duas espécies aos leigos, expôs sua doutrina sobre os sete sacramentos, que resultou na condenação e no não reconhecimento de base escriturística a quatro deles, restando tão somente a Ceia do Senhor, o Batismo e a Penitência. Em vários pontos, Lutero retomou alguns dos aspectos de outros de seus escritos desse mesmo ano, nos quais denunciava que o Bispo de Roma se havia convertido em um tirano e que deveria ser convocado um Concílio com a maior brevidade possível.

A linguagem empregada por Lutero evidencia que seu público primeiro de leitores pretendidos é o de seus confrades teólogos. Sempre referia seus oponentes com uma linguagem bastante dura e agressiva, nunca citando-os nominalmente, mas somente por algum título de zombaria, ironia ou pejorativo. Devem ser destacadas expressões como “meus mestres crátipos”; “certo frade italiano de Cremona” (referindo-se a Isidoro Isolani); “aquele Leitor de todo o cânone”, numa referência ao próprio Alveld, e outras. Essa estratégia redacional indica que seus leitores saberiam precisamente indicar de quem ele falava e, de modo especial, as razões pelas quais falava daquele modo.

Lutero iniciou suas considerações a partir da análise do sexto capítulo do Evangelho segundo João, para refutar o interdito da comunhão aos leigos sob duas espécies. Lutero entendia que o capítulo 6 de João deveria ser “posto de lado como um todo, pois não fala com nenhuma sílaba a respeito deste Sacramento”³⁹⁴. Seus argumentos fundamentavam-se em que as palavras de Cristo naquela passagem específica (“[mas] meu pai vos dá o verdadeiro pão do céu. Porque o pão de Deus é aquele que desce do céu e dá vida ao mundo” v. 32b-33; e “Eu sou o pão da vida; aquele que vem a mim não terá fome” v. 35) referiam-se a um comer espiritual, e não carnal. Em sua defesa, citou seu mestre espiritual, Agostinho, que, em seu

393 GOETZ, Walter (org.). *Historia Universal – vol. 5 – La época de la revolución religiosa, la Reforma y la Contrarreforma (1500-1660)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1950, p. 79.

394 LUTERO, Martinho. *Sobre o cativoiro babilônico da Igreja*. S. Paulo: Martin Claret, 2006, p. 26.

Sermão 112, afirmava “Para que preparas a barriga e os dentes? Crê, e terás comido”.

É a própria narrativa evangélica da instituição da Ceia que, segundo o Reformador, deve servir como único fundamento escriturístico para sua validação. Às narrativas dos evangelistas sinóticos, Lutero agregou a narrativa feita por Paulo no capítulo 11 da I Carta aos Coríntios. Afirma que os evangelistas concordam em que Jesus teria dado das duas espécies aos seus apóstolos, “sendo certo que Paulo tenha dado as duas espécies”³⁹⁵, o que justificaria que a comunhão fosse dada sob as espécies de pão e vinho a todos os leigos, não ficando restrita unicamente aos clérigos, como era a prática corrente e defendida pelos teólogos e eclesiásticos que lhe opunham, e por ele rotulados de “romanistas”.

De modo especial, sinalizou que a narrativa evangélica enfatizava sobre o cálice, “bebei dele todos”, notando que o mesmo Jesus nada disse sobre o comer do pão. Pela negativa à administração do sacramento sob as duas espécies, Lutero inferiu que a Igreja queria privar os fiéis da plenitude sacramental, aprisionando-a através de “muralhas de papel”.

Afirmou ele:

Se a Igreja pode tirar dos leigos a espécie do vinho, pode tirar-lhes a espécie do pão e, portanto, tirar todo o Sacramento do Altar aos leigos e eliminar por completo a instituição de Cristo. Mas pergunto: com que autoridade? Se, porém, não pode tirar o pão ou ambas as espécies, também não se pode tirar o vinho”.³⁹⁶

A discussão foi encaminhada para o cativeiro sacramental, postulando Lutero que “o primeiro cativeiro desse sacramento se refere à sua substância ou integridade, que a tirania romana nos tirou”.³⁹⁷

Desta forma, entendeu ele que o Sacramento não era propriedade do clero, mas deveria ser dado em plenitude aos fiéis, que, se das suas duas espécies não pudessem comungar, não teriam culpa, devendo esta ser imputada aos clérigos que lhas negassem. Contudo, e aí emerge um ponto inquebrável da teologia luterana, era indispensável que o fiel mantivesse a sua fé e desejasse receber as duas espécies: “os leigos estão livres de culpa, quando carecem de uma espécie ou de ambas, conquanto que entrementes conservem a fé e o

395 LUTERO, Martinho. *Idem.*, p. 27.

396 *Idem.*, p. 29.

397 *Idem.*, p. 32.

desejo de receber o Sacramento íntegro”³⁹⁸.

Catherine Gallagher e Stephen Greenblatt lembram que “a teoria de Lutero segundo a qual o corpo de Cristo estava presente ‘em, com e sob’ o pão da ceia, parecia, a muitos adeptos da Reforma, embaralhar a distinção crucial entre espírito e matéria, reiterando destarte a carnalidade da Igreja Católica Romana”³⁹⁹.

Lutero questionava a transubstanciação nesse Sacramento, tal como ensinava (e ainda ensina) a doutrina da Igreja Católica. Retomava ele uma série de teólogos e filósofos, em seu intento de demonstrar que o que o Sacramento traz é a consubstanciação, e que esta é tributária da fé, bastando ao fiel crer na presença de Cristo sob as espécies de pão e vinho: “Para que haja verdadeiro corpo e verdadeiro sangue não é necessário que se transubstanciem o pão e o vinho, a fim de que tenhamos Cristo nos acidentes. Ao contrário, permanecendo ambos o que são é que podemos dizer: este pão é o meu corpo, este vinho é o meu sangue”⁴⁰⁰.

Gallagher e Greenblatt apontam ainda outros desdobramentos do pensamento de Lutero acerca da Ceia entre os Reformadores posteriores a ele, citando Beza⁴⁰¹, que afirmou que “existem apenas duas possibilidades: transubstanciação ou tropo”, concluindo que “segundo os Reformadores, uma conspiração de padres interesseiros tentou durante séculos transformar o tropo em carne para confundir com uma ‘teologia materialista’ grosseira o que Santo Agostinho chamou de ‘mundo visível’”⁴⁰².

Quanto ao Batismo, o segundo Sacramento por ele abordado nesse tratado, entendia ele que o mesmo se encontrava preservado na piedade popular, sendo, porém, obscurecido em seu valor e em sua eficácia pela excessiva devoção ao sacramento da penitência. Defendia ele que o sacramento não poderia ser imposto a ninguém, pois que sua imposição, assim como os votos e excessos na prática da penitência, assim como o próprio excesso de confissões por parte dos fiéis, tornava nula a eficácia da ação sacramental.

Afirmava ele que o Batismo, de *per se*, não justificava a ninguém, sendo a justificação

398 *Idem*, p. 33.

399 GALLAGHER, Catherine e GREENBLATT, Stephen. *A prática do novo historicismo*. Bauru: EDUSC, 2009, p. 169.

400 *Idem*, p. 39.

401 Beza ou Theodor de Bèze (1519-1605), colaborador e sucessor de Calvino.

402 GALLAGHER, Catherine e GREENBLATT, Stephen, *op. cit.*, *ibidem*.

reservada unicamente para a fé. Vinculava Lutero o cumprimento do Sacramento à fé na promessa salvífica contida nele. É sua compreensão que o batismo se inscreve em uma nova ordem sacrificial, cuja eficácia depende diretamente da fé do sacrificante, ao contrário do que ocorria com os sacrifícios veterotestamentários. Neste sentido é que perdiam valor os batismos feitos por coação ou por votos feitos, pois que careciam da fé e violavam a liberdade do cristão.

Com relação ao Sacramento da Penitência, Lutero reconhecia a base escriturística de sua instituição, criticando, porém, duramente a Igreja Católica (entendida neste caso a Igreja como o corpo hierárquico e não o conjunto dos fiéis). Sua crítica quanto à ministração deste sacramento era referente ao comprometimento da fé do povo, com a contrição movida por ameaças ou superstições fazendo com que o fiel negligenciasse o fato de que a fé do crente no sacrifício de Cristo na Cruz já seria bastante e suficiente para salvá-lo.

Agregou ao seu ataque as listas de pecados estabelecidas pela hierarquia eclesiástica e pelo clero, as quais chamou de “tirânicas”. Aproveitou para, através da satisfação dos pecados pelo sacramento da Penitência, atacar pesadamente a venda das indulgências. Recorde-se que na apresentação desse tratado Lutero investiu ainda mais duramente do que antes contra as indulgências e suas vendas, afirmando que, se pudesse, gostaria que seus escritos passados sobre o tema fossem revistos e substituídos por uma única frase: “As indulgências são maldades dos adutores romanos”⁴⁰³.

Por fim, não reconheceu base de instituição na Escritura para os outros quatro sacramentos: Confirmação, Ordem, Matrimônio e Extrema-Unção. Sobre a Confirmação, alegou que a base institucional foi a imposição das mãos, tal como feita por Jesus e pelos Apóstolos, mas sobretudo por estes, requerendo, como condição prévia, três outros sacramentos: “o pão, a ordem e a própria confirmação”⁴⁰⁴. Defendeu ele que, se o intuito era o de sacramentalizar tudo o que foi feito pelos apóstolos, “por que não fizeram da pregação um sacramento?”⁴⁰⁵.

Sobre o Matrimônio, alegou que, mais do que ter se tornado sacramento sem base bíblica, tinha se convertido em um escárnio. Sustentou seu raciocínio com o fato de que o

403 LUTERO, Martinho. *Sobre o cativeiro babilônico da Igreja*. Op. cit., p. 20.

404 *Idem*, p. 87.

405 *Ibidem*.

matrimônio existia desde todo o sempre, ocorrendo mesmo entre os gentios, não sendo, portanto, sinal distintivo da Igreja. Ponderou, ainda, que ocorre este problema devido a um erro na tradução da Escritura, que ora verte a palavra grega como “sacramento” e ora como “mistério”. Desta forma, a união de duas pessoas em uma só carne (Efésios 5:32) não é sacramento, mas mistério, tal como mistério era e é o próprio Cristo, traduzido por “sacramento” na primeira carta a Timóteo (I Tim. 3:16).

Quanto à Ordem, seu pensamento pode ser resumido em uma única frase: “A Igreja de Cristo desconhece este sacramento, que foi inventado pela Igreja do Papa”⁴⁰⁶. Criticou igualmente a Extrema-Unção, rotulando sua criação de “delírio”, uma vez que a Escritura recomendava a unção sempre que alguém se encontrasse enfermo, e não morrendo. Sua crítica não era, portanto, ao ato de ungir, mas sim a sacramentalizar tal rito e considerá-lo extremo, derradeiro.

Duas abordagens podem ser aplicadas a este texto de Lutero. Uma, a política, segundo a qual manter o povo de Deus, a Igreja, cativo, era forma eficaz de reafirmar e aumentar o poder papal. Desta forma, o “cativeiro babilônico da Igreja” somente serviria para reafirmar o poder dos captores, no caso, o Papa e a Cúria.

Assim, este escrito seguiria a mesma linha de outros importantes escritos desse ano decisivo para os caminhos da Reforma, especialmente a *Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã sobre a Melhora do Estamento Cristão*, na qual fez duras e pesadas críticas à estrutura da Igreja e ao seu governo, propondo, efetivamente, uma reformulação total na forma de governar a Igreja.

Por outro lado, e essa seria uma leitura muito mais vinculada à teologia, podem suas proposições ser entendidas como um retorno a um cristianismo fontal, baseado essencialmente no texto evangélico, remetendo à prática dos apóstolos e dos primeiros séculos do cristianismo. Neste sentido, a soberania da fé, da graça e da Escritura, três dos pilares da fé evangélica, são erigidos como a base da conduta dos cristãos, sendo o único e inequívoco caminho para a sua salvação. Esse desejo de volta às fontes, como visto no Capítulo I, coadunava-se perfeitamente com a formação humanística de Lutero, recebida em Erfurt.

406 LUTERO, Martinho. *Sobre o cativeiro babilônico da Igreja*. Op. cit, p. 74.

Com isso, propôs Lutero uma retomada de um caminho havia séculos abandonado e apontou como ritos mágicos de criação humana e sem qualquer efeito salvífico os sacramentos tais como praticados então. Se o fundamento da fé era o próprio Cristo e a Escritura, todo sacramento precisaria ter base instituinte na Palavra contida no Novo Testamento. Daí seu repúdio a tudo quanto lhe parecesse instituição meramente humana.

Na obra, Lutero, com o corolário de que a Igreja é uma comunidade espiritual, investiu contra o axioma *extra Ecclesia nulla salus*, “fora da Igreja não há salvação”. Esta divisa surgiu na Igreja Romana no século V, cunhada por Cipriano, e tem sido recorrentemente utilizada, de modo especial em situações de cisma ou ameaça deste. Já no Debate de Leipzig, em 1519, Lutero mostrou não crer nessa ideia de salvação pela pertença a uma Igreja institucional, dizendo a Eck:

não é necessário para a salvação crer que a Igreja Romana seja a suprema. Não me preocupo se isto foi dito por Wycliff ou Hus. Eu sei muito bem que Basílio, o Grande... e uma hoste de outros bispos gregos foram salvos. (...) Se sua recusa em aceitar o Papa os faz heréticos, então eu chamo meu oponente de herege, por dizer que todos esses santos, famosos em toda a igreja universal, estão condenados.⁴⁰⁷

É importante que seja registrada a convergência entre os pontos defendidos por Lutero neste tratado e alguns defendidos por John Wycliff, como registra Ernst Troeltsch: “Wycliff não visualiza a Cristandade como uma Igreja institucional objetiva, mas como uma congregação de eleitos”⁴⁰⁸. Também a inexistência de um sacerdócio estabelecido e, sobretudo, a ausência da figura do papa como necessária à Igreja são pontos em comum das doutrinas wycliffiana e luterana nesse momento.

4.2.2 Carta de Lutero a Leão X, Sumo Pontífice⁴⁰⁹

Este documento é, cronologicamente, o penúltimo escrito por Lutero em 1520, tendo sido redigido após 12 de outubro daquele ano, quando se deu um encontro entre ele e Karl Von Miltitz, que o persuadiu a escrever uma carta ao Papa, que deveria acompanhar um

407 NAPHY, William G. *Documents on the Continental Reformation*. London: Macmillan, 1996, p. 18.

408 TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian Churches*. London: Westminster John Knox Press, 1992, vol. 1 p. 361.

409 *Epistola Lutheriana ad Leonem Decimum summum pontificem*.

tratado sobre a liberdade do cristão, ambos para ser entregues a Leão X. Por conselho de Miltitz, Lutero datou a carta retroativamente a 6 de setembro de 1520, duas semanas antes da afixação da Bula *Exsurge Domine* em Meissen, que foi afixada em 21 de setembro por Johann Eck.

É bastante interessante o movimento político de Lutero, ao atender às ponderações de Miltitz na audiência que tiveram em Lichtenberg, em 12 de outubro. Lutero já havia lido a Bula de advertência, e sabia, portanto, que o tempo para sua retratação já estava sendo contado. O tom elevadamente respeitoso da carta faz supor que Lutero talvez ainda acreditasse ser possível reverter a decisão de excomungá-lo, buscando uma última tentativa de composição com Roma. Pode também ser entendido como uma resposta com o mesmo nível de cortesia da Bula *Exsurge Domine*, na qual seus ensinamentos e posicionamentos são duramente condenados, mas que oferece a ele, pessoalmente, palavras gentis. O tom conciliatório proposto por Miltitz foi aceito por Lutero, que aceitou em redigir um documento explicando mais detalhadamente suas ideias reformadoras, que foi o *Sobre a Liberdade Cristã*, o qual foi enviado por Lutero a Roma junto com a carta. É digno de registro, também, que esta foi a última vez em que Lutero dirigiu-se em tom respeitoso ou conciliador a Roma.

É razoável supor que o interesse imediato de Miltitz seria sobressair-se como negociador, em suas funções de Núncio Papal, uma vez que, havendo a conciliação entre Lutero e Roma, seu papel seria destacado.

Importante registrar que ao longo de toda a carta, Lutero tratou o Papa como um inocente, uma ovelha entre lobos, atribuindo à Cúria toda a culpa pelos desmandos de Roma. Significativamente, na abertura da carta, Lutero colocou como marco inicial de sua própria caminhada o ano de 1517: “Vivendo entre os monstros desta época, com os quais já pelo terceiro ano me ocupo e luto”⁴¹⁰.

Seguiu, em defesa de Leão X e criticando dois de seus predecessores, afirmando:

como aqui e ali és considerado a única causa de minha luta, não posso jamais deixar de me lembrar de ti. É certo que a injustificada fúria de teus ímpios

410 LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* vol. 2. S. Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 426.

aduladores me coagiu a apelar de tua sé a um futuro concílio, em nada respeitando as vaníssimas disposições de teus predecessores Pio e Júlio⁴¹¹, que, com estulta tirania, o proibem.⁴¹²

Lutero prosseguiu negando ter atacado pessoalmente o Papa: “Eu, porém, estou cômescio de haver dito tão somente coisas magníficas e ótimas a teu respeito onde quer que tive que fazer menção de tua pessoa”⁴¹³, embora admita ter investido duramente no campo doutrinário: “investi acremente contra doutrinas ímpias e mordi os adversários de uma maneira nada indolente”⁴¹⁴.

Mais adiante, pediu desculpas ao Papa: “rogo que me consideres desculpado com esta carta e te persuadas de que jamais pensei nada de mal a respeito de tua pessoa, de que sou alguém que te deseja o melhor em eternidade”⁴¹⁵. Contudo, ao afirmar na carta que “em todas as outras coisas cederei a qualquer um, porém não posso nem quero abandonar a palavra de Deus”⁴¹⁶, de certo modo parecia antecipar o que diria um ano depois, em Worms, diante do Imperador⁴¹⁷.

Admitindo que repudiara o papado, Lutero construiu em sua defesa o argumento que desvinculava a pessoa do Papa da estrutura central de poder da Igreja Católica, ao afirmar: “eu realmente repeli tua Sé, que se chama de Cúria Romana. Ora, nem tu nem qualquer outra pessoa pode negar que ela é mais corrupta do que qualquer Babilônia e Sodoma”⁴¹⁸. Reiterava que “tu mesmo não ignoras que já há muitos anos não parte de Roma e inunda o orbe outra coisa senão devastação dos bens, corpos e almas”⁴¹⁹, qualificando, ainda, a Igreja de

411 Referências a Pio II (1458-1464) e Júlio II (1503-1513). O primeiro rejeitou a autoridade conciliar sobre o Papa, e o segundo não apenas confirmou tal rejeição como ainda proibiu que se recorresse a um Concílio contra uma decisão papal.

412 LUTERO, Martinho. *Ibidem*.

413 *Idem*, p. 427.

414 *Ibidem*.

415 *Ibidem*.

416 LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* vol. 2, *Op. cit.*, p. 428.

417 Diante da Dieta, em Worms, em 1521, intimado a renegar sua obra, Lutero respondeu: “Se eu não for convencido pelo testemunho da Escritura e por claros argumentos da razão – porque não creio no Papa nem nos concílios, que já demonstraram amiúde estar errados, contradizendo-se a si mesmos – e pelos textos da Sagrada Escritura que citei, estou submetido à minha consciência e ligado à palavra de Deus. Por isso, não posso nem quero retratar-me de nada, porque fazer algo contra a consciência não é seguro nem saudável. Deus me ajude. Amém”. Curiosamente, criou-se a lenda de que Lutero teria dito: “Esta é a minha posição, não posso fazer diferentemente. Que Deus me ajude, amém”. Vários historiadores, incluindo Fernand Braudel, esposam esta versão, ainda que Braudel tenha o cuidado de citar ambas.

418 LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* vol. 2, *Op. cit.*, *Ibidem*.

419 *Ibidem*.

“licenciosíssimo antro de salteadores, no lupanar mais impudente de todos, no reino do pecado, da morte e do inferno, de modo que nem o anticristo, se viesse, poderia cogitar algo a acrescentar à maldade”⁴²⁰. Descrevendo o Papa como um refém da Cúria Romana, disse lamentar que Leão X tivesse sido eleito pontífice naqueles tempos, “pois eras digno de tempos melhores” e afirma que “nem o carro nem o cavalo obedecem às rédeas” e que “Satanás, na verdade, reina mais do que tu nessa Babilônia”⁴²¹.

Atribuiu a culpa da crise surgida entre Lutero e Roma a Johann Eck (“insigne adversário de Cristo”) e ao Cardeal Tomás Cajetan de Vio, que não lhe permitiu calar. Porém, demonstrando sagacidade política, elogiou Karl Von Miltitz e Frederico, o Sábio:

Seguiu-se Carlos Von Miltitz – também ele um Núncio de Tua Beatitude – , que, com muito e variado esforço, correndo e tornando a correr para lá e para cá e nada omitindo que contribuísse para reparar o estado da questão (que Caetano havia turbado com sua desconsideração e soberba), finalmente conseguiu – também com o auxílio do príncipe-eleitor Frederico – falar comigo pessoalmente uma e outra vez. Mais uma vez, não resisti a teu nome. (...) Enquanto essas coisas estavam em andamento com boas perspectivas, eis que teu outro e maior inimigo, Eck, atacou com o Debate de Leipzig. (...) pela terceira vez, Carlos Von Miltitz se dirigiu aos pais da ordem, congregados em capítulo, e pediu conselho para apaziguar a controvérsia.⁴²²

Assim, Lutero não apenas realçava os papéis conciliadores de Von Miltitz e do príncipe Frederico, mas também antagonizava Eck ao próprio Papa, o que pode ser entendido, por extensão, como uma antagonização também dos partidários de Johann Eck. Assim, Lutero atribuiu suas faltas a Eck, definido por ele nos seguintes termos: “ele é aquele inimigo teu, meu Leão, ou melhor, de tua Cúria. Do exemplo deste único homem podemos aprender que não há inimigo mais pernicioso que o adúlador”⁴²³. Isso posto, Lutero pede ao Papa que “coíba os adúladores” e que “não dê ouvidos a essas sereias”, que faziam do Papa um semideus⁴²⁴.

O tom conciliador de Lutero foi temperado com admoestações duras, como aquela que fez sobre o papel vicário do Papa:

420 *Ibidem*.

421 *Ibidem*.

422 LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* vol. 2, *Op. cit.*, pp. 430 e 431.

423 *Idem*, p. 431.

424 *Mixtus deus*, no texto original. Possivelmente uma referência de Lutero às decisões do V Concílio de Latrão, no qual Cristoforo Marcello, arcebispo de Corfu, denominou o Papa “Deus na terra”.

pois um vigário é vigário quando o chefe está ausente. Se o pontífice governa quando Cristo está ausente e não habita no coração dele, que outra coisa não é senão vigário de Cristo? Ora, o que é essa Igreja senão uma multidão sem Cristo? O que é tal vigário senão um anticristo e um ídolo? Quão mais corretamente procedem os apóstolos ao denominar-se servos do Cristo presente e não vigários do Cristo ausente!⁴²⁵.

Ao apresentar o tratado sobre a liberdade cristã, Lutero a ele se refere dizendo que “a menos que eu me engane, é a suma da vida cristã exposta resumidamente, se se capta o sentido”⁴²⁶, e conclui recomendando-se à “paternal beatitude” do Pontífice.

Quais os objetivos de Lutero com esta carta? Aparentemente, uma última tentativa de conciliação com o Papa, de tal modo extrema que renega haver dito qualquer coisa negativa sobre Leão X, o que, como já se viu nos textos anteriores, não corresponde à verdade. Lutero exime-se de qualquer culpa nas controvérsias nas quais se envolveu atribuindo-as todas aos “aduladores” do Pontífice, dos quais somente nomeou Tomás Cajetan de Vio, Silvestre Mazzolini e Johann Eck. Calou-se sobre os demais, como Isolani, Alveld e outros, talvez por julgá-los de menor dimensão e importância. Desta forma, Lutero apresentou-se como um defensor da Igreja e do Evangelho, apontando os que lhe combatiam como sendo os verdadeiros inimigos do Papa, da Igreja e do Evangelho. Uma vez mais, a empreitada diplomática de Von Miltitz junto a Lutero havia sido bem sucedida.

Se a um tempo Lutero assemelha-se ao cura d’almas, inclusive admoestando o próprio Pontífice para que não deixasse de conduzir a Igreja ao caminho do Evangelho, por outro lado, ele repetia os termos usados em “Sobre o Cativo Babilônico da Igreja”, sendo a Babilônia referida por cinco vezes nesta carta. Em uma definição de campos, Lutero colocou a Cúria Romana como o grande adversário de toda a cristandade, ao dizer: “não é verdade que sob este vasto céu não há nada mais corrupto, pestilento e odioso do que a Cúria Romana? Com efeito, suplanta incomparavelmente a impiedade dos turcos, de modo que ela, que antigamente era a porta do céu, em realidade agora é uma boca aberta do inferno”⁴²⁷. Desta forma, o Papa era apresentado ora como refém da Cúria, ora como impotente contra o mal, que igualava o que o próprio anticristo poderia fazer.

425 *Idem*, p. 433.

426 *Ibidem*.

427 LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* vol. 2, *Op. cit.*, p. 429.

Parece bastante pouco provável que Lutero desconhecesse pelo menos alguns dos aspectos da conduta de Leão X, que ele já havia condenado em vários de seus escritos anteriores. Omiti-los ou atribuí-los somente à Cúria e aos “aduladores”, como fez nesta carta, parece estratégia deliberada visando à conciliação, não se podendo atribuir tal omissão à ingenuidade ou à ignorância. Assim, Lutero estabeleceu um paradoxo, segundo o qual a Sé era “pestilenta”, mas o Papa, não; a Cúria era “odiosa”, mas o Papa era “amoroso pai”; a Cúria era má, e o Papa, seu “refém”, sendo usada duas vezes a imagem de Daniel na cova dos leões para descrever Leão X. Esse tipo de referência à Babilônia, como imagem de perdição e devassidão moral, era bastante usual desde a Idade Média, e, como já visto, Girolamo Savonarola já a havia empregado para referir-se ao pontificado de Alexandre VI.

Portanto, a reforma que Lutero propunha a Leão X seria contra a Cúria e contra o “cativeiro” imposto ao próprio Papa. A Cúria, como visto no Capítulo II, estava hipertrofiada e seus funcionários viviam da simonia, sendo, dentre todos os atores políticos envolvidos no processo, o menos interessado em qualquer tipo de reforma. Neste sentido, seria sua carta uma tentativa de demandar aquilo que ele já sabia previamente que seria recusado? Qualquer que seja a resposta a esta pergunta, a carta enviada a Leão X daria a Lutero a imagem de alguém que ainda buscava a conciliação sem, ao mesmo tempo, abrir mão de suas convicções e daquilo que desejava. Atender ao que Lutero demandava significaria, para Leão X, não a conciliação mas sim a capitulação diante do monge alemão, o que não parecia ser da natureza de Giovanni de’ Medici.

4.2.3 *Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã*⁴²⁸

Este tratado, um dos mais importantes escritos por Martinho Lutero, acompanhou a carta que endereçou ao Papa Leão X. As suas ideias principais vinham sendo desenvolvidas por Lutero desde o começo de 1520, dispersas em seus vários escritos. Seu título é a antítese de *Sobre o Cativeiro Babilônico da Igreja*, e é inteiramente construído dentro de um paradoxo: “o cristão é um senhor libérrimo sobre tudo, a ninguém sujeito”, e “o cristão é um servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito”. No escrito, Lutero trabalhou sobre os conceitos de “pessoa interior” e “pessoa exterior”, com a “pessoa interior” correspondendo ao homem

428 *Mar. Lutheri tractatus de libertate christiana.*

justificado pela fé em Cristo, sendo o ser livre por excelência. Tüchle destaca que este “é o primeiro escrito sobre a liberdade no país de língua alemã”⁴²⁹.

O caminho para a libertação não passaria por quaisquer formas de culto ou de exterioridades, mas sim unicamente por sua fé no Evangelho. Este, o caminho para a vida cristã, para a justiça e para a liberdade. Uma vez mais, Lutero proclamava a autoridade do texto da Escritura como aquela superior a todas as outras.

Outro aspecto abordado por Lutero foi o da incondicional relação entre Cristo e a alma humana, sua noiva⁴³⁰, cuja aliança é a fé, a quem Deus atribui a justiça. Eis o corolário da teologia luterana, que se fundamenta em que o justo viverá pela fé. Sendo este relacionamento concreto, e não abstrato, Cristo dá à alma a plenitude, fazendo dos crentes reis e sacerdotes, acima de tudo que há na terra, em sentido espiritual, não sendo dominadores, mas “senhores libérrimos”. Desta forma, à dignidade da realeza, somava-se a função sacerdotal de comparecer ante Deus e interceder pelos demais homens. Assim, aboliam-se as diferenças entre sacerdotes e leigos, eliminada a tirania eclesiástica e destruído o cativo, pois os servidores eclesiásticos devem ser servos de todos os crentes.

Lutero iniciou este tratado com o paradoxo indicado acima sobre a total liberdade e a absoluta servidão do cristão, justificando-o a partir da afirmação do Apóstolo Paulo: “embora sendo livre, fiz-me escravo de todos” (I Co. 9:19). Assim, elaborou seu argumento indicando que o amor é oficioso e submisso ao que é amado⁴³¹ e apresentando a “pessoa interior” como espiritual, explicando as razões que a fazem justa, livre e verdadeiramente cristã⁴³². Desta forma, afirmou que nenhuma coisa externa poderia contribuir quer para a aquisição da justiça ou da liberdade quer para sua perda, mesmo se envolvido em atividades sacerdotais:

Assim de nada adianta se o corpo se enfeita com vestes sacras, a exemplo dos sacerdotes, ou permanece em recintos sagrados, ou se ocupa com recintos sagrados, ou ora, jejua, se abstém de certos alimentos e faz toda obra que pode ser feita por meio do corpo ou no corpo. É preciso algo bem diferente para

429 TÜCHLE, Herman, BOUMAN, C. A. e LE BRUN, Jacques. *Nouvelle Histoire de l'Église – tome 3: Réforme et Contre-Réforme*. Paris: Seuil, 1968, p. 70.

430 A imagem dos noivos espirituais não é inédita, sendo bastante comum na Idade Média, possivelmente derivada da imagem originada do judaísmo e renovada no Novo Testamento.

431 LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* vol. 2, *Op. cit.*, p. 437.

432 *Ibidem*.

[trazer] justiça e liberdade à alma.⁴³³

Concluiu esta proposição afirmando que aquilo “poderia ser feito por qualquer ímpio, e por meio desses esforços não se produz outra coisa do que hipócritas”⁴³⁴. Assim também rejeitou todas as “especulações, meditações e qualquer coisa que possa ser produzida pelo esforço da alma”⁴³⁵.

Enfatizando a primazia e a autoridade soberana da Escritura, Lutero afirmou: “uma só coisa é preciso para a vida, a justiça e a liberdade cristã, e somente esta: é o sacrossanto Verbo de Deus, o Evangelho de Cristo”⁴³⁶. Após explicar a que se referia por “a Palavra de Deus”, com uma série de passagens da Escritura, retomou o corolário da justificação exclusivamente pela fé: “pois a palavra de Deus não pode ser recebida e cultivada por nenhuma obra humana, senão somente pela fé. Por isso claro está que assim como a alma necessita tão somente da Palavra para a vida e a justiça, do mesmo modo ela é justificada somente pela fé, por nenhuma obra”⁴³⁷, salientando, ainda, que nem todas as obras juntas podem igualar-se à fé.

Após ter discorrido sobre as virtudes da fé, Lutero reafirmou o sacerdócio universal dos cristãos, continuando o que já havia postulado em *Sobre o Cativo Babilônico da Igreja*. Mais do que simplesmente reafirmar esse sacerdócio universal, Lutero atacou a corrupção de costumes do clero, incluindo os prelados e o próprio Papa:

Foi feita injustiça a estes vocábulos: ‘sacerdote’, ‘clérigo’, ‘espiritual’, ‘eclesiástico’, porquanto foram transferidos de todos os demais cristãos para aqueles poucos que agora, por uso prejudicial, são chamados de eclesiásticos. Pois a Escritura Sagrada não faz nenhuma diferença entre eles, a não ser que chama de ministros, servos, administradores àqueles que agora se jactam de papas, bispos e senhores.⁴³⁸

Atacou com dureza o governo da Igreja, dizendo-o pior mesmo que o dos gentios, em uma comparação indireta aos turcos:

agora, porém, esta administração virou tal pompa de poder e terrível tirania que nenhum poder dos gentios nem do mundo lhe pode ser comparado. (...)

433 *Idem*, pp. 437-438.

434 *Idem*, p. 438.

435 *Ibidem*.

436 *Ibidem*.

437 LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* vol. 2, *Op. cit.*, pp. 438-439.

438 *Idem*, pp.445-446.

Esta perversidade fez com que se perdesse totalmente o conhecimento da graça, fé, liberdade cristã e de todo o Cristo, e seu lugar foi ocupado por obras e leis humanas em um cativo intolerável. (...) somos feitos servos das pessoas mais vis que há na terra, que se aproveitam de nossa miséria para [cometer] toda sorte de torpezas e ignomínias de sua vontade.⁴³⁹

Uma vez que este tratado acompanhava a carta a Leão X, e que esta foi vista como uma tentativa – ao menos aparente – de conciliação, as críticas aos eclesiásticos podem ser entendidas como uma crítica apenas à Cúria Romana, que já havia sido fustigada por ele na carta ao Papa; porém também podem ser lidas como uma crítica ao próprio Papa, neste caso demandando uma reforma a partir da “cabeça visível da Igreja”.

Lutero ressaltou, porém, que as boas obras seriam necessárias, não para que o homem atingisse a salvação ou a justificação, mas para que dessem testemunho da fé do crente e “com a intenção de levar o corpo à servidão e purificá-lo de todas as más concupiscências”⁴⁴⁰. Sobre as obras, referiu como corretos os provérbios “as boas obras não fazem o homem bom, mas o homem bom faz boas obras” e sua antítese: “as más obras não fazem o homem mau, mas o homem mau faz más obras”. Neste sentido, afirmou que para o incrédulo suas más obras não seriam causa de condenação, mas sim sua incredulidade, assim como suas boas obras não teriam qualquer valor para sua justificação ou salvação. Disse, ainda: “quando, pois, alguém se torna bom ou mau, isso não começa nas obras, mas na fé ou na incredulidade”⁴⁴¹. Para o crente, já liberto de tudo pela fé, suas boas obras seriam feitas por mera liberalidade sua, sem, por elas, almejar justificação e salvação, pois que, por meio da fé, já fora salvo e justificado.

Investiu contra os “pregadores da penitência e da graça”, em uma direta alusão àqueles que vendiam as indulgências ao dizer: “muitos pastores totalmente cegos confirmam com afinco esta ignorância e opressão da liberdade, enquanto estimulam o povo a estas práticas e o urgem, elogiando-as e inflando-as com suas indulgências, jamais, porém, ensinando a fé”⁴⁴². Propôs, ainda, que se resistisse e, mesmo, se escandalizasse àqueles que ensinavam doutrinas vazias, sem, porém, causar escândalo aos cristãos:

Ainda que se tenha que resistir energeticamente a esses mestres das tradições e

439 *Idem*, p. 446.

440 *Idem*, p. 448.

441 *Idem*, p. 449.

442 *Idem*, p. 456.

recriminar violentamente as leis dos pontífices com as quais investem contra o povo de Deus, deve-se poupar a multidão apavorada, a qual aqueles tiranos ímpios mantêm cativa através dessas leis, até que se libertem. Por isso, luta duramente contra os lobos, mas a favor das ovelhas, e não simultaneamente contra as ovelhas.⁴⁴³

Neste tratado, portanto, como se depreende, Lutero investiu pesadamente contra as tradições, cultos e ritualismos exteriores, vistos por ele não apenas como ineficazes para salvação e justificação, mas como potencialmente perigosos, por poderem constituir-se em um cativeiro para os cristãos, que já eram livres por sua fé. Uma vez mais, Lutero defendeu a primazia da fé sobre quaisquer outras virtudes, sendo ela a origem da justificação e salvação. Não uma fé abstrata, mas sim uma fé concreta no Evangelho, sendo a Escritura a autoridade maior – e, verdadeiramente, única, em matéria de fé – a reger a vida dos cristãos.

Desta vez, nem mesmo o Papa foi poupado de suas críticas à má condução da cristandade, embora deva ser destacado que suas menções sempre foram aos “pontífices” e aos “papas”, sem jamais mencionar o então Papa Leão X de forma particular. Mostrou-se, neste texto, exclusivamente preocupado com a salvação dos homens e, se vinculado ao documento que o acompanhou, pode ter sido uma forma encontrada por Lutero de mostrar-se sem qualquer espírito sedicioso, mas simplesmente como um cura d’almas, preocupado com a salvação dos crentes, nada obstante suas críticas duras ao papado.

Steven Ozment salienta que este tratado serviu de inspiração direta a Martin Bucer e Guillaume Farel, que aprofundaram muitas das ideias nele apresentadas, inclusive dando a várias dessas passagens uma dimensão política bastante significativa⁴⁴⁴.

4.2.4 Carta à Nobreza Cristã da Nação Alemã acerca da Melhora do Estamento Cristão⁴⁴⁵

Este documento é tido, na opinião de todos os estudiosos da Reforma, como o mais importante dentre todos os escritos por Lutero em 1520 e, mesmo, um dos mais importantes por ele escritos. Nele, Lutero convocou a nobreza alemã e o próprio Imperador Carlos V a

443 *Idem*, p. 458.

444 Cf. OZMENT, Steven E.. *Reformation in the cities*. New York: Yale University Press, 2004, pp. 65 e 73.

445 *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung*.

tomar em suas mãos a regência da Igreja. O aspecto nacionalista do documento é o mais notável de quantos se podem apontar.

A *Carta* foi escrita em alemão em junho de 1520, sendo a dedicatória feita ao cônego Nicolas von Amsdorf datada de 23 de junho desse ano. Dentre os importantes documentos redigidos pelo Reformador naquele ano, a *Carta* é o que apresenta mais acentuadamente um duplo papel, sendo a um só tempo teológico-pastoral e político.

Investiu Martinho Lutero contra “as três muralhas erigidas pelos romanistas”, a saber: a distinção entre estamento espiritual – o Papa e todo o clero – e estamento secular – príncipes, senhores, artesãos e agricultores; a exclusividade na interpretação da Escritura, e a terceira muralha sendo o absolutismo papal.

Já em sua dedicatória, Lutero afirmou que as propostas que ele fazia eram para “caso Deus queira ajudar sua Igreja através dos leigos, uma vez que o clero, a quem isto caberia com muito mais razão, se descuidou disso por completo”⁴⁴⁶, o que evidencia que ele, de certa forma, já perdera, àquela altura, a confiança em que pudesse haver alguma reforma a partir do seio eclesiástico.

Na Introdução, Lutero apontou que, em uma sociedade cristã, a distinção entre os poderes temporal e espiritual só deve se referir a ofícios, não acarretando uma diferença de estatuto espiritual. Por um lado, isto implicava que deveriam cessar as usurpações do poder espiritual, conforme preceitua o princípio gelasiano⁴⁴⁷ de separação de poderes. A autoridade temporal, segundo Lutero, tem um estatuto carismático

Por entender que somente através da intervenção dos nobres alemães e do próprio Imperador Carlos V é que reformas se poderiam fazer na Igreja, Lutero iniciou o texto de sua *Carta* ponderando que os papas oprimiram os Imperadores Frederico I e Frederico II “e muitos outros imperadores alemães que o mundo temia”⁴⁴⁸, pois estes confiaram em seu poder e não no poder de Deus, advertindo a Carlos V que era necessário ter certeza de que nessa

446 LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*, vol. 2, p. 279.

447 Referência ao Papa Gelásio I (492-496), um dos primeiros papas a estabelecer a separação de poderes: o poder espiritual do papa e o secular do imperador.

448 LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*, vol. 2, p. 280.

questão não se lidavam com seres humanos, “mas com os príncipes do inferno”⁴⁴⁹.

A associação do Papa e do papado ao anticristo e às potências infernais, respectivamente, não era nova na argumentação de Lutero, pois este já o fizera quando de sua audiência com o Cardeal Cajetan, como lembra MacCulloch⁴⁵⁰; contudo, esta era a primeira vez na qual isso era expresso clara e inequivocamente em um documento.

Visando a esvaziar o poder temporal do papado, Lutero defendeu que, quando pressionados pelo poder secular, argumentaram os pontífices romanos que o poder secular não tinha direito sobre eles. Quando interpelados com base na Escritura, os papas argumentavam que somente a eles cabia a interpretação da Escritura Sagrada, e, por fim, quando instados a convocar um concílio, negavam-se afirmando que somente o Papa tem a autoridade para convocar concílios. Esta última argumentação, de fundo teológico-político, era a principal reivindicação de Lutero desde 1517, sendo reiteradamente negada pelo Papa Leão X, como já visto anteriormente.

Ao defender o sacerdócio universal de todos os cristãos batizados, sem qualquer privilégio aos clérigos ordenados, Lutero não apenas equiparou o estamento secular ao espiritual, como o fez superior a este, uma vez que aos nobres e aos príncipes era confiada a guarda e o provimento do bem-estar da população, aprofundando o que expusera no tratado *Sobre a Liberdade Cristã*.

Lienhard salienta que, neste documento, Lutero explicitava que “a Igreja é a comunhão dos crentes”⁴⁵¹, significando assim um rompimento com a Igreja institucionalizada, embora Léonard reconheça que “o sacerdócio universal não impede o ministério especializado”⁴⁵².

Porém, foi ao investir contra os privilégios materiais e terrenos dos eclesiásticos que Lutero se dirigiu com mais ênfase ao Imperador e aos príncipes alemães, quase que o instando a cancelar as anatas recolhidas pelos nobres em favor da Santa Sé, e questionando a legitimidade de outras benesses concedidas ao estamento espiritual, dentre as quais a venda de

449 *Idem*, p. 281.

450 MacCULLOCH, Diarmaid. *Reformation – Europe’s House Divided 1490-1700*. New York: Penguin Books, 2004, p. 128.

451 LIENHARD, Marc. *Martim Lutero – Tempo, Vida e Mensagem*. S. Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 46.

452 LÉONARD, Émile G. *Histoire générale du protestantisme*. Paris: PUF, 1998, vol. 1, p. 60.

prebendas e feudos pelos bispos e pelo Papa⁴⁵³.

O documento transita entre o temporal e o espiritual todo o tempo, propondo inclusive que, na concertação para forjar a unidade dos alemães, se chegasse a um acordo com os boêmios, com os quais havia tensões desde a condenação e a execução de Jan Hus.

É concluída a *Carta* com 26 propostas de Lutero ao Imperador e aos nobres, abrangendo aspectos da vida civil e religiosa, que se poderiam chamar de um manual sobre a condução da direção eclesiástica pelo estamento civil, tendo sido proposta a abolição de todo poder secular do Papa e dos bispos, tarefa que Lutero entendeu que poderia ser confiada ao Imperador e aos nobres alemães. Nas palavras de Léonard, “o poder temporal tem, por função, o direito de intervir [nas matérias eclesiais] por solicitação do ministério especializado”⁴⁵⁴.

Como Skinner afirma⁴⁵⁵, a teologia de Lutero teve uma profunda repercussão política, sendo que na *Carta*, “o foco do ataque de Lutero não eram os abusos dos poderes da Igreja, mas, antes, o direito de a Igreja reclamar algum direito na sociedade cristã”⁴⁵⁶. Isto, associado à pregação do sacerdócio universal dos cristãos, provocou uma rejeição da lei canônica. Esta serviria apenas para que os eclesiásticos permanecessem isentos de julgamento e punição pela lei civil⁴⁵⁷.

As ideias de Lutero sobre esse tema seriam mais detalhadas no tratado *Sobre a autoridade civil*, publicado em 1523, o qual se constitui em um dos mais importantes documentos sobre o pensamento político do reformador alemão.

É importante salientar que Lutero, com esse escrito visava à salvação do indivíduo e à melhora da sociedade, ainda que esta, “formada por pecadores, seria sempre pecadora e perversa”⁴⁵⁸. A sociedade somente entraria no Reino de Deus – que é distinto do Reino da Graça e da redenção, na teologia luterana –, onde haveria o estabelecimento de uma economia

453 LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*, vol. 2, *Op. cit.*, pp. 297 ss.

454 LEONARD, Emile G. *Op. cit.*, p. 61.

455 SKINNER, Quentin. *The foundations of the modern political thought – 2 vols.*. New York: Cambridge University Press, 2005, vol. 2, p. 12-19.

456 *Idem*, p. 13.

457 SKINNER, Quentin. *Ibidem*. V. também LUTERO, Martinho. LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*, vol. 2, p. 283.

458 LEONARD, Emile G. *Op. cit.*, p. 69.

da criação e da lei, quando cada homem encontrasse sua vocação divina em seus deveres de estado. Para tanto, o estamento secular deveria promover todas as condições para que isso viesse a ocorrer.

Importante é a observação feita por Schulze⁴⁵⁹:

Também no centro da Europa, no Santo Império Romano-Germânico, se revelou que a luta pelo poder do Estado era extensiva aos combates pela Igreja. Contrariamente aos outros Estados da Europa Ocidental, tinham sido aqui constituídas duas estruturas políticas que se encontravam em concorrência. De um lado, havia o imperador e o Império, este último representado pelos diferentes estados da Dieta; de outro, a multiplicidade dos territórios e das cidades que haviam precedido o Império – em diversos graus – no caminho para a estatização.

Este autor aponta os diferentes estados, ducados e cidades-estado cuja unificação havia sido tentada por Maximiliano I, e que Carlos V, que o sucedera, tentaria implementar como a *Monarchia universalis*, englobando, além da Alemanha, a Boêmia, Milão, a Espanha e os territórios ultramarinos recentemente descobertos. Schulze registra que “Carlos V tinha plena consciência de que esse imenso império não poderia ser transformado em um Estado moderno sem limitar o poder do papado”⁴⁶⁰. Desta forma, pode ser entendido que os postulados de Lutero iriam ao encontro dos anseios não apenas dos nobres alemães, mas também do próprio Imperador.

Quase todos os biógrafos de Lutero e os historiadores dedicados a estudar a Reforma Protestante são convergentes na opinião de que os escritos de Lutero de 1520 são – mais do que os textos e sermões de 1517 a 1519 – os marcos referenciais da Reforma. Se outros textos serviram para balizar teologicamente a Igreja que se desejava, a *Carta à Nobreza Cristã* vai além disso: propõe as diretrizes para a condução da Igreja pela autoridade secular, que tinha a obrigação de intervir nas ações da Igreja a pedido do sacerdócio ordenado.

A *Carta* ainda aponta no sentido de que as soluções para os problemas que o estamento cristão da população alemã enfrentava encontravam-se dentro da própria Alemanha, sendo o Papa e as demais autoridades católicas romanas referidas sempre como usurpadoras de poderes e, ao fim, como inimigas da nação alemã. Desta forma, era o dever dos príncipes alemães e do próprio Imperador defender o povo, mitigar-lhe os sofrimentos, ainda que, para isso, devessem confrontar todos os “romanistas” e mesmo o Papa.

459 SCHULZE, Hagen. *Estado e Nação na História da Europa*. Lisboa: Presença, 1997, p. 57.

460 *Ibidem*.

Citando Benedetto Croce, “a Reforma, na época que é denominada a partir dela, foi muito mais um grande fermento do que uma revolução espiritual”⁴⁶¹. Desta forma, deve ser entendida a *Carta* como uma semente que viria a germinar, florescer e frutificar nos anos seguintes, mas cujos efeitos e frutos chegam à contemporaneidade, sendo ressignificados e reinterpretados ao longo da história da nação alemã. Que seja, neste caso, entendida a Nação como anterior à formação do Estado e como sua edificadora. Kantzenbach afirma que

este escrito provocou efeitos particularmente entre os cavaleiros: as pesquisas recentes demonstram que os vários setores do período da Reforma, vale dizer os burgueses nas cidades; os camponeses, mas também os cavaleiros (e podemos juntar também os príncipes) eram profundamente influenciados pela ideia de ‘*Bund*’, de aliança.⁴⁶²

Portanto, a *Carta* afirma três princípios: 1) Sacerdócio universal de todos os cristãos; 2) Igualdade carismática de todas as funções no corpo cristão; 3) Hierarquia de ofícios. Extrai-se ainda o corolário de que o sacerdócio universal confere a cada indivíduo a autoridade para interpretar as Escrituras, o que implica desautorizar o magistério da Igreja e a autoridade pontifícia em questões de fé. Ninguém se deve arrogar o comando da comunidade nem deve abdicar da liberdade de julgar.

4.2.5 *Porque os Livros do Papa e de Seus Discípulos Foram Queimados pelo Doutor Marinho Lutero*⁴⁶³

Esgotadas as possibilidades de conciliação com Roma, Lutero decidiu romper com o Papa, tendo, no início de dezembro de 1520, comunicado a Spalatino que queimaria os livros de direito canônico tão logo os seus livros fossem queimados em Leipzig. Disso, Spalatino deu ciência a Frederico, o Sábio, em 3 de dezembro. No dia 10 daquele mês, Melanchton convocava “os amantes da verdade” a comparecer, às 9 horas daquele dia, junto à Capela de Santa Cruz, próxima ao Portão do Elster, onde os “livros ateus do direito papal e da escolástica seriam queimados, pois os inimigos estariam queimando as obras evangélicas de Lutero”⁴⁶⁴.

461 CROCE, Benedetto. *História como história da liberdade*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006, p. 111.

462 KANTZENBACH, Friedrich W.. *Martin Lutero, il riformatore borghese*. Turim: San Paolo, 1984, p. 61.

463 *Warumb des Bapsts und seyner Jungernn bucher von Doct. Martino Luther vorbrant seyenn. Laszauch anzeygen wer do wil, warumb sie D. Luthers bucher vorprennet habenn.*

464 DREHER, Martin N.. **In** LUTERO, Marinho. *Obras Seleccionadas*, vol. 2, p. 461.

No ato, organizado por Johann Agricola⁴⁶⁵, foram queimados vários livros de direito canônico e de teologia, tendo Lutero, entre outros livros e tratados, queimado a Bula *Exsurge Domine*, dizendo “porque corrompeste a verdade de Deus, corrompa-te hoje o Senhor”⁴⁶⁶. Foi um ato repleto de simbolismo. Mais importante do que queimar a Bula foi haver queimado os livros de direito canônico, pois isso significava, na verdade, o questionamento e a condenação de todo o ordenamento jurídico da Igreja Romana. Lutero, portanto, condenava o sistema jurídico que o havia condenado.

Em carta datada do próprio 10 de dezembro, endereçada a Spalatio, assim Lutero se manifestou: “No ano de 1520, em 10 de dezembro, às nove horas, em Wittenberg, no portão ocidental, próximo à Santa Cruz todos os livros dos Papas foram queimados: o Decreto, os Decretais, as Bulas Sixtina, Clementina, Extravagante e a última Bula de Leão X, também a ‘Summa Angelica’, o ‘Chrysopassus’ de Eck e outros escritos”⁴⁶⁷.

No dia seguinte, uma terça-feira, Lutero explicou o ato do dia anterior, e o fez por escrito, em um documento dedicado “a todos os amantes da verdade cristã”. Iniciou o texto de forma inequívoca: “Eu, Martinho Lutero, chamado de doutor da Sagrada Escritura, agostiniano em Wittenberg, faço saber a todo o mundo que na segunda-feira depois de S. Nicolau, no ano de 1520, por minha vontade, por meu conselho e com minha participação, os livros do Papa de Roma e de alguns de seus discípulos foram queimados”⁴⁶⁸. Ao contrário de assumir o gesto com alguma expressão de culpa ou, mesmo, manifestando algum remorso, afirmou que “é um velho costume queimar livros venenosos e maus”⁴⁶⁹ e completou afirmando que o papa e os “desencaminhadores papais” haviam se mostrado “endurecidos e empedernidos”, persistindo em “seu erro não cristão e na corrupção das almas”.

Em um primeiro momento, Lutero chegou a defender o Papa Leão X, afirmando não acreditar que os que queimavam seus livros tivessem “tal ordem do Papa Leão X, no que depende da pessoa deste, a menos que eu fique sabendo de outra coisa”⁴⁷⁰. Disse esperar que

465 Nascido Johann Schneider.

466 DREHER, Martin N.. *Op. cit.* p. 462. Há pequenas variações da frase que teria sido dita por Lutero, sem que seu sentido original seja alterado. É registrada por Tüchle a seguinte frase: “Quoniam tu conturbasti sanctam veritatem Dei, conturbet te hodie Dominus. In ignem istum!” (“Porque tu alteraste a verdade de Deus, que o Senhor te consuma hoje, neste fogo!”) (TÜCHLE, Herman. *Op. cit.* p. 71)

467 LUTHER, Martin. *Briefe*. Frankfurt: Insel Verlag, 1995, p. 31.

468 LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*, vol. 2, p. 464.

469 *Ibidem*.

470 *Idem*, pp. 464-465.

os livros queimados, “se bem que de seus antecessores, não agradem a ele [Leão X] mesmo”⁴⁷¹. Parecia, tal como na carta que enviou ao Papa, querer defender o Papa do papado. Ao referir-se aos seus livros queimados em Lovaina e Colônia, Lutero dizia ter informações seguras de que os que o fizeram, alegando ter autorização imperial para tanto, somente a conseguiram mediante suborno de funcionários “com presentes no valor de muitos milhares de florins”⁴⁷².

Pedindo aos leitores que julgassem se houve justiça na queima de tais obras, que continham “doutrinas envenenadas e hediondas”, Lutero enumerou trinta “artigos e erros contidos nos livros do direito canônico e do papa, em virtude dos quais devem ser queimados e evitados com razão”⁴⁷³. Os primeiro erros atacados são do Decreto *De Majoritate et obedientia*, de Gregório IX, começando pelo que afirmava que “o Papa e os seus não têm obrigação de se submeter aos mandamentos de Deus”⁴⁷⁴. Investiu, posteriormente, contra aspectos do *Decretum Gratiani*, base do direito canônico⁴⁷⁵.

Quanto a alguns dos erros apontados, Lutero dedicou não mais do que umas poucas palavras, enquanto que, sobre alguns, discorreu longamente. Os erros referidos focam, essencialmente, na questão da autoridade do papa e na impossibilidade de que este seja julgado por algum poder terreno ou que a sua autoridade não seja absoluta na condução dos assuntos da Igreja. Por exemplo, acerca do argumento “Depois de Deus, a salvação de toda a cristandade depende do papa”, Lutero respondeu “Assim todos os cristãos teriam que se perder sempre que o papa é mau”⁴⁷⁶.

Lutero reservou suas mais longas e duras críticas ao erro apontado por ele sob o

471 *Idem*, p. 465.

472 *Ibidem*.

473 *Ibidem*.

474 *Ibidem*.

475 Graciano, também conhecido como Franciscus Gracianus ou Johannes Gratianus, foi um monge camaldulense bolonhês, jurista e professor de teologia. Suas datas exatas de nascimento e morte são desconhecidas, embora saiba-se que sua vida transcorreu entre os séculos XII e XIII. É considerado o pai do direito canônico graças à sua obra *Concordia discordantium canonum* (Concordância das Discordâncias dos Cânones), que permaneceu em vigência até 1917. O *Decretum Gratiani* ou *Concordia discordantium canonum* é uma obra pertencente ao direito canônico que, como indica seu título, trata de conciliar a grande quantidade de cânones existentes desde séculos anteriores, muitos dos quais opostos entre si. Forma a primeira parte da coleção de seis textos jurídicos, conhecida como a recompilação *Codex Juris Canonici*. Essa obra de enormes proporções representou um passo importante na consolidação e unificação do Direito da Igreja na Alta e na Baixa Idade Média, além de aumentar a importância do canonista, que passou a ter uma atividade doutrinária própria, até então restrita à política legislativa pontifícia.

476 LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*, vol. 2, *Op. cit.*, p. 466.

número 10, afirmando “este artigo é o artigo principal”⁴⁷⁷. Tratava-se do artigo do *Decretum Gratiani* que afirmava que “ninguém pode condenar o papa sobre a terra, e ninguém pode julgar sua sentença; ele é que deve julgar todos os seres humanos sobre a terra”⁴⁷⁸. Lutero afirmou que parecia ter o direito canônico sido inventado somente para que o papa pudesse fazer e deixar de fazer livremente o que quisesse; afirmando que “se este artigo subsiste, Cristo e sua palavra jazem por terra; se não subsiste, todo o direito canônico, juntamente com o papa e sua Sé, jazem por terra”⁴⁷⁹. Lutero ainda argumentou que “este é o artigo do qual proveio toda desgraça para todo o mundo”⁴⁸⁰.

Advogava Lutero que o papa deveria estar sujeito a todos e poderia ser por todos julgado. Seu posicionamento não tinha base em direito, mas sim em teologia moral e escriturística, fundamentado unicamente em porções do Novo Testamento e nas advertências tanto de Jesus quanto de Paulo de que “o maior deveria ser como o menor” (Lc. 22:25 ss.).

Seguidamente, Lutero investiu contra a afirmação de que o papa seria o detentor das chaves do céu, de que seria o sucessor de Pedro e também contra a “doação de Constantino”⁴⁸¹, já denunciada anteriormente por Lorenzo Valla⁴⁸² como sendo uma fraude. Ao posicionar-se contra a Doação de Constantino, Lutero, em verdade, advogava que o papa não devesse ter qualquer poder temporal, o que complementou com seu ataque ao erro número 21, quando, em resposta ao artigo “Que ele se gloria de ser o herdeiro do Império Romano”, afirmando que “todo o mundo sabe muito bem que o ofício espiritual e o regimento

477 *Idem*, p. 467.

478 *Decretum Gratiani*, parte II, causa IX, questão III, capítulo XVII.

479 LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*, vol. 2, *Op. cit.*, p. 467.

480 *Ibidem*.

481 A Doação de Constantino (*Constitutum Donatio Constantini* ou *Constitutum Domini Constantini Imperatoris*, em latim) é um documento forjado, apresentado na Idade Média como um édito imperial romano. Preparado provavelmente entre 750 e 850, este documento registra um ato pelo qual o Imperador Constantino I teria doado ao Papa Silvestre I e seus sucessores a primazia sobre a Igreja do Oriente e o *imperium* (poder imperial) sobre o Império Romano do Ocidente como gratidão por sua vitória sobre Maxêncio. O propósito desta falsidade documental teria sido, muito provavelmente, a defesa dos interesses papais, possivelmente contra as reivindicações do Império Bizantino ou do Rei franco Carlos Magno, que havia assumido a antiga dignidade imperial no Ocidente e, com esta, o título de “Imperador dos Romanos”. A Doação foi utilizada pelo Papado durante a Idade Média para ampliar o seu território na Península Itálica e fortalecer o poder secular do pontífice. A essência do documento era a legitimação da posse dos Estados Papais. Apesar de geralmente aceito naquele período histórico, o Imperador Otão III denunciou o documento como uma falsificação. O poeta Dante Alighieri menciona-o na Divina Comédia como sendo a raiz da mundanidade papal. Em meados do século XV, a própria Igreja se deu conta de que o documento não poderia ser legítimo. Ao analisar a sua linguagem em 1440, o humanista italiano Lorenzo Valla provou que a Doação era falsa, demonstrando que, embora algumas fórmulas da época imperial fossem empregadas no texto, parte do latim utilizado não poderia ter sido escrito no século IV. Adicionalmente, a data mencionada na Doação é incoerente, pois se refere tanto ao IV consulado de Constantino (315) quanto ao consulado de Galicano (317).

482 VALLA, Lorenzo. *La donation de Constantin*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

secular não toleram um ao outro, e S. Paulo ordena que um bispo deve cuidar da palavra de Deus”⁴⁸³. Ao apontar esse artigo como um erro, Lutero reforçava muito do que já havia exposto na “Carta à Nobreza Cristã”, o que atenderia a alguns anseios de nobres alemães e, também, do próprio Imperador Carlos V.

Lutero concluiu essa explicação afirmando não se espantar de que ninguém jamais houvesse dito ao papa dessa “sua abominação”, pois está escrito que “ele mandará queimar todos os que se opuserem a ele e que terá a adesão de todos os reis e príncipes”⁴⁸⁴. Afirmando que “estes são um início da seriedade, pois até agora só grancei e brinquei com a causa do papa”⁴⁸⁵, Lutero assinalava sua ruptura com Roma, enfatizando que todos os seus ensinamentos haviam sido condenados em Roma, “pelos mensageiros do anticristo”⁴⁸⁶ e acrescentando: “o papa, porém, a todos quer cegar os olhos, não quer deixar ninguém julgar, mas julgar, só ele, a todos, tão incerto e temeroso está de sua causa e de suas ações. E esta sua trapaça nas trevas e seu medo da luz fazem com que eu não poderia crer no papa ainda que ele fosse um puro anjo”⁴⁸⁷. Mesmo marcando sua posição de não querer ter emitido quaisquer juízos, Lutero concluiu com uma citação de Sansão, para justificar o que fizera: “Fiz a eles como fizeram a mim” (Jz. 15:11).

Sobre a importância do momento da queima dessa Bula, Michel Senellart a considera como a data da “ruptura pública” entre Lutero e Roma⁴⁸⁸. Desta forma, este autor sustenta que a Reforma teria se iniciado, na prática, a partir de uma interpolação entre teologia e política, com a teologia dando os parâmetros para uma interpretação acerca da extensão da autoridade secular.

Esse momento, por sua importância, foi registrado na gravura abaixo, de 1521, de autoria anônima:

483 LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*, vol. 2, *Op. cit.*, p. 469.

484 *Idem*, p. 472.

485 *Ibidem*.

486 *Idem*, p. 473.

487 *Ibidem*.

488 Cf. SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 285, nota 80.



Gravura 2 – Lutero queimando a Bula e “os livros do Papa e seus discípulos” (Anônimo, 1521)

Viviane Barrie-Curien coloca a questão acerca de qual teria sido a dimensão da influência dos lolardos e do lolardismo no início do luteranismo⁴⁸⁹. Esta é uma questão interessante, uma vez que alguns dos principais pontos defendidos por Wycliff são assumidos por Lutero em seus escritos de 1520, como vistos anteriormente, dentre os quais dois merecem destaque na visão de Franco Buzzzi, “Wycliff sustentava que 1) A Igreja não tem nenhum direito ao poder temporal, isto é terreno e mundano, (...) [e] 5) As prerrogativas papais, legadas ao primado do sucessor de Pedro, são discutíveis”⁴⁹⁰.

Viu-se que Lutero, em seus escritos de 1520, questionou não apenas que a Igreja pudesse ter autoridade terrena, mas sobretudo, qualificou a posição de Pedro, ao receber as chaves, como a de mero representante da comunidade, que seria, ela sim, a autoridade legada. Lutero, nesses escritos, não fez qualquer referência direta a Wycliff, mas somente a Hus. Como as ideias de ambos foram condenadas no Concílio de Constança, pode-se supor que a leitura de Wycliff feita por Lutero não tenha sido feita diretamente, mas sim através dos escritos do pré-reformador boêmio. Desta forma, Lutero aprofundaria os pontos defendidos por Wycliff e Hus, acrescentando a eles uma questão importante e, naquele momento histórico, crucial: a questão nacional dos alemães, retomando um veso nacionalista que também existia em Wycliff.

Faz-se importante o registro da afirmação de Teófanos Egido, de que “o Papado não

489 BARRIE-CURIEN, Viviane. Les Lollards. **In** VENARD, Marc. *Histoire du Christianisme. Tome VII. De la Réforme à la Réformation*. Paris: Desclée, 1995, p. 444.

490 BUZZI, Franco. *Breve storia del pensiero protestante da Lutero a Pannenberg*. Roma: Ancora, 2007, p.8.

era, então, percebido como o será à medida que se vá impondo a chamada Contrarreforma, isto é, como um símbolo de unidade e de referência de ortodoxia católica”⁴⁹¹.

Há que se examinar como esses escritos repercutiram no seio da sociedade alemã daquele momento.

4.3 As repercussões

Por sua abrangência, os escritos de Martinho Lutero acima analisados tiveram ampla repercussão, tanto do ponto de vista geográfico, atravessando rapidamente as fronteiras da Alemanha, assim como do ponto de vista social, abrangendo os diferentes estratos sociais e, por óbvio, a Igreja e os eclesiásticos.

Não se pode aqui abraçar a afirmação de Tüchle, de que “o problema das gerações contribuiu, ele também, para endurecer e acelerar o desenrolar das coisas. Os jovens eram por Lutero, os velhos pela tradição”⁴⁹². Se era verdade que muitos estudantes e religiosos jovens apoiaram Lutero, dentre os quais muitos que ajudaram a empresa de consolidar a Reforma, como Philipp Melancton, Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer, Martin Bucer e Ulrich von Hutten, por exemplo, isso não pode ser tomado como uma verdade absoluta e universal. As razões que levaram ao apoio ou oposição a Lutero passaram, efetivamente, por implicações maiores. Hutten e Franz Von Sickingen⁴⁹³, por exemplo, “viam em Lutero o combatente da liberdade espiritual e nacional que se precisava ter, lutando contra Roma e contra todos os padres”⁴⁹⁴. Por outro lado, Johann von Staupitz já em 1520 abandonou Lutero e a própria ordem agostiniana, tornando-se, no ano seguinte, abade beneditino do mosteiro de S. Pedro, em Salzburgo.

Simon Schama registra que Ulrich Von Hutten esperava que Maximiliano se tornasse o novo Armínio e levasse a guerra a Roma. Sustenta, ainda, que Lutero pode ter sido o primeiro a demandar que o herói germânico tivesse tirado seu nome latino e passasse a ser chamado por seu nome alemão, Hermann⁴⁹⁵. O fato é que Von Hutten, aponta Schama, decepcionado

491 EGIDO, Teófanés. Lutero y el Luteranismo. **In** CORTÉS PEÑA, Antonio Luís (coord.). *Historia del Cristianismo – III. El mundo moderno*. Granada: Trotta, 2006, p. 93.

492 TÜCHLE, Herman. *Op. Cit.*, p. 67.

493 Cavaleiro alemão, em cujo castelo, em Nanstein, abrigou Lutero e alguns de seus seguidores, após a Dieta de Worms (1521); líder dos pequenos nobres alemães.

494 TÜCHLE, Herman. *Idem*, p. 68.

495 SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 104.

com Carlos V, chamou a si tornar-se o Armínio do campo reformado, tornando-se o “pai da nação” e, convergindo com o Armínio original, também durante algum tempo obedeceu às ordens de Roma, porém “no fim, foi levado, pelo sofrimento de seu povo, à revolta e à autodescoberta étnica”⁴⁹⁶.

Um fator sem o qual seria impossível que esses escritos de Lutero tivessem a repercussão que tiveram, foi a imprensa. Seria impensável a Reforma sem o invento de Gutenberg⁴⁹⁷. Eric Voegelin refere especificamente:

A Reforma foi o primeiro grande movimento social a contar para a sua propagação com um novo meio técnico: a palavra escrita. Aproveitando as circunstâncias do extraordinário desenvolvimento da imprensa desde meados do século XV e que aumentou o número de obras em circulação de algumas dezenas de milhares de manuscritos para alguns milhões de livros e panfletos, Lutero chegou a atingir um quase monopólio das casas editoras alemãs ocupadas em imprimir os seus sermões, panfletos, as cartas e a tradução da Bíblia.⁴⁹⁸

O valor da imprensa como arma de propaganda para a Reforma (e também para o catolicismo) foi muito bem abordada por Robert Scribner, em sua obra *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*⁴⁹⁹ e por Mark U. Edwards, Jr., em seu livro *Printing, Propaganda and Martin Luther*⁵⁰⁰. Ambos constituem-se em referenciais obrigatórios para que se compreenda o efeito que a divulgação impressa dos panfletos e livretos teve no seio da população, especialmente na população mais simples, como registra Scribner.

É o mesmo Scribner quem aponta um curioso paradoxo da “guerra de imagens” que vem do início da Reforma, que é a apresentação de Lutero caracterizado como um monge⁵⁰¹, quando toda a propaganda da Reforma apresentava os monges como inimigos do Evangelho. De certo modo, até o momento da excomunhão isso não estava incorreto; contudo tal representação perdurou até quase o final da vida de Lutero. Uma vez que a propaganda pictórica foge ao escopo desta pesquisa, apenas será indicada a importância dos trabalhos de

496 *Ibidem*.

497 A imprensa foi inventada no Sacro Império por volta de 1450. Por volta de 1500, havia prensas em cerca de duzentas cidades em toda a Europa. Na Confederação Helvética e no Sacro Império havia 62 prensas, sendo Colônia, Basileia, Nuremberg, Estrasburgo, Wittenberg e Augsburg os principais centros impressores. (*apud* Edwards, Jr., Mark U. *Printing, Propaganda and Martin Luther*. Minneapolis: Augsburg Books, 2004, p. 15)

498 VOEGELIN, Eric. *Estudos de Ideias Políticas de Erasmo a Nietzsche*. Ática: Lisboa, 1996, p. 6.

499 Oxford: Oxford University Press, 1994.

500 Minneapolis: Augsburg Books, 2004.

501 SCRIBNER, Robert W.. *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 37.

Lucas Cranach, o Velho, e de Lucas Cranach, o Moço, assim como de Hans Baldung Grier e de Daniel Hopfer na representação de Lutero, merecendo uma especial menção a representação feita por Hans Holbein, o Moço, no *Hercules Germanicus*, figurando, ainda em 1523, Lutero como um titã – ainda com o hábito monástico e a tonsura clerical – que vencera todos os inimigos da fé e da Alemanha (v. gravura. 3, abaixo).



Gravura 3 – *Hercules Germanicus* (1523), de Hans Holbein⁵⁰²

Esta imagem de Hércules seria ainda, séculos depois, utilizada por Friedrich Engels, ao afirmar que “Lutero limpou as cavalariças de Augias não apenas da Igreja, mas também da língua alemã; ele criou a moderna prosa alemã e compôs a letra e a melodia daquele triunfal hino que se tornou a Marselhesa do século dezesseis”⁵⁰³.

Mark Edwards, Jr.⁵⁰⁴ aponta dois importantes eventos nesse período, com relação à difusão de ideias através da imprensa, que são a setuplicação do número de panfletos escritos na Alemanha entre 1519 e 1521, e o fato de que estes saltaram de um em alemão para cada três em latim para três em alemão para cada panfleto escrito em latim. Isso evidencia que Lutero e seus seguidores (assim como seus opositores) queriam atingir um público cada vez

502 Apud C. Scott Dixon, Queen's University, Belfast 1997, *Case-study 2: The Engraven Reformation*, disponível em <http://www.qub.ac.uk/iccj/sdixon/REFORMAT/ENG2/WAR428.HTM#title> acessado em 24/01/2009, às 14:35.

503 MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *On religion*. Mineola: Dover Publications, 2008, p. 154; excerto de *Dialética da Natureza*.

504 EDWARDS, Jr., Mark U.. *Printing, Propaganda and Martin Luther*. Minneapolis: Augsburg Books, 2004, p. 23.

mais amplo, ao qual o alemão era mais acessível do que o latim. Neste sentido, observa-se que Lutero empregou o alemão quando necessitou atingir um público maior, como, por exemplo, na *Carta à Nobreza Cristã* ou em suas explicações sobre as razões por haver queimado a Bula do Papa, tanto no documento já analisado neste Capítulo como no sermão *Contra a execrável Bula do anticristo*, redigido em 1521, após sua excomunhão. Mesmo seus textos originais latinos foram rapidamente traduzidos ao alemão, a fim de que pudessem ser lidos e debatidos por uma parcela muito maior da população.

Dados levantados pelo mesmo Mark Edwards, Jr., a partir do Tübingen Flugschriften Projekt⁵⁰⁵, demonstram isto claramente, com a seguinte tabela abaixo, que aqui é reproduzida parcialmente, considerando-se nela unicamente o ano de 1520:

Primeiras Edições	Total (Latim + Alemão)	Primeiras Edições Latinas	Total em Latim	Primeiras Edições Alemãs	Total em Alemão	Percentual Alemão do Total de Publicações
27	275	12	40	15	235	85,5%

*Tabela 1 – Dados sobre as publicações de textos de Lutero em 1520*⁵⁰⁶

1520 foi o ano com a segunda maior quantidade de escritos de Lutero publicados em terras alemãs, sendo somente inferior a 1523, que viu a publicação de 390 de seus textos, considerado o intervalo entre 1516 e a morte do Reformador, em 1546. A expressiva maioria de textos em alemão mostrava não apenas o empenho de Martinho Lutero, mas também de seus publicadores, de dar a maior divulgação às ideias que deram origem à Reforma. Ainda segundo Mark Edwards, Jr., “a Reforma aperfeiçoou o uso de pequenos livretos ou panfletos como uma ferramenta de propaganda e agitação”⁵⁰⁷, sendo tais itens chamados pelos seus contemporâneos de *libellus* ou *Büchlein*, muitos dos quais era volantes impressos, nome pelo qual foram posteriormente conhecidos: *Flugschriften* (lit. “escritos volantes”).

C. Scott Dixon registra que Lutero definia a imprensa como “o mais elevado e mais extremo ato de graça de Deus, onde quer que o assunto do Evangelho seja conduzido adiante”⁵⁰⁸. Entende-se perfeitamente a admiração do Reformador por esse impressionante

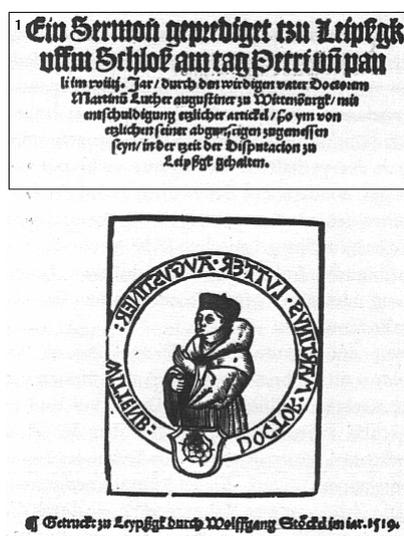
505 Projeto desenvolvido na cidade de Tübingen, que registra e arquiva em microfimes os panfletos, livros e volantes originais produzidos na região da Alemanha na fase inicial da Reforma.

506 *Apud* EDWARDS, Jr., Mark U.. *Op. cit.*, pp. 18-19 – Tabela 1.

507 EDWARDS, Jr., Mark U.. *Idem*, p. 15.

508 DIXON, C. Scott. *Case-study 2: The Engraven Reformation*, Queen's University, Belfast 1997, disponível

meio de divulgação e popularização de suas ideias e promoção de sua causa. Já em 1519 ele teve seu primeiro sermão publicado e amplamente divulgado, como se vê abaixo, na gravura 4:



Gravura 4 – Primeiro sermão publicado de Lutero e divulgado amplamente, *Um sermão pregado em Leipzig*, de Martin Warnke (1519)⁵⁰⁹

A repercussão imediata desses escritos no seio da população foi captada por Girolamo Aleander, quando foi à Alemanha, acompanhando Eck, para a afixação da Bula *Exsurge Domine*, ao registrar: “nove décimos da Alemanha gritam: Viva Lutero! E, mesmo não o seguindo, o resto lhe faz coro gritando: Morte a Roma!”⁵¹⁰. Como se viu no final do Capítulo anterior, havia razões entre a nobreza para querer desvincular-se de Roma, mas percebe-se que também entre os demais estamentos da população havia, em maior ou menor grau, razões para apoiar as ideias de Lutero. Se havia aqueles, como Hutten e von Sickingen, que vislumbravam em Lutero um viabilizador de uma “causa nacional” alemã, havia igualmente aqueles que buscavam uma restauração espiritual da cristandade, uma reforma da Igreja, e não contra a Igreja, como Melancton e Spalatino.

O mesmo Febvre atesta a impressionante repercussão imediata da *Carta à Nobreza Cristã*: “nada tem de estranho que este pequeno livro, escrito em alemão para uso de todo um

em <http://www.qub.ac.uk/iccj/sdixon/REFORMAT/ENGRAVEN.HTM#war428>, acessado em 24/01/2009, às 14:40.

509 Imagem disponível em <http://www.qub.ac.uk/iccj/sdixon/REFORMAT/ENG2/WAR423F.HTM#title>, acessado em 24/01/2009, às 14:58. Tradução do frontispício da obra: “Um sermão pregado no castelo de Leipzig no dia de Pedro e Paulo [1519], dado pelo digno agostiniano doutor em Wittenberg Padre Martinho Lutero, com uma defesa de muitos artigos que lhe foram atribuídos por seus adversários durante o Debate de Leipzig”.

510 FEBVRE, Lucien. *Martin Luther: un destin*. Paris: Quadrige/PUF, 1999, p. 104, remetendo a PASQUIER, J., *Jerôme Aleander*, p. 154.

povo, tenha sido arrebatado das livrarias com uma rapidez inaudita: que em seis dias foram vendidos quatro mil exemplares, cifra sem precedente”⁵¹¹. Considerando-se a população alemã à época, a população letrada e aqueles em condições de – e dispostos a – adquirir o livro, vê-se que esta cifra é intransponível a valores contemporâneos.

O apoio de Von Sickingen e Hutten (que em 4 de junho de 1520 dirigiu a Lutero uma carta que iniciava com *Vivat Libertas!* – Viva a Liberdade!, e assegurou a ele a proteção do cavaleiro) pôde dar a Lutero alguma segurança no sentido de que, ainda que viesse a ser abandonado por Frederico, o Sábio, ele encontraria quem o abrigasse, de modo que não seria entregue ao poder papal ou imperial sem que houvesse alguma resistência. É importante ressaltar o apoio desse que se poderia chamar de “grupo nacionalista” a Lutero e procurar dimensionar até que ponto foram influenciados ou influenciadores dos escritos do Reformador. Febvre é um dos que destacam a influência de Hutten sobre Lutero⁵¹², destacando que sua obra *Vadiscus seu Trias Romana*, de abril de 1520, influenciou diretamente Lutero na redação de sua *Carta à Nobreza Cristã*. Em 1519, Hutten “considerava a possibilidade de receber a Lutero em confiança de seus projetos”⁵¹³.

Estes parecem estar intimamente ligados a uma questão nacional ainda um pouco difusa mas bastante objetiva no que se refere ao ódio a Roma. “Fora da Alemanha esses vorazes, o papa florentino com seus dedos ganchudos de banqueiro, seus legados, seus sequazes, seus núncios!”; “A Alemanha quer ser livre e senhora em sua terra!”⁵¹⁴ eram exclamações ecoadas em toda a Alemanha entre 1518 e 1520 inspiradas também pelos escritos duros de Ulrich von Hutten. Eis, portanto, uma conexão importante entre grupos nacionalistas e a *Carta à Nobreza* e outros escritos que apontavam para a ruptura com Roma. Isso, de certa forma, corrobora a afirmação de Louis Dumont, de que Lutero é

em mais de um modo, o protótipo do intelectual alemão. (...) mas também o *representante* do povo alemão em relação à Igreja Católica, e, desta forma, com a cena mundial, como testemunhado por sua popularidade, que representou isso a uma grande gama de alemães que se reconheceram nele. Esta função de representante ou *mediador* entre o povo alemão e a cultura ‘ocidental’ ou universal passou pelo escritor e pensador alemão.⁵¹⁵

511 *Ibidem*. Kantzenbach refere que o livro “foi publicado no início do verão e em 18 de agosto já tinham sido vendidos 4000 exemplares” (KANTZENBACH, Friedrich W.. *Martin Lutero, il riformatore borghese*. Turim: San Paolo, 1984, p. 61), o que, de qualquer modo não diminui o impacto.

512 FEBVRE, Lucien. *Idem*, p. 99, mas especialmente a Parte II do Capítulo III (“Os Huttenistas”).

513 *Idem*, p. 89.

514 *Ibidem*.

515 DUMONT, Louis. *German ideology*. Chicago: Chicago University Press, 1996, pp. 45-46.

Havia, portanto, essa inegável identificação do povo alemão – ou, de grande parte dele – com Martinho Lutero.

É mais seguro afirmar que se estabeleceu uma relação de recíproca influência entre Lutero e outros segmentos intelectuais alemães do que assegurar que apenas Lutero foi influenciado ou influenciador. Efetivamente, ele foi tomado por esses grupos nacionalistas – incluído aí o próprio Hutten, que até 1518 tinha ouvido muito pouco sobre o monge agostiniano e dele zombava⁵¹⁶ – como um pessoa paradigmática daquilo que queriam atingir e alguém dotado da capacidade necessária para tanto. Para isso prestava-se inteiramente o monge que desafiava os poderes do Império e do papado, que ousava chamar o Papa de anticristo e que convocava os nobres alemães a tomarem em suas mãos não apenas os destinos da Alemanha, mas também os da Igreja.

Tratava-se, a meu ver, de uma disputa pela hegemonia sobre a Igreja, a Alemanha e os seus súditos, e nesse sentido entendo necessária a introdução da perspectiva gramsciana, que será mencionada de forma superficial, em virtude da sua elevada complexidade. Antonio Gramsci valorizou a abordagem de ver a Reforma na Alemanha como um movimento muito mais amplo, fruto de seu tempo, indagando se “não seria a Reforma uma crise do pensamento filosófico e científico, ou seja, do comportamento em relação ao mundo, da concepção de mundo?”⁵¹⁷. A perspectiva gramsciana esvazia a Reforma de perspectivas teológicas, ao afirmar que “este movimento, que se comunica ao povo, é mais uma crise do pensamento filosófico e científico, naturalmente ritmada segundo a grande revolução germânica, do que um processo de purificação e de elevação religiosa”⁵¹⁸. Neste sentido, Gramsci despersonaliza a Reforma Protestante, ao formular que “o portador da Reforma foi o povo alemão em seu conjunto, como povo indiferenciado, não os intelectuais”⁵¹⁹. Se o filósofo marxista italiano diminuiu o papel de um homem específico – Lutero – e o de toda uma categoria – os intelectuais – na formulação e condução da Reforma, por outro lado, introduziu uma categoria que aparece com pouca frequência nas análises sobre a Reforma, que é o povo alemão, quase somente mencionado pela historiografia quando se aborda a Guerra dos Camponeses (1524-1525).

516 FEBVRE, Lucien. *Idem*, p. 88.

517 GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*, vol. 5 – *O Risorgimento. Notas sobre a história da Itália*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 306-307.

518 *Idem*, p. 306.

519 GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*, vol. 4 – *Temas de cultura, ação católica, americanismo e fordismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 41.

Abordar a Reforma por esse prisma liberto de preocupações teológicas e confessionais é também o proposto por Delio Cantimori, em sua obra *Los Historiadores y la Historia*⁵²⁰, “ao defender uma pesquisa mais argumentativa, que contemple a piedade e a sensibilidade religiosa, rompendo com controvérsias teológicas e eclesiásticas que caracterizavam muitos dos estudos”⁵²¹.

Quanto à ação de Lutero especificamente, pode-se, ainda dentro do campo marxista, e também considerando-a de forma bastante superficial, a citação de Marx:

Lutero, nós asseguramos, superou o cativo oriundo da *devoção* substituindo-o pelo cativo oriundo da *convicção*. Ele fragmentou a fé na autoridade porque restabeleceu a autoridade da fé. Ele converteu sacerdotes em leigos porque ele converteu leigos em sacerdotes. Ele libertou o homem da religiosidade exterior porque tornou a religiosidade o homem interior. Ele libertou o corpo de cadeias porque ele tornou cativo o coração.⁵²²

De fato, Lutero fez um nivelamento de todos os homens, a partir do fato de terem todos sido batizados, sendo este o seu sinal de igualdade. Em suas próprias palavras:

Não deriva se leigos ou padres, príncipes ou bispos, ou como se diz, mundanos ou eclesiásticos, no fundo não existe entre eles diferença alguma, exceto aquela própria ao ofício ou às obras de cada um, mas não à condição; de fato esses todos são de uma mesma ordem religiosa e verdadeiros padres, verdadeiros bispos e papas, embora não com os mesmos ofícios.⁵²³

Se houve, portanto, – e creio que houve – essa disputa pela hegemonia sobre os “corações e mentes” dos alemães e da Igreja na Alemanha, neste primeiro momento parece que Lutero foi o vencedor. A imensa repercussão de seus escritos e a adesão de parcelas expressivas de integrantes de todos os segmentos da população alemã são, seguramente, um indicador inequívoco disso.

Steven Ozment afirma que, com seus escritos, Lutero “recordou aos alemães dois antigos e ainda continuados conflitos”⁵²⁴, o primeiro, contra o Imperador do Sacro Império Romano, e o segundo, datado do século XV, que opôs os príncipes a cavaleiros, pequenos

520 Barcelona: Península, 1985.

521 MONTEIRO, Rodrigo Bentes. As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico. *In* *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 23, nº 37: p.130-150, Jan/Jun 2007, p. 133.

522 MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *On religion*. Mineola: Dover Publications, 2008, p. 51, excerto de *Contribuição à Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*.

523 LUTERO, Martin. *Scritti politici*. Utet: Torino, 1959, p. 251.

524 OZMENT, Steven. *A mighty fortress: a new history of the German people*. New York: Perennial, 2005, p. 65.

senhores e camponeses, ambos tendo resultado em vitórias dos príncipes. De certo modo, seria esperado que a memória desses eventos pudesse fazer os príncipes confiantes o bastante de que, uma vez mais, sairiam vencedores.

Jean Touchard afirma que “Lutero não tinha uma experiência pessoal nos problemas políticos; ele os descobriu através do Evangelho e através de São Paulo, em uma perspectiva puramente religiosa”⁵²⁵. Esse autor concorda em que há muito da teologia agostiniana na perspectiva política de Lutero, contrapondo as “duas cidades”: a “Cidade de Deus” e a “Cidade dos Homens”. Marcos Costa, ao analisar o pensamento político de Santo Agostinho, salienta que este vinculava a Cidade de Deus à Igreja, tomando os termos como sinônimos por várias vezes⁵²⁶. Era dentro dessa perspectiva que Agostinho entendia as relações que deveriam haver entre a Igreja e o Império, sendo aquela superior a este, devendo o Império intervir somente nos assuntos da Igreja a pedido desta e sem impiedade⁵²⁷.

4.4 Os leitores do monge: modernidade, teologia e política

Os leitores alemães de Martinho Lutero, embora se definissem como pertencentes a um grupo – os alemães – identificado como força nacional por seus traços de língua, cultura e costumes, mas a quem faltava a formação de um Estado nacional, também o liam a partir de algo que é uma contribuição direta da Reforma ao pensamento político, social e filosófico: o individualismo. Louis Dumont⁵²⁸, em seu ensaio sobre o individualismo, data o surgimento dessa “ideologia moderna” precisamente quando do momento das Reformas luterana e calvinista.

De modo especial, tais escritos de Lutero constituem-se em matriciais para o que se poderia chamar de “individualismo político”. Neste campo, é necessário atentarmos para a contribuição importante de Gabriella Cotta, em sua obra *La nascita dell'individualismo político: Lutero e la politica della modernità*⁵²⁹. Nesta obra, Cotta entende que “o pessimismo antropológico de Lutero está na origem da política moderna”. Neste ensaio, é identificado no

525 TOUCHARD, Jean. *Histoire des idées politiques – Tome I*. Paris: PUF, 2008, p. 268.

526 COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. S. Paulo: Loyola e Recife: Editora da Universidade Católica de Pernambuco, 2009, pp. 144 ss.

527 *Op. cit.*, pp. 162 ss.

528 DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Points, 1991, pp. 71-81.

529 Roma: Il Mulino, 2002.

pensamento de Lutero uma das passagens fundamentais daquela transformação filosófica radical destinada a incidir no âmbito religioso, político, jurídico e ético que sinalizam a inauguração da Idade Moderna. Se a visão política de Maquiavel é portadora de uma imagem da natureza humana, sempre pronta à superação, ao engano e à traição – ainda ambivalente, em Lutero os pressupostos antropológicos se radicalizam na teorização de um pessimismo ontológico denso de importantes consequências no campo político, social e ético. Neste sentido, Quentin Skinner ecoa suas palavras ao afirmar que “Lutero era obcecado com a ideia da completa indignidade do homem”⁵³⁰. Contudo, há um importante contraponto no próprio pensamento de Lutero, que é o seu absoluto otimismo teológico, segundo o qual Deus deseja a salvação de todos, mediante a fé.

Destacando-se da tradição do pensamento clássico-cristão precedente, que sustentava a sociabilidade natural dos indivíduos e a sua natural tendência à procura do próprio bem e do bem comum, a antropologia luterana põe no centro da investigação sócio-política a maldade intrínseca do homem e, deste modo, a inevitável conflitividade de sua vontade – tema que será desenvolvido por ele em sua obra *De servo arbitrio*; uma linha que levada a cabo por Hobbes constituir-se-á em um dos principais destinos políticos da modernidade.

De qual modernidade se fala? “Se o termo modernidade é polimorfo, polissêmico, exprime também uma exigência, um movimento”, como afirma Georges Balandier⁵³¹, referindo-se, nesta afirmativa, a uma característica da modernidade, que é a noção de movimento. Não se pode imaginá-la unicamente como um elemento de profunda ruptura e renovação; como uma fratura definitiva que marca abertamente o início de uma nova maneira de olhar e se colocar no mundo. Os eventos essenciais de inauguração do moderno, contemporâneos da Reforma – ou mesmo inaugurados por esta – foram bastante analisados no campo historiográfico, filosófico, antropológico e sociológico, e as inovações nos âmbitos econômico, político e social apontadas como marcadores de tempos de mudança nas relações sociais, interpessoais e, em decorrência disso, na perspectiva dos homens diante da vida.

Todavia, a modernidade deve ser entendida em sua pluralidade, que implica variada polifonia, em suas diferentes manifestações, levando-se em conta não apenas os eventos históricos de relevância para o seu entendimento, mas também suas especificidades espaciais.

530 SKINNER, Quentin. *The foundations of the modern political thought – 2 vols.*. New York: Cambridge University Press, 2005, vol. 2, p. 3.

531 BALANDIER, Georges. *Contorno. Poder e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p.137.

A modernidade, seguida em sua trajetória, perpassa idas e vindas acompanhada de vivências particulares, individuais e coletivas. Cada país ou região, com suas experiências próprias, sentiu-a de formas diversas e, apesar de sua ubiquidade, revestiu-a com os trajes de sua história, dotando-a com os significados do seu tempo e do lugar no qual ela se manifestou. Desta forma, as peculiaridades da modernidade e do moderno poderiam ser entendidas como um baile de máscaras, onde o tema central é partilhado, mas as máscaras são decoradas de forma a diferenciar os indivíduos que as vestem, colocando-os parcialmente evidentes a seus pares, em permanente jogo de velar e desvelar. A modernidade apresenta-se semelhante na medida em que nos deixa à mostra traços gerais que camuflam, parcialmente, diferentes modelos de modernidade que só se tornam evidentes com o cair das máscaras, ou seja, quando são postos lado a lado os modos heterogêneos através dos quais cada país sentiu e projetou seu próprio caminhar na modernidade.

A experiência da modernidade permitiu o surgimento da vida individual e a amplificação da experiência humana, vinculadas a transformações objetivas nos campos social, econômico e político, com suas implicações nos domínios do religioso.

A ideologia moderna é individualista e apresenta em sua configuração uma série de conceitos vinculados. O individualismo esteve em constante embate com suas formas contestatórias e teve de lidar com o anti-individualismo. Possuiu caráter mutável e capacidade de incorporar elementos heterogêneos que, ao invés de diluí-lo, o intensificaram. Segundo Louis Dumont, “o mundo ideológico contemporâneo é tecido da interação de culturas que teve lugar desde, pelo menos, o final do século XVIII” e “é feito das ações e reações do individualismo e de seu contrário”⁵³². Tal ideologia ganhou formas variadas frente à própria diferenciação entre as culturas nacionais da Europa:

Com efeito, a ideologia moderna reveste-se de formas notavelmente diferentes nas diferentes línguas ou nações, mais exatamente nas diversas subculturas que correspondem mais ou menos a essas línguas e a essas **nações**. Tomando cada uma dessas ideologias mais ou menos nacionais como uma variante da ideologia moderna, devia ser possível, e isso pela primeira vez, propor o começo de uma comparação sistemática e, portanto, de uma verdadeira intercompreensão entre essas variantes (...).⁵³³

Deus falava a cada homem, individualmente; assim como a cada um assegurava a possibilidade de salvação, mediante sua fé individual na Escritura Sagrada. Desta forma,

532 DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Points, 1991, p. 30.

533 *Idem*, p. 27.

aqueles que, até então, eram vistos como ovelhas de um rebanho maior, podiam, a partir desses escritos, verem-se como indivíduos, chamados e vocacionados a participar da obra de Deus, nos mais diferentes ofícios, mas todos absolutamente iguais em razão do mesmo batismo por todos recebido.

A mesma Gabriella Cotta entende como um desdobramento da importância desse individualismo que “o mecanismo de eliminação – ou, pelo menos, de perda de sentido – da mediação caracteriza diversos momentos fundamentais do pensamento de Lutero”⁵³⁴. Ao colocar Jesus Cristo como único mediador, Lutero eliminou a necessidade e a possibilidade de qualquer forma de mediação pela Igreja institucional. Como visto no seu texto sobre o papado de Roma, Lutero entendia a Igreja como “a união de todos os crentes em Cristo sobre a terra, como oramos no Credo”⁵³⁵. E explica:

o critério da individuação é, portanto, o ressoar da palavra que repropõe o movimento, procedente unicamente do alto em direção à terra: só Deus e só a sua Palavra podem intervir na realidade humana, redimindo-a e, deste modo, criar a Igreja: a intervenção humana ajuntará somente aquilo que a vontade de Deus escolherá que possa realizar.⁵³⁶

Será esse movimento que causará uma “progressiva e insanável fratura entre transcendência e imanência”⁵³⁷ no pensamento luterano.

Serão esses indivíduos que lerão Lutero e agirão como coletividade, como nação, a partir do que compreenderam dos textos do Reformador. Há que se concordar com Gabriella Cotta no fato de que os escritos de Lutero deixaram marcas, mais ou menos profundas, em todas as controvérsias político-religiosas de seu tempo, “nas quais, por favores de circunstâncias históricas, ele esteve em condições de exercer uma enorme influência”⁵³⁸. Desta forma, por sua ação, ocorre a ruptura do equilíbrio secular, que já havia muito era instável e precário, em razão das várias tensões políticas existentes, muitas das quais abordadas no final do Capítulo II. Ernst Troeltsch defendia que a religião protestante assemelhava-se ao catolicismo medieval, em seu intento por restaurar a cultura religiosa antiga, com a novidade de enfatizar a liberdade individual⁵³⁹. Não se tratava, portanto, de

534 COTTA, Gabriella. *La nascita dell'individualismo politico*. Roma: Il Mulino, 2002, p. 89.

535 LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* vol. 2. S. Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 208.

536 COTTA, Gabriella. *Op. cit.*, p. 92.

537 *Idem*, p. 117.

538 *Ibidem*.

539 TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and Progress – a historical study of the relation of protestantism to the modern world*. Eugene: Wipf and Stock, 1999, esp. o cap. 1.

mero retorno ao passado (ainda que a expressão “Igreja primitiva” seja recorrente em muitos escritos de Lutero), mas de conciliar a restauração da cultura religiosa com a nascente liberdade individual através da jornada “às fontes”.

Entendo que não poderia, como proposto por Delio Cantimori⁵⁴⁰, a Idade Moderna ser chamada de “Idade Humanística”, uma vez que a Reforma representou, com seu triunfo, o fracasso do ideal humanista. Aquilo que se poderia chamar de “quase-onipotência humana”, típica do Humanismo que bebeu das águas erasmistas da defesa do livre-arbítrio, foi contestado pela Reforma, inicialmente com o “servo-arbítrio” de Lutero, e posteriormente com a doutrina calvinista da predestinação. O próprio Lutero, em seus *Tischreden*, faz troça do humanismo de Erasmo, que ele julgava vazio:

*Res sine verbis Lutherus,
Verba sine rebus Erasmus*⁵⁴¹

Não se pode deixar de registrar este paradoxo da Reforma: ao tempo em que fomentava – ou fazia nascer – o conceito de individualismo, opunha-se ao Humanismo, por este ser centrado no homem e em seu livre-arbítrio.

Assim, não penso ser exagerado afirmar que Lutero oferecia uma nova perspectiva política, ainda que não fosse esta a preocupação primeira de seus escritos, mesmo os de 1520. Lutero não contestou essencialmente o que seria o pilar da *altständische Gesellschaft*, uma sociedade baseada na antiga constituição de estamentos. Esta era, como aponta Tom Scott, “a crença na divina legitimação da desigualdade social”⁵⁴². Lutero, ao proclamar a igualdade entre todos os homens pelo batismo, possibilitou, porém, que houvesse uma radicalização dessa ideia posteriormente, resultando no movimento liderado por Karlstadt e Thomas Müntzer, que lideraram os anabatistas, aos quais Lutero se opôs.

Nas palavras de David Whitford, “as reações políticas de Lutero devem ser lidas contra o pano de fundo de seus compromissos teológicos. Ele sempre se compreendeu como um pastor e entendeu ser sua responsabilidade principal cuidar de almas”⁵⁴³. Neste panorama,

540 CANTIMORI, Delio. *Humanismo y religiones en el Renacimiento* Barcelona: Península, 1984, esp. caps. 4, 6 e 7.

541 LUTHER, Martin. *Tischreden*. Frankfurt: Reclam, 1981, p. 27. (“*Substância sem palavras, Lutero; Palavras sem substância, Erasmo*”)

542 SCOTT, Tom. *Society and economy in Germany, 1300-1600*. New York: Palgrave, 2002, p. 27.

543 WHITFORD, David M.. Luther’s political encounters. **In** McKIM, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 180.

as colocações políticas de Lutero devem ser entendidas como parte de sua luta contra o pecado e o caos. Onde o caos imperasse, os homens sofreriam; a humanidade estaria sendo castigada por Deus em razão do seu pecado. Suas concepções políticas, especialmente a doutrina das “duas espadas”, a secular e a espiritual, serão posteriormente desenvolvidas por ele em escritos entre 1521 e 1530, especialmente, com destaque aos escritos e sermões feitos entre 1524 e 1525, durante o *Bauernkrieg*, a Guerra dos Camponeses.

Senellart sustenta que a Reforma se iniciou, de fato, quando Lutero sustentou em Augsburg, em 1518, e em Leipzig, no ano seguinte, “a autoridade do julgamento individual livremente aplicado ao estudo da Bíblia”⁵⁴⁴.

Após sua excomunhão, Lutero, de algum modo, reelaborou seus conceitos sobre os limites da obediência ao poder secular, sendo sua própria atuação perante a Dieta de Worms um exemplo disso, pois ele constatou o que podia acontecer quando as autoridades seculares tentavam ingerir na esfera espiritual: “a salvação é ameaçada. Eles substituem a Palavra de Deus por palavras humanas, e, desta forma ‘conduzem almas à morte eterna’”⁵⁴⁵.

Neste sentido, é importante entender-se as vinculações entre as dimensões religiosa e política. Carl Schmitt afirma que um dos resultados do desenvolvimento da ciência política nos séculos XVIII e XIX foi a construção de várias antíteses, dentre as quais a primeira por ele elencada é a do “religioso como antítese do político”⁵⁴⁶. No entanto, entendo que esta formulação antitética não se aplica à realidade do século XVI, quando o discurso e a ação eram matizados pela articulação teológico-política. Assim, na conjuntura em que Lutero viveu, pode-se afirmar que o religioso era o político e vice-versa.

A conceituação que Schmitt formula acerca da definição de “amigo” e “inimigo” é fundamental para que se entendam os posicionamentos adotados naquele momento, quer no campo religioso, quer no campo político – o que, ao fim e ao cabo, revelam-se ser um único e mesmo campo – como reação aos escritos de Lutero. Segundo o jurista e filósofo alemão,

a distinção de amigo e inimigo denota o mais extremo grau de intensidade de uma união ou separação, de uma associação ou dissociação. Ela pode existir teórica ou praticamente, sem ter que ser simultaneamente traçada sobre todas as distinções morais, estéticas, econômicas ou outras. (...) O inimigo político

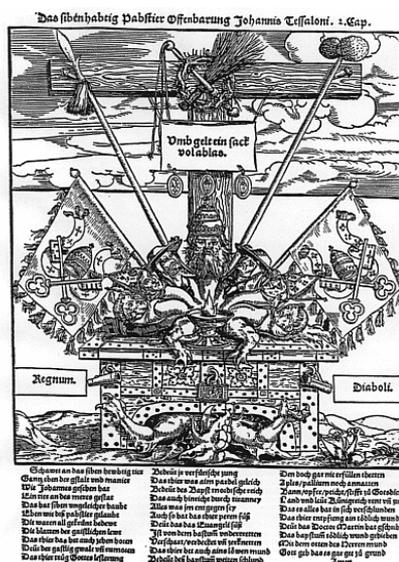
544 SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 285, nota 80.

545 *Idem*, p. 183.

546 SCHMITT, Carl. *The concept of the political*. Chicago: Chicago University Press, 2007, p. 23.

não precisa ser moralmente mau ou esteticamente feio; não precisa mostrar-se como um competidor econômico e pode até mesmo ser vantajoso estabelecer transações comerciais com ele. Mas ele é, nada obstante, o outro, o estranho, e é suficiente para sua natureza que ele seja, de um modo especialmente intenso, existencialmente, alguma coisa de diferente, de modo que em casos extremos, situações de conflito com ele são possíveis.⁵⁴⁷

Este conceito é fulcral para a compreensão dos eventos. O “outro”, o “diferente”, era aquele que deveria ser eliminado, não apenas vencido no campo das ideias, mas efetivamente eliminado fisicamente. As propagandas da Reforma e a do Catolicismo empenhavam-se em retratar, sobretudo no seu material iconográfico, o inimigo como um demônio, de formas bestiais, associando de modo concreto a maldade à fealdade. É o que se vê na gravura 5, de autor desconhecido, datada de 1530, retratando o papa como tendo sete cabeças, em uma referência à besta descrita no livro do Apocalipse, e baseada na passagem da II Carta aos Tessalonicenses (II Tes. 2:4), com o papa sendo sustentado pelas indulgências arrecadadas no “Regnum Diaboli”, o “Reino do Diabo”.



Gravura 5 – O papa-besta de sete cabeças (1530)⁵⁴⁸

Neste sentido, o “Papa-Asno”, de Lucas Cranach, o Velho, de 1520, presta-se igualmente ao trabalho de desumanização do inimigo, como se vê na gravura 6:

547 *Idem*, pp. 26-27.

548 Disponível em <http://www.qub.ac.uk/iccj/sdixon/REFORMAT/ENG4/GEI444.HTM#title>, acessado em 25/01/2009, às 13:50.



Gravura 6 – O “Papa-Asno”, de Lucas Cranach, o Velho (1520)⁵⁴⁹

A desumanização do inimigo reforçava a ideia da necessidade de que este fosse eliminado, com quem qualquer conciliação seria impossível. Assim, os escritos de 1520 de Lutero seguiram nesse sentido. Seus adversários foram convertidos em inimigos, e, como tais, podiam, dentro de uma tradição que vinha do Medievo, ser desumanizados, ridicularizados, em justificativa para sua eliminação. O inimigo era concreto, real, não uma abstração. Assim, Schmitt pontua sobre a definição do inimigo:

os conceitos de amigo e inimigo devem ser entendidos em seus sentidos concreto e existencial, não como metáforas ou símbolos. (...) A preocupação aqui não é com abstrações nem com ideais normativos. (...) Um inimigo existe somente quando, pelo menos potencialmente, uma coletividade combatente de pessoas confronta uma coletividade similar. O inimigo público somente é o inimigo público porque tudo o que tem uma relação com essa coletividade de homens, particularmente com toda uma nação, torna-se público em virtude dessa relação.⁵⁵⁰

Uma sátira aos adversários de Lutero é bem exemplificada pela gravura anônima de 1520, a seguir, na qual os principais oponentes de Lutero são bestializados:

549 Em:http://www.metamute.org/en/pope_ ass_medieval_harbinger_of_the_end_of_the_world, acessado em 25/01/2009, às 15:08.

550 SCHMITT, Carl. *Idem*, p. 27-28.



Gravura 7 – Sátira aos adversários de Lutero (1520), anônima⁵⁵¹

Desta forma, o Papa, a Cúria e “os Romanistas” tornaram-se os inimigos da nação alemã, e, portanto, de todos e de cada um dos alemães. Vê-se aí um conflito de identidades colocado ante a comunidade, ou, na expressão de Lutero, ante a “Nação Alemã”: como cada alemão definiria-se primeiro: como alemão ou como católico? Da forma como Lutero expôs a questão dos vínculos com Roma, essa dupla possibilidade – ser alemão e ser católico – era quase impensável, embora, na prática, não o tenha sido.

Efetivamente, muitos nobres, clérigos – dentre os quais pode ser destacado o ex-superior e protetor de Lutero, Johann von Staupitz⁵⁵² – e pessoas do povo permaneceram fiéis a Roma, identificando-se simultaneamente como alemães e católicos.

É necessário apresentar um postulado de Schmitt, quando este afirma que

a Igreja Católica tem praticado um *toleri potest* bastante liberal. Ela não recebeu lições de seus adversários sobre a noção e os limites dessa tolerância. (...) A irrupção de um *animus* rebelde na história da Igreja na época moderna é que representou o perigo; são os pregadores protestantes dos tempos da Reforma que operaram essa irrupção, com seu carisma para proclamar a Palavra: uma Palavra finalmente secularizada e esvaziada de seus valores, mas tornada, para Max Weber, nada menos que ‘a força revolucionária da

551 Retirada de LUTHER Martin. “Wir sollen Menschen und nicht Gott sein” (*Luther zum Vergnügen*). Stuttgart: Reclam, 2008, p. 47.

552 V. infrasseção 2.1.3 – Agostiniano, no Cap. I desta Tese.

história'.⁵⁵³

O questionamento que se pode fazer a essa colocação é com relação ao conceito de “tolerância”, o qual, por anacronismo, não pode ser empregado aos eventos do período abordado nesta Tese, por ser ele vinculado, filosoficamente, ao Século das Luzes. Ademais, entendo que, ainda que fosse permitido o anacronismo, os atos praticados pela Igreja Católica, em seu nome ou em seu favor desmentiriam essa alegada tolerância. Os dois lados não foram tolerantes nem sequer estavam comprometidos com algo neste sentido. Como visto anteriormente, dentro dos conceitos do próprio Schmitt, o outro era o diferente, aquele que deveria ser eliminado por todos os meios.

Como define Italo Mereu,

essa forma de violência, justificada ideologicamente com ‘razões’ de Estado e de religião, de ordem pública e social, caracterizou (e caracteriza) as instituições penais da Europa continental e constituiu (e constitui) uma das bases secretas de todo ordenamento penal e na prática pode resumir-se na seguinte fórmula: *consenso ou repressão*.⁵⁵⁴

Por outro lado, faz-se necessário concordar com a afirmação de Weber, acerca de ser a proclamação da Palavra pelos Reformadores a força revolucionária da história. Não apenas em termos teológicos, mas também em termos políticos, sociais, culturais e antropológicos. A revolução protestante, iniciada pelo movimento de Lutero na Reforma, transformou as bases do mundo de então e das relações nele existentes. Não se trata apenas do nascimento do individualismo, como pontuado por Dumont e Cotta, mas sim do lançamento das sementes da modernidade. Como poderia esse mundo em gestação ser mantido confinado dentro dos parâmetros que eram rigidamente demarcados pela Igreja Romana?

Diogo Pires Aurélio, no verbete *Tolerância/Intolerância*, da *Enciclopédia Einaudi*, registra o fato de que

vezes sem conta, essa busca de uma reconciliação das Igrejas e de um reencontro da catolicidade perdida depois da Reforma será, em vão, retomada ao longo dos séculos XVI e XVII, insistindo sempre no mesmo dispositivo de reduzir o número de dogmas para aumentar o número de confissões

553 SCHMITT, Carl. *Théologie Politique*. Paris: Gallimard, 1988, P. 140.

554 MEREU, Italo. *Historia de la intolerancia en Europa*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 21.

predispostas aceitá-los.⁵⁵⁵

A vinculação entre religião e política pode também ser tomada de Voegelin, ao afirmar que “falar de religiões políticas e interpretar os movimentos do nosso tempo não apenas como políticos, mas também como religiosos, não é ainda hoje claro quando os fatos deveriam constringer o observador atento a um tal discurso”⁵⁵⁶. Mesmo considerando seu discurso nas circunstâncias históricas em que foi produzido (a Áustria de 1938), tal observação pode ser perfeitamente aplicada ao tempo estudado nesta Tese. A formação agostiniana de Lutero, que opunha a “Cidade de Deus” à “Cidade dos Homens”, seguramente influenciou sua percepção de que as esferas secular e espiritual eram mais do que separadas: eram, muitas vezes, antagônicas. Contudo, todo gesto religioso era impregnado de conteúdo político, e todas as ações políticas encontravam na esfera religiosa sua justificativa e legitimação. Eis o ponto de vista que defendo: a indissociabilidade entre religião e política na Reforma inicial, como causa e consequência da ruptura entre Roma e Lutero e seus seguidores.

Dunning, vinculando os dois aspectos – teológico e político – da Reforma, salienta que “no século dezesseis, a teoria política, como todas as outras fases da atividade intelectual, foi dominada pela influência da grande revolta Protestante. Primariamente, a Reforma, como fenômeno filosófico, tinha caráter teológico”⁵⁵⁷. Este autor segue afirmando que “enquanto a teoria da Reforma abraçou somente elementos teológicos, eclesiásticos e morais, sua aplicação prática envolveu questões de importância social e política mais longas”⁵⁵⁸.

Steven Ozment segue na mesma linha de raciocínio, ao afirmar que “a nova teologia criticamente retomou não apenas os problemas que ameaçavam a alma, mas também aqueles que afetavam a sociedade como um todo”⁵⁵⁹. É interessante a observação feita por Ozment, de que os historiadores contemporâneos têm se dedicado tanto a “retratar o pensamento político e social de Lutero como habilitando o triunfo de um estado territorial alemão absoluto que

555 AURÉLIO, Diogo Pires. Tolerância/Intolerância. **In** ROMANO, Ruggiero (dir.). *Enciclopédia Einaudi. – volume 22: Política: Tolerância/Intolerância*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, p. 184.

556 VOEGELIN, Eric. *As religiões políticas*. Lisboa: Vega, 2002, p. 23.

557 DUNNING, William Archibald. *A history of political theories from Luther to Montesquieu*. New York: Macmillan, 6th ed., 1953, p. 1.

558 *Idem*, p. 2.

559 OZMENT, Steven. *A mighty fortress: a new history of the German people*. New York: Perennial, 2005, p. 86.

uma sociedade cidadã luterana parece um oxímoro⁵⁶⁰. Contudo, o mesmo autor ressalta que “os reformadores religiosos não abraçaram somente o movimento nacional alemão, mas também a meta de uma sociedade alemã mais justa e melhor para todos os alemães”⁵⁶¹.

Entretanto, não me parece possível aceitar a redução feita por esse autor em sua outra obra, *Protestants: the birth of a revolution*⁵⁶², ao afirmar que “a Reforma Alemã desenvolveu-se em um tempo de agudos conflitos entre dois antigos inimigos (...) de um lado os emergentes estados territoriais (...); de outro lado, as pequenas cidades e vilas autogovernadas”⁵⁶³. Entendo que os campos que se opunham e os interesses em disputa eram mais complexos do que os apresentados por Ozment. Algumas dessas questões envolvendo poderes locais eram pequenas demais para merecer a atenção de Roma ou do Sacro Império. Discutia-se, a meu ver, a questão da *auctoritas* e da *potestas*, não apenas no nível eclesial, mas também no secular. Eis o que permeava as argumentações de Lutero e dos partidários de Roma: até que ponto se estendia a autoridade e o poder do Pontífice Romano. Citando Leopold Von Ranke, para que se constate que, maior do que a divisão interna, havia a construção de uma oposição concreta a Roma, “vários eventos concorreram para dar aquela direção à mente do país [Alemanha] e para incitá-lo a uma vigorosa oposição à Sé de Roma”⁵⁶⁴.

Fazendo um histórico desses eventos, Ranke enumera os gravames da nação alemã, dentre os quais figurava, desde havia muito tempo, a questão das anatas. Em 1510, o Imperador Maximiliano I manifestou seu desejo de fazer valer na Alemanha algum estatuto similar à *Pragmática Sanção*, que se revelava tão útil à França, sendo esta uma das razões de Maximiliano I haver apoiado o quase-Concílio de Pisa, em 1511⁵⁶⁵. Ressalte-se que o desejado aparato de um Estado, armado e independente, claudicou desde o início, o que fez com que essa oposição a Roma não tenha tido qualquer força prática. Contudo, as vozes que desejavam a ruptura com a Santa Sé eram cada vez mais eloquentes e frequentes.

560 *Ibidem*. “sociedade cidadã” consta como “civic society” no original.

561 *Ibidem*.

562 New York: Image Books, 1991.

563 OZMENT, Steven. *Protestants: the birth of a revolution*. New York: Image Books, 1991, p. 19.

564 RANKE, Leopold Von. *History Of The Reformation In Germany*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2007, p. 122.

565 Cf. *Ibidem* e ss.

Continuando, Ranke salienta que

os elementos antagonistas estavam na mais veemente fermentação, e tendendo rapidamente a novas combinações. (...) [os Papas] Tinham seguramente adquirido um poder tal como nunca antes tinha sido possuído pela Sé Romana. Mas eles não o adquiriram por si: deviam-no aos franceses, espanhóis, alemães e suíços.⁵⁶⁶

É necessário que se registre de que forma os escritos de Lutero repercutiram junto à Sé Romana. Entendo que a mais exemplar resposta romana foi a Bula *Exsurge Domine*. Este documento é chamado por Ludwig von Pastor⁵⁶⁷ de *monitio evangelica*, a advertência que precede a excomunhão, e em seu início já dava o tom que seria empregado por Leão X, com a interessante imagem do javali da floresta⁵⁶⁸ que “procurava destruir a vinha do Senhor”:

Erguei-vos, Senhor, e julgai vossa própria causa. O javali da floresta procura destruí-la e toda fera selvagem vem devastá-la. Erguei-vos, Pedro, e realizai o serviço pastoral divinamente confiado a Vós, como já dito. Prestai atenção à causa da santa Igreja Romana, mãe de todas as igrejas e mestra da fé, que Vós por ordem de Deus santificastes com vosso sangue. Bem que avisastes que viriam falsos mestres contra a Igreja Romana, para introduzir seitas ruins, atraindo sobre eles rápidas condenações. Suas línguas são de fogo, mal incansável, cheias de mortal veneno.⁵⁶⁹

Leão X seguiu afirmando que as doutrinas ensinadas por Lutero eram erros já condenados e que não tinham apoio escriturístico, sendo dos ensinamentos ainda dito que “outros erros são ou heréticos, falsos, escandalosos, ou ofensivos ao ouvidos piedosos, assim como sedutores das mentes simples, originando-se de falsos intérpretes da fé que em sua orgulhosa curiosidade almejam a glória do mundo, e contrários ao ensinamento dos Apóstolos, desejam ser mais sábios do que poderiam ser”.

Seguiu o Papa apelando aos sentimentos alemães de fidelidade à Igreja:

Esses erros, por inspiração humana, tinham sido revividos e recentemente propagados entre os mais frívolos e ilustres da nação Germânica. Nós nos

566 RANKE, Leopold Von. *The History Of The Popes (Their Church And State In The Sixteenth And Seventeenth Centuries)*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2006, p. 29.

567 VON PASTOR, Ludwig. *History of the Popes: from the close of the Middle Ages: Drawn from the Secret Archives of the Vatican and other original sources*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Paternoster House, 1900, vol. VII, p. 403.

568 Esta imagem, interessantemente, remete a uma das diversões favoritas do Papa Leão X, que era a caçada ao javali, e mereceu de Lutero a resposta, em *Sobre o Cativo Babilônico da Igreja*, de que “o Papado é uma violenta caçada do Bispo Romano”.

569 *Reg. Vat.* 1160, f. 251r-259v., para todas as demais citações seguintes referentes à Bula *Exsurge Domine*.

afligimos mais ainda que isso tenha acontecido ali porque nós e nossos predecessores sempre colocamos essa nação no mais alto de nossa afeição.

Depois que o império foi transferido pela Igreja Romana dos Gregos para esses germânicos, nossos predecessores e nós sempre escolhemos dentre eles advogados e defensores da Igreja. Realmente, é certo que esses germânicos, verdadeiros irmãos na fé católica, foram sempre encarniçados adversários das heresias, como testemunham aquelas louváveis constituições dos imperadores germânicos, em defesa da independência da Igreja, da liberdade, da expulsão e extinção de todos os hereges da Alemanha. Aquelas constituições formalmente emitidas e depois confirmadas por nossos predecessores, foram escritas sob as maiores penalidades, até mesmo perda de terras e soberania dos que os abrigassem ou não os expulsassem. Se elas fossem observadas hoje, nós e eles estaríamos obviamente livres deste distúrbio.

Após enumerar quarenta e um erros nos ensinamentos de Lutero, foi feita a condenação das obras do Reformador:

Listando-os, nós decretamos e declaramos que todos os fiéis de ambos os sexos devem considerá-los como condenados, reprovados e rejeitados. Nós os proibimos a todos em nome da santa obediência e sob as penas de uma automática excomunhão.

Ainda mais, por causa dos precedentes erros e de muitos outros contidos nos livros ou escritos e sermões de Martinho Lutero, nós do mesmo modo condenamos, reprovamos e rejeitamos completamente os livros e todos os escritos e sermões do citado Martinho, seja em Latim seja em qualquer outra língua, que contenham os referidos erros ou qualquer um deles; e desejamos que sejam considerados totalmente condenados, reprovados e rejeitados.

Proibimos a todos e a qualquer um dos fiéis de ambos os sexos, em nome da santa obediência e sob as penas acima em que incorrerão automaticamente, de ler, sustentar, pregar, louvar, imprimir, publicar ou defendê-los. Incorrerão nessas penas se ousarem apoiá-las de qualquer maneira, pessoalmente ou através de quem quer que seja, direta ou indiretamente, tácita ou explicitamente, pública ou ocultamente, seja em suas casas ou em outros lugares públicos ou privados. Na verdade, imediatamente após a publicação desta carta, essas obras devem ser procuradas onde possam se encontrar, cuidadosamente, pelos ordinários e outros (eclesiásticos e regulares), e sob todas e cada uma das penas acima deverão ser queimadas pública e solenemente na presença dos clérigos e do povo.

Quanto a Martinho Lutero, especificamente, o tom da Bula é paternal, conclamando-o a renegar seus pontos de vista, parar com toda e qualquer pregação e ensino e retornar à comunhão com a Igreja, acenando-lhe (e a seus seguidores e apoiadores) com misericórdia e clemência pessoal, mas não doutrinária. Amparando-se na condenação dos escritos de Lutero pelas Universidades de Lovaina e Colônia, o aceno do Pontífice não era pela reconciliação, mas sim pela rendição. Não acenava com qualquer possibilidade de revisão ou revogação das práticas denunciadas por Lutero como abusivas e antiescriturísticas, ou mesmo com a

convocação de um novo concílio (aqui há que se considerar que o V Concílio de Latrão havia sido encerrado, como visto, apenas três anos antes).

O apelo aos sentimentos católicos dos alemães pode ser entendido como uma tentativa do Papa de não deixar que toda aquela coletividade saísse de sua esfera de influência, o que poderia significar que Leão X já estava ciente da profunda penetração das ideias de Lutero no seio da sociedade alemã⁵⁷⁰, especialmente nos setores aos quais denominei anteriormente de “grupos nacionalistas”. De certo modo, era por este grupo que os dois campos lutavam.

Toda essa controvérsia foi resumida – a meu ver um pouco superficialmente – por David Whitford, ao apontar que Leão X, em um primeiro momento, rotulou as teses de Lutero como “o rugido de um monge bêbado”; porém, “onde Leão viu um monge bêbado, panfleteiros viram ouro. Eles reconheceram que as teses de Lutero haviam tocado em um nervo exposto”⁵⁷¹. Em verdade, a importância dada por Leão X à polêmica em torno de Lutero foi maior do que seria à simples manifestação de um monge bêbado, como se revela na análise do cuidado na redação da Bula *Exsurge Domine* e no empenho de mandá-la à Alemanha por portadores de alto perfil em Roma.

Algumas indagações emergem da análise da redação e publicação desta Bula. No mesmo dia de sua assinatura, 15 de junho de 1520, os livros de Lutero foram queimados na Praça Navona, em Roma. Isso, porém, não se constitui em algo de extraordinário. O que desperta a atenção é a celeridade com que se quis levá-la à Alemanha. Três dias após a assinatura, Eck partiu para a Alemanha acompanhado de Girolamo Aleander, então secretário do primo do Papa, Giulio de’ Medici, Vice-Chanceler da Cúria Romana, como informa Schwiebert⁵⁷². Ainda que pareça uma desforra pessoal de Eck contra Lutero, a designação de um alto funcionário como Aleander significava igualmente a importância atribuída por Leão X ao “problema Lutero”.

570 Whitford, entre outros autores, entende que “a volatilidade [no sentido de rápida difusão] e a popularidade das 95 Teses faziam impossível ignorá-las” (*op. cit.*, p. 182), como uma explicação para a mobilização do Cardeal Cajetan para a audiência de 1518.

571 WHITFORD, David M.. *Op. cit.*, p. 182.

572 SCHWIEBERT, Ernest G.. *Luther and his times – The Reformation from a new perspective*. New York: Concordia Publishing, 1950, p. 484. Equivocadamente, Schwiebert refere Giulio de’ Medici como irmão do Papa Leão X. Na verdade, Giulio di Giuliano de’ Médici era primo do Papa Leão X, sendo, no pontificado deste, uma das mais importantes pessoas de Roma. Foi eleito para o Papado em novembro de 1523, sucedendo a Adriano VI e adotando o nome de Clemente VII.

Se a escolha dos portadores da Bula papal foi, na visão de muitos autores, um reconhecimento pelo esforço de Eck na defesa da ortodoxia católica e da relevância dada ao caso, é inegável, ainda segundo Schwiebert, que a escolha foi um desastre diplomático, visto Eck ser “extremamente malquisto” pelo povo alemão, por estar sempre ligado ao Debate de Leipzig. “Muitos alemães influentes, especialmente dentre a nobreza, os cavaleiros e os burgueses das grandes cidades eram definitivamente antagonistas do rude e ambicioso professor de Ingolstadt, que estava pronto a vender seus compatriotas alemães em seu próprio proveito e glória”⁵⁷³. Portanto, se o desejo do Papa era a reconciliação – ou que se evitasse a ruptura, a escolha dos portadores da notícia não poderia ser pior para que se atingisse tal intento⁵⁷⁴.

4.5 Seria inevitável a ruptura?

Ainda que a questão pareça anacrônica, com uma forte contrafactualidade presente, os elementos analisados parecem apontar, com segurança inequívoca, no sentido de que, em 1520, não seria mais possível qualquer solução de compromisso entre Lutero e Roma, ou, se se preferir, entre a Alemanha e Roma. De fato, não foi o monge agostiniano, doutor em Sagrada Escritura e Professor em Wittenberg, quem rompeu com Roma, mas sim a Alemanha, embora nem toda a Alemanha tenha rompido com Roma.

Os anseios nacionais e nacionalistas que fermentavam na Alemanha – que não tinha ainda o caráter de Estado nacional, é forçoso repetir –, naquele momento, formaram o caldo de cultura ideal para que os escritos de Martinho Lutero fossem, a um só tempo, intérpretes e motivadores desses mesmos sentimentos e anseios.

Não se pode, a meu ver, atribuir um ânimo de separação quer a Lutero, quer a seu antagonista direto, o Papa Leão X. Sobretudo a este interessava a manutenção do *status quo*. Ainda que Lutero tenha mencionado em seus escritos do segundo semestre de 1520 algum

⁵⁷³ *Ibidem*.

⁵⁷⁴ Os despachos posteriores de Aleander e o registro de cronistas atestam que ele foi fortemente hostilizado no ano seguinte, quando se fez presente na Dieta de Worms (cf. VON PASTOR, Ludwig. *History of the Popes: from the close of the Middle Ages: Drawn from the Secret Archives of the Vatican and other original sources*. London: Kegan Paul, Trench, Turbner & Co., Paternoster House, 1900, vol. VII, p. 404).

desejo de romper com Roma, ou, ao menos, de afastar-se da influência do Romano Pontífice, sua condenação parece ser claramente orientada à forma como se conduziam os negócios da Igreja naquele ponto, e não necessariamente que o papado, de *per se*, fosse intrinsecamente mau. Em verdade, Lutero atacou o que foi feito do papado e da doutrina – em suma, o que se fez da Igreja –, a seu ver corrompidos por usos e abusos humanos, que se desviavam da Bíblia e, portanto, ameaçavam a salvação das almas. Em escrito de quase duas décadas depois, *Sobre os Concílios e a Igreja*, de 1539, Lutero ainda demandava a convocação de um Concílio “da Igreja inteira para a reforma da própria Igreja”, o que parece indicativo de que havia nele, ao menos naquele momento, o desejo de manutenção da unidade. O Concílio de Trento, convocado poucos anos depois, aprofundou a divisão.

Lutero não era um homem com ação manifestamente política àquele momento. Seus escritos de maior dimensão política foram escritos após sua excomunhão, no ano seguinte, intensificando-se entre 1523 e 1525. Contudo, as dimensões religiosa e política são indissociáveis no século XVI, de modo que suas críticas ao papado, quer fossem sobre o campo espiritual, quer fossem sobre o campo secular, tinham uma enorme implicação política. Não se tratava de discutir se a venda de indulgências era moral ou não, mas sim se o papa podia fazer isso. Não se tratava de convocar os alemães a governar a Igreja, mas sim de afirmar que o papa não podia mais governar como fazia. Enfim, novamente aflorava a questão da *auctoritas* e da *potestas*.

Tratava-se de definir os limites do poder e da autoridade do papa. Observa-se, nos escritos de Martinho Lutero de 1520, que se reduzia a margem do poder e da autoridade papais. Da questão *o Papa pode isto?* passou-se à questão *o Papa pode?*. A legitimidade do poder papal, para Lutero, não passava pela legitimidade da eleição, mas sim pela santidade do exercício do ofício, entendida a santidade como o não se desviar do ordenado pela Bíblia. Sendo a Bíblia a autoridade maior em matéria de fé e de salvação do ser humano, também ela deve reger todas as ações humanas, devendo todas as autoridades estar a ela submetidas.

Acerca da questão tantas vezes levantada por historiadores sobre Lutero considerar o poder secular superior ao religioso, parece que a resposta pode ser traduzida por Lutero não considerar o poder religioso como um poder em si, mas sim como serviço que deveria,

obrigatoriamente, ser posto a serviço da salvação dos homens. Neste sentido, seria anacrônico que se conferisse poder – no sentido de *potestas* – ao líder religioso. Este, pode-se dizer, exerceria o “poder do não-poder”.

Esta proposição de reconfiguração de poder em nada interessava à Sé Romana. Como recordam Paolo Prodi e Leopold von Ranke, em obras já citadas ao longo desta Tese, no início do século XVI o papado tinha atingido o máximo do seu poder terreno. Poder este conquistado em razão da autoridade espiritual da qual se revestia a figura do papa. Mesmo Inocêncio III e Inocêncio IV, considerados os papas mais poderosos da História da Igreja, não tiveram sob sua autoridade tamanha quantidade de terras e soberanos que estiveram sob a autoridade de Alexandre VI, Júlio II e Leão X.

Se, como foi dito acima, a legitimidade da autoridade pontifical para Lutero advinha da santidade do exercício do ofício pelo papa, não se pode reduzir a Reforma a uma questão de viés meramente moralista. Se assim o fosse, certamente ela não teria sido iniciada por um monge alemão de uma ordem religiosa ascética, vivendo em um mosteiro observante. Delio Cantimori e outros mostram que as condições morais da Igreja na Itália eram muito mais baixas do que as existentes na Alemanha, de tal sorte que formaria um ambiente mais propício para que lá se lançassem as sementes da Reforma. Mesmo os religiosos italianos que condenaram o papado por suas imoralidades, como Girolamo Savonarola, não tiveram base de apoio para que, a partir deles, se lançassem a Reforma – nem mesmo uma reforma conseguiram.

A questão era política. Havia, na sociedade alemã, já desde o século XV ao menos, o desejo de conseguir maior autonomia e liberdade face à Sé Romana. Isso explica a imensa popularidade granjeada por Lutero em tão pouco tempo. Mesmo os que lhe eram indiferentes, e não gritavam “viva Lutero”, como registrou o Cardeal Girolamo Aleander, gritavam “morte a Roma”. A adesão a Lutero, em 1520 ocorreu em todos os segmentos da sociedade alemã, quer nas cidades, quer nos campos, entre nobres, burgueses e camponeses, clérigos e leigos. Pode ter sido por convicção ou por razões meramente pragmáticas e táticas, simplesmente porque Lutero simbolizava e encarnava a contestação a toda aquela situação opressiva.

Desta forma, não vejo a Reforma como uma obra pessoal de Lutero, mas sim como

resultado de uma articulação e mobilização de todos os estamentos da sociedade alemã, galvanizada em torno dos ideais de um Estado nacional, de maior liberdade e de uma sociedade mais justa, os quais só viriam se houvesse a ruptura com Roma. Talvez Lutero não quisesse romper com a Sé Romana, mas seguramente muitos alemães queriam.

Isso, porém, não pode reduzir Lutero ao papel de mero peão manipulado pelos nobres alemães: ele soube exercer sua liderança e estava, como sujeito histórico, consciente de seu papel. Veja-se, por exemplo a alusão que ele fez na edição de 1525 da *Tessaradeca*, ao referir-se ao “meu movimento”.

Até quando a conciliação teria sido possível? Não existe resposta para esta questão, a meu ver. Embora Lutero tenha acatado o compromisso de silêncio firmado com Karl Von Miltitz, as teias de antagonismos já estavam tecidas, e seria muito pouco provável, verdadeiramente impossível, que os adversários de Lutero não se movessem de acordo com seus interesses pessoais, como fez Johann Eck, não silenciando e indo a Roma demandar a excomunhão de Lutero. O Papa Leão X não poderia consentir com qualquer das demandas de Lutero acerca da redução do poder papal. Os nobres alemães e o clero não cogitaram reconciliar-se com Roma nem mesmo quando o Papa Adriano VI escreveu, em instruções ao seu núncio Chierigato, enviado à Dieta de Nuremberg, em 1522, que

nós sabemos que durante considerável tempo, muitas coisas abomináveis encontraram lugar próximo à Santa Sé, abusos em coisas espirituais, exorbitante manutenção de prerrogativas, tudo voltado para o mal. A doença espalhou-se da cabeça para os membros, do papa aos prelados, de forma que todos nos perdemos; nada há que tenha sido feito corretamente; não, nada”.⁵⁷⁵

As engrenagens já tinham sido postas em movimento e não havia retrocesso possível, fizesse Roma o que fizesse.

Uma interessante leitura possível sobre a ação de Lutero no ano de 1520 é a feita por Kantzenbach, ao afirmar que “Lutero punha grandes esperanças no ‘sangue jovem’, como ele chamava o Imperador. Esperava que este tivesse encontrado o apoio da nobreza para a

575 RANKE, Leopold Von. *The History Of The Popes (Their Church And State In The Sixteenth And Seventeenth Centuries)*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2006, p. 32.

reforma do Império”⁵⁷⁶. Não é sabido o quanto Lutero supunha que a reforma desejada e pretendida poderia ser realizada a partir do Império; ou seja, o quanto a reforma da esfera religiosa poderia ser feita a partir da esfera secular. Pode-se especular que Lutero entenderia como possível que a influência de Frederico da Saxônia sobre Carlos V, então com 20 anos de idade, pudesse ser suficiente para mover o Imperador na direção desejada pelo Reformador, mas isso não tem como ser comprovado.

Tal intervenção, se viesse a ocorrer, não seria inusitada, pois houve várias intervenções dos Imperadores do Sacro Império nas ações da Igreja, inclusive, como visto no Capítulo II, para por fim a um cisma. Faz-se necessário registrar que Carlos V, que defendera o papado contra Lutero, determinou a invasão e o saque de Roma em 1527, como uma retaliação ao Papa Clemente VII, que havia apoiado a França na guerra pela Itália (“para preservar a liberdade de Milão e da Itália”⁵⁷⁷), tendo sido o primeiro soberano moderno a determinar ataque e sítio à Sé Romana. Poderia ser um apelo aos sentimentos do germânico Carlos de Habsburgo, que sempre manteve canais de comunicação abertos com a Alemanha, como registra Braudel: “o diálogo de Carlos V com a Alemanha atravessa todo o seu reinado”⁵⁷⁸.

Por outro lado, pode-se supor que Lutero, imbuído da convicção de que os problemas que afetavam a Alemanha e a Igreja advinham da ação até então vitoriosa do diabo, esperava persuadir o Imperador “pela Escritura e pela razão” (de certo modo como se defenderia em Worms em 1521) de que sua ação poderia reconduzir o Império e a Igreja ao reto caminho.

É sabido que era um constituinte da cultura do Medievo tardio a noção da existência de uma fraternidade cristã e da pertença a ela. Lutero aprofundou essa questão nos seus principais escritos de 1520, e usou a Bíblia para reforçar a questão da igualdade entre os que haviam sido batizados, a partir da primeira epístola de Pedro: “vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa” (I Pd 2:9). Estava feita a convocação aos alemães, a todos sem distinção, para assumir o papel ao qual tinham sido chamados por Deus.

576 KANTZENBACH, Friedrich W.. *Martin Lutero, il riformatore borghese*. Turim: San Paolo, 1984, p. 60.

577 MALTBY, William. *The Reign of Charles V*. New York: Palgrave, 2005, pp. 36 ss. Sobre isso, ver também BRAUDEL, Fernand. *Carlos V y Felipe II*. Madrid: Alianza, 2000, p. 47.

578 BRAUDEL, Fernand. *Carlos V y Felipe II*. Madrid: Alianza, 2000, p. 56.

Como registra Kolb, data dessa época a construção e a cristalização da imagem de um Lutero épico, profético, liderando os alemães, “herói do Povo e da Nação contra os Baalitas de Roma”⁵⁷⁹. Essa imagem foi imortalizada em moedas, medalhas e em material pictórico, mesmo décadas depois de 1520. Ao *Hercules Germanicus* já visto, poderia ser acrescido o *Martinho Lutero como Jerônimo*, de Wolfgang Stuber, de 1587, que se vê abaixo na gravura 8:



07010195
P 2783

Gravura 8 – Martinho Lutero como Jerônimo, de Wolfgang Stuber (c. 1587)⁵⁸⁰

Porém, o espírito de 1520 foi bastante bem traduzido no *Lutherus Triumphans*, de 1568, que alude a Lutero e a Leão X como se fossem, respectivamente, Moisés e o Faraó, como se vê na gravura 9, abaixo:



Gravura 9 – Lutherus Triumphans, 1568⁵⁸¹

579 KOLB, Robert. *Martin Luther as Prophet, Teacher, Hero*. Cambridge: Baker Publishing Group, 2000, p. 75.

580 Disponível em <http://www.bildindex.de/bilder/gmp2783b.jpg>, acessado em 30/01/2009, às 02:21.

581 Disponível em <http://www.payer.de/religionskritik/karikaturen17.htm>, acessado em 30/01/2009, às 02:40.

O que se depreende de ambas as representações acima é a caracterização de Lutero como líder, indubitavelmente, mas como um líder religioso e não político, ainda que seus triunfos religiosos tenham sido, igualmente, políticos.

Houve um momento, entre 1517 e 1520, como já indagado acima, em que a ruptura poderia ter sido evitada? Talvez sim, se os protagonistas fossem outros, o que, liminarmente, invalida a questão. Com os atores existentes, seria possível? Se, após o Debate de Leipzig, Eck não buscasse em Roma a bênção papal ao custo de demandar a punição a Lutero, o que garantiria que Lutero não prosseguiria na escalada de reivindicações por mais liberdade, mais autonomia e, o que, para ele era central, mais santidade?

Conjeturar sobre a contrafactualidade não é função do historiador, pois nos leva à insolúvel questão sobre o “nariz de Cleópatra”⁵⁸². No livro *E se...?*, Geoffrey Parker escreveu um instigante artigo intitulado *Martinho Lutero queima na fogueira em 1521*, oferecendo possibilidades alternativas para a Reforma, a Europa e o mundo, como um todo, caso o Reformador houvesse sido queimado na fogueira em Worms, em 1521. O autor pergunta e ao mesmo tempo responde: “o que teria acontecido então se Carlos V tivesse tentado queimar *todos* esses críticos da Igreja Romana? Mais uma vez, em 1521, provavelmente era tarde demais para uma perseguição eficaz. Por um lado, as ideias de Lutero haviam se popularizado a tal ponto que era impossível reprimir”⁵⁸³. Como dito no início deste parágrafo, esse exercício especulativo não é função do historiador. Como definido por Jenkins, “o pedacinho de mundo que é o objeto (pretendido) da investigação da história é o passado”⁵⁸⁴, vale dizer, é o fato, ou, como estabelecido classicamente por Ranke, contar os fatos exatamente como se deram.

Essa profunda e rápida penetração dos ensinamentos de Lutero pode ser explicada por eles não se limitarem à esfera religiosa, mas terem uma dimensão que penetrou no âmago do

582 A questão parte da especulação formulada por Blaise Pascal: “E se Cleópatra tivesse um nariz feio, que não atraísse Júlio César e Marco Antonio? A face inteira da terra poderia ter sido alterada”. O tema é explorado no artigo *Não por um nariz*, de Josiah Ober, constante no livro *E se...?* (COWLEY, Robert. Rio de Janeiro: Campus, 2003).

583 PARKER, Geoffrey. Martinho Lutero queima na fogueira em 1521. **In** COWLEY, Robert. *E se...?*. Rio de Janeiro: Campus, 2003, p. 116.

584 JENKINS, Keith. *A história repensada*. S. Paulo: Contexto, 2007, p.23.

político, do econômico e do social, ou, resumindo, na dimensão cultural. Faz-se importante o registro de Antoine Prost que a história social e a história cultural são indissociáveis⁵⁸⁵. Portanto, a dimensão dos escritos de Martinho Lutero de 1520 somente pode ser compreendida dentro de uma perspectiva integradora, e não redutora. As imbricações das teias social, econômica, política e religiosa se entreteciam nesses escritos, de modo que talvez não importasse mais a dimensão na qual seu autor escrevia, mas sim os efeitos que produzia, agindo sobre a cultura (aqui percebida dentro da perspectiva gramsciana, que integra na cultura as dimensões política, econômica e social do homem) de toda uma Nação.

Isto talvez porque as causas para a Reforma não foram, como visto, de uma única natureza, religiosa, mas sim uma conjunção de fatores. Jean Delumeau, ao explicar as causas da Reforma, cita as duas principais: a tradicional, focada nos abusos eclesiásticos, e a marxista, que entendia a Reforma como motivada pela evolução econômica⁵⁸⁶, para concluir que “é necessário então totalizar as duas grandes explicações dadas para o fenômeno complexo que foi a Reforma, mas ao mesmo tempo apercebermo-nos de suas insuficiências”⁵⁸⁷. Sinaliza, portanto, que é necessário que se tenha presente a relação entre teologia e mentalidade coletiva⁵⁸⁸. E essa mentalidade coletiva parecia dizer “basta!”. Isso, Lutero captou, entendeu, traduziu e ecoou. Portanto, não havia como reconciliar-se com Roma a menos que Roma fizesse aquilo que jamais faria naquele momento: reformar-se.

585 PROST, Antoine. Social e cultural indissociavelmente. **In** RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François (dir.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 123.

586 DELUMEAU, Jean. *Un chemin d'Histoire: Chretienté et Chrsitianisme*. Paris: Fayard, 1981, pp. 13 ss.

587 *Idem*, p. 16.

588 A meu ver, não há como o historiador que se dedica à História Moderna prescindir desse conceito tão caro aos medievalistas, que é o da história das mentalidades.

CONCLUSÃO



Lucas Cranach – *Lutero* (1546)

5 CONCLUSÃO

“Esse Reno que, do Lutero sentado diante de sua cerveja, em Wittenberg, havia feito o Lutero de Worms, que abalou o mundo inteiro”.

(**Lucien Febvre**, *in* FEBVRE, Lucien. *O Reno: História, Mitos e Realidades*, p. 236)

Os escritos de Martinho Lutero de 1520 prepararam não apenas os eventos imediatos da História alemã, como o comparecimento de Lutero diante da Dieta de Worms, em 1521, ou a radicalização da pregação de Reformadores, como Andreas Karlstadt e Thomas Müntzer, desaguando na Guerra dos Camponeses de 1524-1525. Definiram acontecimentos como as duas Dietas de Spira e a Dieta de Augsburgo, de 1530, na qual se formulou a *Confessio Augustana*, a Confissão de Augsburgo; e, por fim, balizaram a guerra e a paz religiosa no século XVI.

Penso não ser exagerado afirmar que esses escritos, sobretudo os três principais tratados, constituem o “programa da Reforma”, na expressão feliz encontrada pelos organizadores da coleção das *Obras Seleccionadas* de Martinho Lutero, ao determinar o subtítulo para o segundo volume. Assumir isso não diminui os escritos anteriores ou posteriores, mas entendo que possibilita que se entendam os escritos anteriores (incluindo suas lições bíblicas, quando professor em Wittenberg) como preparatórios para o amadurecimento de seu pensamento teológico, e os posteriores como decorrentes das importantes reflexões expostas nos escritos de 1520. Como salienta Walter Goetz

estas obras [os escritos de 1520] contêm o programa da reforma que havia nascido com todo o assunto de Lutero. Esta reforma não tem com a antiga nada em comum, senão o nome. Não se trata de uma renovação da Igreja, como pensaram-na os distintos intentos de reforma na Idade Média. Trata-se de uma nova ordem da Igreja e do mundo, do espiritual e do terreno, como consequência da nova fé pregada por Lutero.⁵⁸⁹

Entender a teia na qual esses escritos se enredam possibilita compreender a Reforma não como uma obra pessoal de um único homem, mas sim como resultante de uma rede de interesses e pressões, na qual Lutero aparecia como expoente. Lutero revelou-se, em suas movimentações, um hábil articulador político e social. A repercussão de suas palavras em todos os segmentos da sociedade alemã pode ser devida à quase devoção que ele tinha pela pregação. Não apenas a pregação do Evangelho, mas igualmente a pregação de seus ensinamentos. Assim, de todos os seus textos emerge um traço destinado à sua pregação

589 GOETZ, Walter (org.). *Historia Universal – vol. 5 – La época de la revolución religiosa, la Reforma y la Contrarreforma (1500-1660)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1950, p. 79.

pública, em alta voz, como recorda Kantzenbach⁵⁹⁰.

Essa preocupação catequética de Lutero materializou-se na formulação do primeiro Catecismo cristão, o *Catecismo Menor*, escrito também em 1520 e sistematizado em 1529. Essa originalidade é reconhecida até mesmo por Joseph Ratzinger, que afirma que “o gênero literário ‘catecismo’ é um filho da Reforma”⁵⁹¹. Isso fez com que os seus ensinamentos pudessem ser multiplicados de forma bastante rápida, penetrando em todos os estratos sociais da Alemanha que, em 1520, quando a Reforma enfrentava – e vencida – sua primeira importante afirmação, ainda estavam se reordenando. Como recorda o mesmo Kantzenbach, “já em 1520 a mensagem da Reforma tinha influenciado todos os grupos sociais e políticos então existentes”⁵⁹².

Se houve tal penetração e influência é porque os escritos de Lutero iam ao encontro das aspirações daqueles que formavam a Nação Alemã. Estas pareciam apontar para o inequívoco desejo de ruptura com Roma, aspirações das quais Lutero foi a um tempo inspirador e intérprete. Caem, portanto, as alegações de que a Reforma foi obra exclusiva e pessoal de Lutero, ainda que não se possa pensar na Reforma sem a ação pessoal deste. Isoladamente, nenhum dos atores sociais, políticos, econômicos e religiosos teve a dimensão de Lutero. Como lembra Delumeau:

Muitos fatores encorajaram, no século dezesseis, o nascimento e o sucesso do movimento religioso da Reforma: o descrédito crescente do papado, uma visão pessimista do homem, própria daquela época – pecador, impenitente, o homem é ameaçado pelas penas eternas –, e, enfim, a própria personalidade de Lutero, cuja palavra calorosa e eloquência souberam convencer e assegurar numerosos fiéis.⁵⁹³

Tarr e Randell afirmam que “o balanço das evidências sugere que a *heresia* não era tão disseminada no tempo em que Lutero fez seu protesto. Entretanto, existe abundância de outra evidência de que o *anticlericalismo* era mais prevalente”⁵⁹⁴. Esse anticlericalismo era direcionado primeiramente aos párocos do que aos hierarcas da Igreja, segundo esses mesmos autores⁵⁹⁵, em razão do contato direto dos párocos com o povo, atingindo também os bispos e o próprio Papa.

590 KANTZENBACH, Friedrich W.. *Martin Lutero, il riformatore borghese*. Turim: San Paolo, 1984, p. 30.

591 RATZINGER, Joseph. *Dogma e anúncio*. S. Paulo: Loyola, 2007, p. 62.

592 KANTZENBACH, Friedrich W.. *Idem*, p. 64.

593 DELUMEAU, Jean. *Une histoire du monde aux temps modernes*. Paris: Larousse, 2005, p. 69.

594 TARR, Russell e RANDELL, Keith. *Luther and the German Reformation 1517-55*. Londres: Hodder Education, 2008, p. 53.

595 *Op. cit.*, pp. 54-56.

De fato, àquela mesma época, o holandês Desiderio Erasmo, o inglês Thomas More e o francês Lefèvre d'Étaples, assim como muitos outros humanistas leigos, tentaram reformar a Igreja, embora de forma bastante menos contundente que Lutero. Pode-se indagar se a Reforma não floresceu com estes por causas pessoais ou porque lhes faltou o substrato social, o caldo de cultura que permitisse que suas ideias atingissem o corpo social e produzissem o efeito impulsionador de uma reforma efetiva. Como registra Sonia Patuzzi,

com a eclosão das 95 teses de Lutero contra as indulgências, passava-se das esperanças de renovação filosófica e moral à disputa teológica. A negação do primado romano, do valor sacramental do sacerdócio e do monaquismo sustentada por Lutero dissolvia as esperanças de uma reforma moral e intelectual do clero pelas letras ou pela via dos concílios. De Antuérpia, em carta dirigida ao cardeal Wosley, o próprio Erasmo acreditava perceber nos países do norte um surdo rumor de tormenta: 'Nesta parte do mundo, como que uma grande revolução ameaça, a menos que o favor do céu, a piedade ou a sabedoria dos nossos príncipes não provenham em favor dos homens'.⁵⁹⁶

Um dos desdobramentos da Reforma foi a radicalização do ideal pregado por Lutero. John Gray observa que “no início do século XVI, a Reforma que alijou a Igreja católica em certas partes da Europa gerava seitas mais radicais que qualquer coisa imaginada por Lutero, cuja teologia pregava a obediência ao moderno estado que surgia”⁵⁹⁷. Como salientam Hervieu-Léger e Willaime, “no mundo do século XVI, as imbricações entre o religioso e o político eram de tal modo fortes que as revoluções sociais e políticas deviam essencialmente se expressar sob a forma de ‘heresias teológicas’”⁵⁹⁸.

Jean Delumeau registra, a esse respeito, a impressão de Hubert Jedin sobre a situação religiosa na Alemanha no início do século XVI:

“Não resta nenhuma dúvida de que se reforma a Igreja na Alemanha mais do que em qualquer outro lugar. Se os acontecimentos tomarem um outro rumo, a razão não é devida a que o ministério pastoral foi mais negligente, o clero mais maldoso, o povo mais ignorante e menos piedoso que em outros países. Pelo contrário: é que os leigos, a burguesia das cidades e a classe ascendente dos intelectuais apresentam a seus padres exigências maiores, que eles sentem mais vivamente entre eles a distância entre o ideal e a realidade e sobretudo que eles estavam decididos a corrigir radicalmente todos os abusos, fossem imaginados ou reais”⁵⁹⁹.

596 PATUZZI, Sonia. Humanistas, Príncipes e Reformadores no Renascimento. In CAVALCANTI, Berenice *et al.* (orgs.). *Modernas Tradições: Percursos da Cultura Ocidental Séculos XV-XVII*. Rio de Janeiro: Access, 2002, p. 146.

597 GRAY, John. *Missa negra*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 27.

598 HERVIEU-LEGER, Danièle e WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2009, p. 37.

599 DELUMEAU, Jean. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF, 1971, p. 66.

Qual o sentido da Reforma para o povo, para o “homem simples”? Como os “homens médios” leram Lutero? Sonia Patuzzi destaca que “para a maioria dos fiéis, a ânsia de uma reforma religiosa correspondia a novas e concretas exigências sociais e morais: uma maior assistência espiritual na vida cotidiana, a liberação de impostos percebidos como anacrônicos ou ilegítimos, uma participação mais ativa na vida da Igreja”⁶⁰⁰, a qual foi traduzida por Febvre como “a Bíblia em língua vulgar e a justificação pela fé”⁶⁰¹. Para quem desejasse isso, os escritos de Lutero, sobretudo os de 1520, correspondiam a uma resposta divina aos seus anseios. Agnes Heller afirma que “a sociedade humana tem a propriedade essencial de que o caráter público das ações influi nas próprias ações. O comportamento global dos homens transforma-se quando eles estão colocados diante do público, diante de seus olhos e de seu julgamento”⁶⁰². Desta forma, pode-se entender a pública adesão à pregação de Lutero também como um efeito de massa, como uma necessidade de assumir uma postura que era desejada e, naquele momento, legitimada pela autoridade emanada da Escritura.

A declaração luterana de que todos os cristãos eram sacerdotes tornava *ipso facto* destituídos de fundamentação de direito divino os impostos devidos ao clero, assim como foram declaradas blasfemas as interpretações eclesiásticas das Escrituras. Estava o povo, o homem simples, livre do que se poderia chamar de “tirania do clero”. Jean-Pierre Massaut entende que a proclamação de Lutero acerca do “sacerdócio universal dos fiéis” foi fundamental para uma ressignificação da religião e, sobretudo, da religiosidade, sendo um traço distintivo da teologia da Reforma⁶⁰³.

Assim, pois, a ruptura formalizada em 1521, com a excomunhão de Lutero, deve ser vista dentro de um contexto nacional alemão, que fez com que as peculiaridades daquela Nação – Nação que existia *de facto*, mas sem formar um Estado – fossem decisivas para que a Reforma fosse posta em marcha. O conciliarismo característico do medievo tardio influenciou Lutero de forma categórica, do que dão testemunho seus inúmeros apelos para a convocação de um novo concílio. Os Estados alemães requereram, na Dieta de Nuremberg, em 1522, a

600 PATUZZI, Sonia. Humanistas, Príncipes e Reformadores no Renascimento. **In** CAVALCANTI, Berenice *et al.* (orgs.). *Modernas Tradições: Percursos da Cultura Ocidental Séculos XV-XVII*. Rio de Janeiro: Access, 2002, p. 151.

601 FEBVRE, Lucien. *Le origini della Riforma in Francia e il problema delle cause della Riforma*. Roma: Einaudi, 1982, p. 47.

602 HELLER, Agnes. *O cotidiano e a História*. S. Paulo: Paz e Terra, 2008, p. 119.

603 Cf. MASSAUT, Jean-Pierre. Erasmo e Lutero: Liberdade ou servidão do ser humano. **In** CORBIN, Alain. *História do Cristianismo*. S. Paulo: Martins Fontes, 2009, pp. 276 ss.

convocação de um concílio, a se realizar em terras alemãs, para resolver todas as questões religiosas pendentes, o que foi negado pelo Papa Adriano VI.

Faz-se necessário o registro de Marc Venard, ao comentar os preparativos para o Concílio de Trento (1545-1563), sobre o encontro em Ratisbona, em 1541, entre teólogos luteranos e católicos (Bucer e Melanchton pelo lado luterano; Contarini e Gropper, pelo lado católico), que

teriam chegado, então, bastante próximos da reconciliação, o que tornaria, se não inútil, pelo menos notavelmente diferente o projeto do concílio. Na realidade, Lutero de um lado e Roma do outro não tardaram em desautorizar seus porta-vozes. Cada lado já tinha tomado sua própria decisão pela divisão.⁶⁰⁴

Tal decisão, aparentemente, fora tomada em 1520.

Faz-se oportuno citar José Antonio Maravall, sobre as consequências da Reforma na e para a Alemanha:

É certo que a Reforma, se se atém a uma religiosidade de tipo medieval, como sustenta Troeltsch, acentuou, nada obstante, o processo de nacionalização na Alemanha, superando neste aspecto o mundo da Idade Média. Se Lutero começa pensando em uma Igreja universal invisível, a pressão das circunstâncias históricas o reduz a limites alemães, e seu pacto com o poder dos príncipes na ocasião da guerra dos camponeses, ao converter-lhe em *adulator principum*, faz dele, mais marcadamente ainda, um fator que opera a favor da nacionalidade, politicamente afirmada em um poder estatal⁶⁰⁵.

O mesmo Maravall reconhece que Carlos V falhou em tentar encarnar a consciência alemã, como um modo de restabelecer a unidade religiosa à Alemanha, talvez por desconhecer os meandros das coisas desse país. Desta forma, Carlos V contrapôs a essa modernidade nacionalista um modelo calcado em uma concepção medieval de Império. Esse autor reconhece que da ação de Carlos V resultou que

Carlos conseguiu que o importante em Lutero, o decisivo em sua atitude para o momento, foram não suas novidades dogmáticas, (...) nem mesmo suas reformas disciplinares, que o próprio Lutero teve que emendar em um sentido cada vez mais autoritário, mas sim o que havia nele de espírito alemão, nacional.⁶⁰⁶

604 VENARD, Marc. O Concílio Lateranense V e o Tridentino. **In** ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. S. Paulo: Paulus, 1995, p. 331.

605 MARAVALL, José Antonio. *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, p. 98.

606 *Ibidem*.

A plenitude da vinculação feita por Lutero entre teologia e a dimensão sócio-político-econômica parece emergir somente em 1539, quase duas décadas após a redação dos documentos ora analisados, quando foi redigido *Sobre os Concílios e a Igreja*, que contém 27 pontos, diretrizes para o funcionamento da Igreja e, ao mesmo tempo, ordenações para a vida social, econômica e política. Permito-me compartilhar a opinião de Hagen Schulze, de que a Reforma não constituiu “apenas transformações seculares que afetaram a fé, a Igreja e a sociedade; elas foram também elementos decisivos na formação dos Estados europeus”⁶⁰⁷.

Lutero não foi alguém preocupado primariamente com as questões seculares. Sua visão de mundo era a da luta do bem contra o mal, de Deus contra o diabo. O caos era o sinal da vitória do diabo, que somente conseguia triunfar porque os homens haviam se afastado da Escritura Sagrada e deixado de viver buscando a santidade, obtida através da justificação pela fé, concedida por graça de Deus. Ao demandar reformas na Igreja, visando à santificação do homem, ele entendia estar fazendo a obra de Deus, sendo o seu ensinamento, como definiu posteriormente, o próprio ensinamento de Cristo, de modo que quem lhe resistisse era a Cristo que resistia. Nas palavras de Steven Ozment,

os protestantes promoveram uma certeza de salvação e preocupação secular desconhecidas tanto do homem bíblico quanto do medieval. A Reforma foi muito mais do que um retorno à religião bíblica, e se teria que usar óculos confessionais excepcionalmente grossos para achar ‘Cristandade Paulina’ como uma caracterização satisfatória dela. Tampouco foi uma manutenção da religião medieval; somente o leitor mais seletivo irá concluir que a Reforma foi mais medieval do que moderna⁶⁰⁸.

Contudo, o impulso original da Reforma inicial não foi no sentido de construir teocracias ou de formular um corpo de leis religiosas. A Reforma não iniciou por regular e santificar a sociedade tanto quanto fazer “as instituições sacras pertencerem à sociedade e tornar sociais as doutrinas religiosas”⁶⁰⁹. Julgo importante fazer esse registro em face de um expressivo número de acadêmicos pensar a Reforma a partir da definição weberiana do Protestantismo como uma pesada e sinceramente forçada regulamentação de toda a vida⁶¹⁰. Há que se entender que o Protestantismo ao qual Weber se refere é essencialmente o de matriz calvinista, bastante diverso daquele do luteranismo, particularmente o do início da Reforma.

607 SCHULZE, Hagen. *Estado e Nação na História da Europa*. Lisboa: Presença, 1997, p. 56.

608 OZMENT, Steven E.. *Reformation in the cities*. New York: Yale University Press, 2004, p. 119.

609 *Ibidem*.

610 Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 98-128.

Há que se concordar com Jimmy Cabral no sentido de que a *sola Scriptura* da doutrina luterana – e matricial da Reforma – é uma confissão sacramental, na qual “se revela a alma de toda a teologia cristã”⁶¹¹. Na hermenêutica inaugurada pela Reforma, os sentidos literal e o espiritual se confundem, com o segundo se sobrepondo ao primeiro, revelando o sentido místico do texto. A Escritura era a detentora da maior autoridade e a reveladora de toda a verdade. Esta era a verdade pela qual, desde o início, Lutero batia-se. Pode-se, quanto a isso, ecoar Michel de Certeau e dizer que “uma verdade surge menos como aquilo que um grupo defende e mais como aquilo pelo que ele se defende”⁶¹².

Ainda citando Jimmy Cabral,

a nova consciência histórica da modernidade vai demonstrar a perecibilidade e historicidade das coisas humanas. A Bíblia, como produto desse espírito humano, é, agora [século XVI], entendida e lida como história dos homens no tempo, passível, no entanto, de ser inquirida pela razão de um homem emancipado das tradições.⁶¹³

Quanto à *claritas Scripturae*, é oportuno citar Wayne A. Meeks, que, se lhe opondo, afirma que tal doutrina

tinha os seus perigos, como viram rapidamente os Reformadores. Tanto Lutero quanto Calvino estavam bastante impacientes com aqueles profetas desregrados que pululavam em torno deles afirmando encontrar por meio do espírito todo tipo de novidade nas Escrituras e produzindo todo tipo de desordem pelas suas pregações.⁶¹⁴

Este autor salienta que a *perspecuitas* da Escritura não a fazia tão autoevidente assim pois se não os Reformadores – Lutero especialmente – não teriam escrito tantos comentários à Sagrada Escritura.

De qualquer modo, foi apoiado na *claritas Scripturae* e na autoridade soberana residente na Escritura que Lutero escreveu seus tratados de 1520, tratados que cristalizaram a ruptura com Roma e que começaram a delinear um novo painel no cenário religioso, social,

611 CABRAL, Jimmy Sudário. *Bíblia e teologia política*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009, p. 101.

612 CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2001, p. 68.

613 CABRAL, Jimmy Sudário. *Op. cit.*, p. 105.

614 MEEKS, Wayne A.. *Cristo é a questão*. S. Paulo: Paulus, 2007, p. 88.

político e teológico não apenas na Europa, mas no mundo. Aproprio-me das palavras de Carlo Ginzburg, para expressar a montagem deste painel:

Poderíamos comparar os fios que compõem esta pesquisa aos fios de um tapete. Chegados a este ponto, vemo-los a compor-se numa trama densa e homogênea. A coerência do desenho é verificável percorrendo o tapete com os olhos em várias direções. (...) O tapete é o paradigma que chamamos a cada vez, conforme os contextos, de venatório, divinatório, indiciário ou semiótico.⁶¹⁵

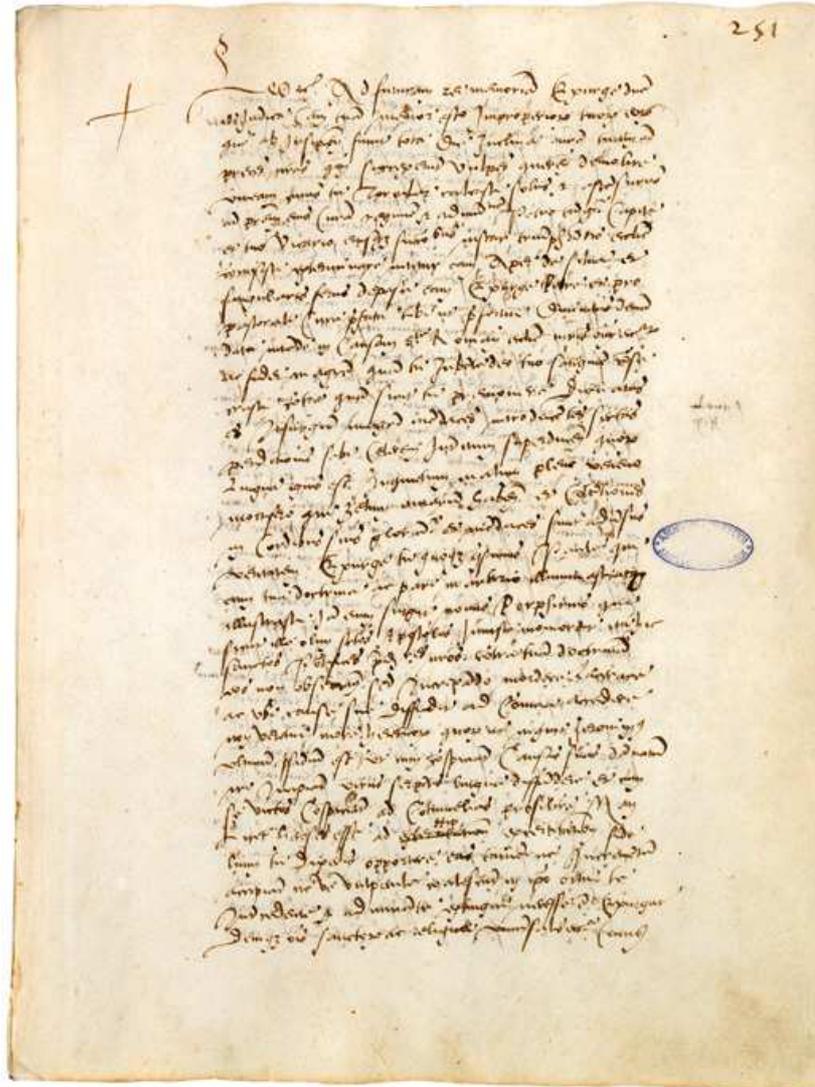
De 1520, pode-se dizer, segundo o ponto do qual se olhe o painel, que a intenção maior de Lutero seria reformar a Igreja para salvá-la de si mesma. Nas palavras de Jesse Hurlbut, o emblemático gesto de queimar a Bula papal “constituiu a renúncia de Lutero à igreja católica romana”⁶¹⁶; uma Igreja à qual Lutero referiu-se com as seguintes palavras: “Sempre que eu ouvia o nome da Igreja, eu tremia e pensava em ceder”⁶¹⁷. Isso, antes de 1520.

615 GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais*. S. Paulo: Cia. Das Letras, 1989, p. 170.

616 HURLBUT, Jesse Lyman. *História da Igreja Cristã*. S. Paulo: Vida, 2007, p. 181.

617 MICHELET, Jules. Martin Luther. *In* *Revue Des Deux Mondes*, Paris, T. 5, 1832.

REFERÊNCIAS



Bula *Exsurge Domine* (1520)

BIBLIOGRAFIA:

- ACTON, J.. *Lectures on Modern History*. Londres: 1930, s/e.
- ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. S. Paulo: Paulus, 1995.
- ALEX, Ben. *Martin Luther: the German monk who changed the Church*. Chicago: National Book Network, 1995.
- ALIGHIERI, Dante. *Opere*. Milano: Mursia, 1978.
- ALIMONDA, Gaetano. *Lutero e l'Italia*. Torino: Tipografia Salesiana, 1888.
- ALTHAUS, Paul. *A teologia de Martinho Lutero*. Canoas: Editora da ULBRA, 2008.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. S. Paulo: Ática, 1994.
- ALVAREZ CAPEROCHIPI, Jose Antonio. *Reforma Protestante Y Estado Moderno*. Pamplona: Comares, 2008.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- AQUINO, Felipe. *O que são as indulgências?* Lorena: Cléofas, 2007.
- ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- ARNOLD, Matthieu. *La correspondance de Luther – Etude historique, littéraire et théologique*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1996.
- ARNOLD, Matthieu, BÉHAR, Pierre, BOIS, Pierre-André et al.. *Luther et la Réforme 1525-1555 - le temps de la consolidation religieuse et politique*. Paris: Ed. Du Temps, 2000.
- ARÓSTEGUI, Julio. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Bauru: EDUSC, 2006.
- ARTHUR, Anthony. *The Tabor-King: the rise and fall of the Anabaptist Kingdom of Münster*. New York: Thomas Dune Books, 1999.
- ATKINSON, James. *Lutero y el nacimiento del Protestantismo*. Madrid: Alianza, 1993.
- _____. *Luther: Early Theological Works*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- AUBERT, Roger et al. (orgs.). *Nueva historia de la Iglesia. Tomo III. Reforma y contrarreforma*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- AZEVEDO, Antonio Carlos de Amaral. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- BABINGTON MACAULAY, Thomas. *Ensaio Históricos*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1940.
- BAINTON, Roland H.. *The Reformation of the Sixteenth Century*. Boston: Beacon Press, 1985.
- _____. *Here I stand: a life of Martín Luther*. London: Penguin UK, 2002.
- BAKHTINE, Mikhail. *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard, 1970.
- BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. S. Paulo: Contraponto, 2000.
- BALANDIER, Georges. *O contorno: poder e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BARNAVI, Elie e ROWLEY, Anthony. *Tuez-les tous! La guerre de religion à travers l'histoire – VII^e – XXI^e siècle*. Paris: Perrin, 2006.
- BARROS, José D'Assunção. *O campo da História: Especialidades e Abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *O projeto de pesquisa em História*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- BAUBÉROT, Jean. *Histoire du Protestantisme*. Paris: PUF, 1987.
- BAYER, Oswaldo. *A teologia de Martin Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BAYLE, Pierre. *De la tolérance – commentaire philosophique*. Paris: Presses Pocket, 1992.
- BECK, Nestor Luiz João. *La doctrina acerca de la fe en la Confesión de Augsburgo y*

- documentos ecuménicos*. Canoas: Editora da ULBRA, 2005.
- BELL Jr., James S. e SUMNER, Tracy Macon. *The complete idiot's guide to the Reformation and Protestantism*. New York: Alpha, 2002.
- BERGER, Peter L.. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. S. Paulo: Paulus, 2004.
- BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 2007.
- BLANKMAN, Drew. *Martin Luther: righteous faith*. Boston: Intervarsity Press, 2002.
- BLICKLE, Peter. *Der Bauernkrieg, Die Revolution des Gemeinen Mannes*. München: C. H. Beck, 1998.
- BLOCH, Ernst. *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: A. Machado Libros, 2002.
- BLOCKMANS, Wim. *Carlos V – La Utopía del Imperio*. Madrid: Alianza, 2000.
- BOBBIO, Norberto. *Nem com Marx, nem contra Marx*. S. Paulo: EdUNESP, 2004.
- BOFF, Leonardo. Lutero Entre a Reforma e a Libertação. **In** *Revista Eclesiástica Brasileira* 43 (172), Petrópolis: ITF, Dezembro 1983.
- _____. *Novas fronteiras da Igreja*. Campinas: Verus, 2004.
- _____. *Igreja: carisma e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2005, ed. revista.
- _____. *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- BOOTH, Edwin. *Luther: 1483-1546*. Paris: Payot, 1934.
- BOOTH, Edwin P. e HARMON, Dan. *Martin Luther: the Great Reformer*. Chelsea: Chelsea House, 1998.
- BOSSY, John. *A cristandade no Ocidente 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- BOST, Hubert. *Pierre Bayle et la religion*. Paris. PUF, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 2004.
- BOYLE, Charles (ed.). *A emergência da Europa: 1500-1600*. Col. História em Revista. Rio de Janeiro: Abril Livros, 1992.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilização Material, Economia e Capitalismo Séculos XV-XVIII (3 vols.)*. S. Paulo: Martins Fontes: 1997.
- _____. *Carlos V y Felipe II*. Madrid: Alianza, 2000.
- _____. *Reflexões sobre a história*. S. Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O modelo italiano*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BRECHT, Martin. *Martin Luther – his road to Reformation 1483-1521*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- _____. *Martin Luther – shaping and defining the Reformation 1521-1532*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- _____. *Martin Luther – the preservation of the Church 1532-1546*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- BRENTANO, Frantz Funck. *Luther*. Paris: Bernard Grasset, 1934.
- BRINKS, Jan Herman. Einige Überlegungen zur politischen Instrumentalisierung Martin Luthers durch die deutsche Historiographie im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. **In** *Zeitgeschichte*, 22. Jahrgang, Juli/August, Wien 1995, Heft 7/8, pp. 233-48.
- BROTON, Jerry. *O bazar do Renascimento*. S. Paulo: Grua Livros, 2009.
- BURGUIÈRE, André. *Dicionário das ciências históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- BURKE, Peter e PORTER, Roy (orgs.). *Linguagem, indivíduo e sociedade*. S. Paulo: EDUNESP, 1993.
- BURKE, Peter. *História e teoria social*. S. Paulo: EDUNESP, 2000.
- BUZZI, Franco. *Breve storia del pensiero protestante da Lutero a Pannenberg*. Roma: Ancora, 2007.
- CABRAL, Jimmy Sudário. *Bíblia e teologia política*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.

- CADIOU, François; COULOMB, Clarisse; LEMONDE, Anne e SANTAMARIA, Yves. *Como se faz a História*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- CAHN, Jean-Paul e SCHNEILIN, Gérard (coords.). *Luther et la Réforme 1519-1526*. Paris: Ed. Du Temps, 2000.
- CAIRNS, Earle E.. *O cristianismo através dos séculos*. S. Paulo: Vida Nova, 2005.
- CANTIMORI, Delio. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Barcelona: Península, 1984.
- _____. *Los Historiadores y la Historia*. Barcelona: Península, 1985.
- _____. *Eretici italiani del Cinquecento*. Firenze: Sansoni, 2004.
- CARANDE, Ramón. *Carlos V y sus banqueros*. Madrid: Crítica, 2000.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de Teoria e Metodologia – Ensaio*. Bauru: EDUSC, 2005.
- CARMINA BURANA (Canções de Beuern). S. Paulo: Ars Poetica, 1994. Tradução, introdução e notas por Maurice van Woensel.
- CARTER, Charles H.. *The Western European Powers 1500-1700*. London: The sources of History, 1971.
- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CATTEPOEL, Jan. *Thomas Müntzer: Ein Mystiker als Terrorist*. Frankfurt: Peter Lang, 2007.
- CAVALCANTI, Berenice et al. (orgs.). *Modernas Tradições: Percursos da Cultura Ocidental Séculos XV-XVII*. Rio de Janeiro: Access, 2002.
- CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo & política*. Viçosa: Ultimato, 2004.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2002.
- CÉSAR, Elben M. Lenz. *Conversas com Lutero: história e pensamento*. Viçosa: Ultimato, 2006.
- CHADWICK, Owen. *The Reformation*. New York: Penguin, 1990.
- _____. *The early Reformation on the Continent*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (2 vols.)*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- _____. *La liberté*. Paris: Fayard, 1987.
- _____. *A civilização da Europa Clássica (2 vols.)*. Lisboa: Estampa, 1993.
- CHERUBINI, Angelo Maria. *Magnum Bullarium Romanum (5 vols.)*. Lyon: Pierre Borde & Jean et Pierre Arnaud, 1692.
- CHIAVENATO, Júlio José. *Religião: da origem à ideologia*. Ribeirão Preto: FUNPEC, 2002.
- CHRISTIN, Olivier. *Les Réformes: Luther, Calvin et les protestants*. Paris: Gallimard, 1995.
- CIAPURA, Markus. *Thomas Müntzer und der Bauernkrieg*. Norderstedt: Grin Verlag, 2007.
- CLARK, George. *La Europa Moderna: 1450-1720*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- CLÉMENT, Olivier; ROGUES, Jean e BAUBÉROT, Jean. *Le Christianisme*. Paris: Fayard: 2004.
- COHN, Norman. *The pursuit of the Millennium*. New York: Oxford University Press, 1970, 22nd ed..
- COLLINS, Roger. *Keepers of the Keys of Heaven*. Philadelphia: Basic Books, 2009.
- COLLINSON, Patrick. *The Reformation – a History*. London: Modern Library, 2003.
- COMBY, Jean. *Para ler a história da Igreja (2 vol.)*. S. Paulo: Loyola, 1995.
- CORBIN, Alain. *História do Cristianismo*. S. Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CORTÉS PEÑA, Antonio Luís (coord.). *Historia del Cristianismo – III. El mundo moderno*. Granada: Trotta, 2006.
- COSTA, Joaquim. *Sociologia da Religião*. Aparecida: Santuário, 2009.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo*

- Agostinho. S. Paulo: Loyola e Editora da Universidade Católica de Pernambuco, 2009.
- COTTA, Gabriella. *La nascita dell'individualismo politico*. Bologna: Il Mulino, 2002.
- COWLEY, Robert. *E se...?*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- CROCE, Benedetto. *História como história da liberdade*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.
- CROUZET, Maurice (dir.). *História Geral das Civilizações vols. 6 a 10*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- CUNHA, Abdon M.. *Os sinos de Wittenberg: Lutero, 500 anos depois*. S. Paulo: AB Editora, 2000.
- CYRANKA, Lúcia F. Mendonça e SOUZA, Vânia Pinheiro. *Orientações para normalização de trabalhos acadêmicos*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2004, 7ª edição.
- DALKE, Decio. *O homem que não se curvou*. Porto Alegre: Concórdia, 2007.
- D'AUBIGNE, J. H. Merle. *History of the Reformation in the 16th century*. Genebra: Eaux-Vives, 1846.
- DAU, W. H. T.. *Luther examined and reexamined*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1917.
- DE BONI, Luis Alberto (org.). *Escritos Seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *De Abelardo a Lutero – estudos sobre a filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2003.
- DE GARAY, Jesús. *El nacimiento de la libertad*. Sevilha: Thémata, 2007.
- DE LA TOUR, Imbart. *Les origines de la Réforme*. Paris: 1909, s/e.
- DE LETTENHOVE, Kervyn. *Commentaires de Charles-Quint*. Bruxelas: F. Heussner, 1862.
- DE MATOS, Alderi Souza. *A caminhada cristã na história*. Viçosa: Ultimato, 2005.
- DE SAUSSURE, A.. *Lutero*. S. Paulo: Ed. Vida, 2006.
- DE VOOGHT, Paul. Jean Hus et ses juges. **In**: DE VOOGHT, Paul. *Les Pouvoirs du Concile et l'Autorité du Pape au Concile de Constance, Le Décret "Haec Sancta Synodus", du 6 avril 1415*.
- DELUMEAU, Jean (org.). *Injures et Blasphèmes*. Paris: imago, 1989.
- _____. (dir.). *El Hecho Religioso*. Madrid: Alianza, 1995.
- DELUMEAU, Jean. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF, 1971.
- _____. *Un chemin d'Histoire: Chretienté et Chrsitianisme*. Paris: Fayard, 1981.
- _____. *Nascimento e afirmação da Reforma*. S. Paulo: Pioneira, 1989.
- _____. *De religiões e de homens*. S. Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Une histoire du monde aux temps modernes*. Paris: Larousse, 2005.
- DENIFLE, Enrico (Heinrich). *Lutero e Luteranesimo nel loro primo sviluppo esposti secondo le fonti*. Roma: Desclée & C. Editori Pontifici, 1914.
- DENZINGER, Henry. *The Sources of Catholic Dogma, Enchiridion Symbolorum*, Powers Lake: B. Herder Book Co., 1957.
- DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (orgs.). *A religião*. S. Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DI-PIETRO, Luciano e RIZZATTI, Maria Luisa (orgs.). *Lutero. Con la Riforma ha strappato al Papa mezza Europa*. Verona: Mondadori, 1973.
- DICKENS, A. G.. *Martin Luther and the Reformation*. Londres: The London Universities Press, 1967.
- DIETERICH, Veit-Jakobus. *Martin Luther: sein Leben und seine Zeit*. Köln: DTV, 2008.
- DILLENBERGER, John (ed.). *Martin Luther – selections from his writings*. New York: Anchor Books, 1962, 50th ed..
- DIXON, C. Scott (ed.). *The German Reformation: The Essential Readings*. Oxford: Blackwell, 1999.
- _____. *Reformation in Germany*. Oxford: Blackwell, 2002.

- DIXON, Charles Scott e SCRIBNER, Robert W.. *The German Reformation*. New York: Palgrave, 2003.
- DOMINGUES, José Maurício. *Interpretando a Modernidade: imaginário e instituições*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério e SILVA, Luiz Geraldo (orgs.). *Facetas do Império na História*. S. Paulo: Hucitec, 2008.
- DREHER, Martin N. (org.). *Reflexões Em Torno de Lutero - Vol. II*. S. Leopoldo: Sinodal, 1984.
- DREHER, Martin N.. *Coleção História da Igreja – 4 vols.*. S. Leopoldo: Sinodal, 2004.
- _____. *História do Povo Luterano*. S. Leopoldo: Sinodal, 2005.
- _____. *Bíblia – suas leituras e interpretações na história do cristianismo*. S. Leopoldo: Sinodal, 2006.
- DUFFY, Eamon. *Santos e pecadores: História dos Papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.
- DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Points, 1991.
- _____. *German ideology*. Chicago: Chicago University Press, 1996.
- DUNNING, William Archibald. *A history of political theories from Luther to Montesquieu*. New York: Macmillan, 6th ed., 1953.
- DURANT, Will. *A história da Civilização vol. IV – A Idade da Fé e vol. VI – A Reforma*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia*. S. Paulo: EdUNESP/Boitempo, 2006.
- EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- EDWARDS, Jr., Mark U.. *Printing, Propaganda and Martin Luther*. Minneapolis: Augsburg Books, 2004.
- EGIDO, Teófanos. *Las Reformas Protestantes*. Madrid: Síntesis, 2005.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. S. Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ELLIGER, Walter. *Thomas Müntzer. Leben und Werk*. München: Vandenhoeck + Ruprecht Gm., 1997.
- ELTON, G. R.. *Reformation Europe 1517-1559*. Malden: Blackwell, 1999.
- EMME, Dietrich. *Martin Luther: Seine Jugend und Studentenzeit 1483-1505 Eine Dokumentarische Darstellung*. Frankfurt: Evangelische Verlag, 1982.
- _____. *Martin Luthers Weg Ins Kloster: Eine Wissenschaftliche Untersuchung in Aufsätzen*. Leipzig: Evangelisches Drucksachen, 1991.
- ENGELS, Frederick. *The Peasant War in Germany*. Moscow: International Publishers, 1926.
- ERIKSON, Erik H.. *Young Man Luther: a Study in Psychoanalysis and History*. New York: W. W. Norton, 1993.
- EVANS, G. R.. *Problems of authority in the Reformation debates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- FÁBREGA ESCATLLAR, Valentín. *La herejía vaticana*. Madrid: Siglo XXI de España, 2005.
- FALCON, Francisco e RODRIGUES, Antonio Edmilson. *A formação do mundo moderno*. Rio de Janeiro: Campus, 2006.
- FEARON, Mike. *Martin Luther*. London: Bethany House Publishing, 2000.
- FEBVRE, Lucien. *Studi su Riforma e Rinascimento*. Torino: Einaudi, 1966.
- _____. *Au cœur religieux du XVI^e siècle*. Paris: S.E.V.P.E.N., 1968.
- _____. *Martin Lutero: un destino*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- _____. *Martin Luther: un destin*. Paris: Quadrige/PUF, 1999.
- _____. *O Reno: História, Mitos e Realidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*. Paris; Albin Michel, 2003.

- FELLENBERG, Peter. *Thomas Müntzer - Die Fürstenpredigt*. Berlin: DESOTRON Verlagsgesellschaft, 1998.
- FERENCZI, Thomas (dir.). *Religion et politique – une liaison dangereuse?*. Paris: Complexe, 2003.
- FERNANDES, Fabiano. *As transformações do projeto hierocrático e o esboço de distinção das esferas de poder. Séculos XI-XIV*. Rio de Janeiro, s/d, mimeo.
- _____. *A reforma da Igreja e a luta pela definição dos direitos eclesiásticos*. Rio de Janeiro, s/d, mimeo.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe e WILSON, Derek. *Reforma – O cristianismo e o mundo, 1500-2000*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.
- FILORAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. S. Paulo: Paulus, 1999.
- FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação*. S. Paulo: Hedra, 2005.
- FIRPO, Massimo. *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: un profilo storico*. Roma: Laterza, 2008.
- FISCHER, Joachim H.. *Reforma: renovação da Igreja pelo Evangelho*. S. Leopoldo: Sinodal, 2006.
- FISCHER, Ludwig. *Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer*. München: DTV Deutscher Taschenbuch, 1982.
- FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. *Os papas e o papado*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- FITZER, Gottfried. *O que Lutero realmente disse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- FLIEDNER, Federico. *Martín Lutero, emancipador de la conciencia*. Barcelona: Clie, 1989.
- _____. *Martín Lutero – su vida y su obra*. Barcelona: Clie, 2004.
- FO, Jacopo; TOMAT, Sergio e MALUCELLI, Laura. *O livro negro do cristianismo*. S. Paulo: Ediouro, 2007.
- FONTANA, Josep. *A Europa diante do espelho*. Bauru: EDUSC, 2005.
- FORTE, Dieter. *Martin Luther und Thomas Münzer oder Die Einführung der Buchhaltung*. Frankfurt: Fischer, 1981.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOXÉ, John. *O livro dos mártires*. S. Paulo: Mundo Cristão, 2003.
- FRANCA, Leonel. *A crise do mundo moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- FRATTINI, Eric. *A Santa Aliança*. S. Paulo: Boitempo, 2009.
- FREHER, Martin; FISCHER, Joachim e GROLL, Wilfried. *Reflexões Em Torno de Lutero*. S. Leopoldo: Sinodal, 1988.
- FRIEDENTHAL, Richard. *Luther: Sein Leben und seine Zeit*. München: Deutscher Taschenbuch, 1974.
- FRIESEN, Abraham. *Thomas Muentzer, a Destroyer of the Godless: The Making of a Sixteenth-Century Religious Revolutionary*. Fresno: University of California Press, 1990.
- FUNARI, P.P.A. e DA SILVA, Glaydson José. *Teoria da História*. S. Paulo: Brasiliense, 2008.
- GAGNEBIN, Laurent. *Le protestantisme*. Paris: Flammarion, 1997.
- GAGNEBIN, Laurent e PICON, Raphaël. *Le protestantisme: La foi insoumise*. Paris: Flammarion, 2005.
- GALLAGHER, Catherine e GREENBLATT, Stephen. *A prática do novo historicismo*. Bauru: EDUSC, 2009.
- GANZER, Klaus e STEIMER, Bruno (eds.). *Dictionary of the Reformation*. New York: Herder & Herder, 2004.

- GARCIA, Alberto L. e DOMINGUEZ, Rubeen D. *Introducción a la vida y teología de Martín Lutero*. Madrid: Abingdon Press, 2008.
- GARCÍA GARCÍA, Bernardo J. (org.). *El Imperio de Carlos V – Procesos de Agregación y Conflictos*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2000.
- GARCÍA ORO, José. *Historia de la Iglesia. Tomo III. Edad Moderna*. Barcelona: B.A.C, 2005.
- GASSMANN, Günther e HENDRIX, Scott. *As Confissões Luteranas: Introdução*. S. Leopoldo: EST/Sinodal.
- GEARY, Patrick J.. *O mito das nações*. S. Paulo: Conrad, 2005.
- GEBHARDT, Armin. *Thomas Müntzer. Revolution statt Reformation. Eine Studie*. Frankfurt: Tectum-Verlag, 2004.
- GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. S. Paulo: Vida Nova, 2006.
- GIDDENS, Anthony. *Política, Sociologia e Teoria Social*. S. Paulo: EdUNESP, 2007.
- GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich e LASH, Scott. *Modernização reflexiva*. S. Paulo: Edunesp, 2007.
- GHISALBERTI, A.. *As raízes medievais do pensamento moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS/Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2001.
- GILBERT, Paul. *Introdução à teologia medieval*. S; Paulo: Loyola, 1999.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais*. S. Paulo: Cia. Das Letras, 1989.
- _____. *The judge and the historian*. London: Verso, 1999.
- _____. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GIORDANI, Mário C.. *História do mundo feudal II/2*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *História dos séculos XVI e XVII na Europa*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GISEL, Pierre e KAENNEL, Lucie (orgs.). *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: PUF, 2006.
- GOERTZ, Hans-Jürgen. *Thomas Müntzer. Mystiker - Apokalyptiker – Revolutionär*. München: Beck, 1999.
- GOETZ, Walter (org.). *Historia Universal – vol. 5 – La época de la revolución religiosa, la Reforma y la Contrarreforma (1500-1660)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1950.
- GONZALEZ, Justo L.. *Uma história ilustrada do cristianismo – vol. 6*. S. Paulo: Vida Nova, 1983.
- _____. *The History of Christianity – 2 vols.*. New York: Harper Collins, 1984.
- _____. *Church History*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- GOUNELLE, André. *Protestantisme*. Paris: Publisud, 1992.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere, vol. 4 – Temas de cultura, ação católica, americanismo e fordismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *Cadernos do Cárcere, vol. 5 – O Risorgimento. Notas sobre a história da Itália*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- GRAY, John. *Missa negra*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- GREINER, Albert. *Lutero: Ensaio Biográfico*. S. Leopoldo: Sinodal, 1969.
- GRELL, Ole Peter e SCRIBNER, Bob. *Tolerance and Intolerance In The European Reformation*. New York: Cambridge, 2002.
- GRITSCH, Eric. W. e JENSON, Robert W.. *Lutheranism: the theological movement and its Confessional Writings*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- GRITSCH, Eric. W.. *Martin Luther*. London: Faithworks, 1996.
- _____. *A History of Lutheranism*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- _____. *The wit of Martin Luther*. Minneapolis: Augsburg, 2006.
- _____. *Thomas Müntzer: A tragedy of errors*. Minneapolis: Augsburg, 2006.
- GRISAR, Hartmann. *Luther – 6 vols.*. London: K. Paul, Trench, Trubner & co, 1913-1917.

- GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- GUÉNON, René. *Autoridad espiritual y poder temporal*. Barcelona: Paidós, 2002.
- GUIBERNEAU, Montserrat. *Nacionalismos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. S. Paulo: Centauro, 2006.
- HALE, John. *La civilisation de l'Europe à la Renaissance*. Paris: Perrin, 2003.
- HAUGHT, James A.. *Perseguições religiosas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- HEIMANN, Leopoldo (org.). *Lutero: O Teólogo – O Educador – O Escritor – O Pastor – O Reformador*. Fórum ULBRA de Teologia (5 vols); Canoas: Editora da ULBRA, 2004 – 2008.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- HENDRIX, Scott H.. *Tradition and authority in the Reformation*. Farnham: Ashgate, 1996.
- _____. *Luther*. Nashville: Abingdon, 2009.
- HERRMANN, Horst. *Martin Luther: eine Biographie*. München: Aufbau TB, 1992.
- HERVIEU-LEGER, Danièle e WILLAIME, Jean-Paul. *O peregrino e o convertido*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Sociologia e religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2009.
- HESPANHA, António Manuel (org.). *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime – Colectânea de Textos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- HILL, Christopher. *The world turned upside down*. London: Penguin, 1991.
- HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. S. Paulo: Rosari, 2009.
- HÖPFL, Harro (ed.). *Luther and Calvin on secular authority*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- HOUSLEY, Norman. *Religious Warfare in Europe, 1400-1536*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HSIA, R. Po-chia. *A companion to the Reformation World*. Oxford: Blackwell, 2004.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Pela fé e pelo amor: a construção de uma espiritualidade luterana original. *In* *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. Juiz de Fora: Editora UFJF, v. 6, n. 2, julho-dezembro 2003.
- HUIZINGA, Johan. *The Autumn of the Middle Ages*. Chicago: Chicago University Press, 1996.
- _____. *Erasmus and the Age of Reformation*. New York: Dover, 2001.
- HURLBUT, Jesse Lyman. *História da Igreja Cristã*. S. Paulo: Vida, 2007.
- IRVIN, Dale T. e SUNQUIST, Scott W.. *História do movimento cristão mundial (2 vols)*. S. Paulo: Paulus, 2004.
- ISERLOH, E. e MEYER, Harding. *Lutero e Luteranismo Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1969.
- JENKINS, Keith. *A história repensada*. S. Paulo: Contexto, 2007.
- JOHNSON, Paul. *A história do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- _____. *O livro de ouro dos Papas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- JOHNSTON, Pamela e SCRIBNER, Bob. *The Reformation in Germany and in Switzerland*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- JORGE, Fernando. *Lutero e a Igreja do pecado*. S. Paulo: Novo Século, 2008.
- JUNGHANS, Helmar. *Temas da teologia de Lutero*. S. Leopoldo: Sinodal, 2000.
- _____. *Martin Luther: exploring his life and times, 1483-1546*. Minneapolis: Augsburg Books, 1999.
- JUST, Gustav. *Deus despertou Lutero*. Porto Alegre: Concórdia, 2003.
- KAMEN, Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid:

- Alianza, 1987.
- KANTZENBACH, Friedrich W.. *Martin Lutero, il riformatore borghese*. Turim: San Paolo, 1984.
- KAUFMANN, Thomas. *Martin Luther*. München: Beck, 2006.
- KENNEDY, Paul. *Ascensão e queda das grandes potências*. Rio de Janeiro: Campus, 1993.
- KITTELSON, James M.. *Luther the Reformer: the story of the man and his career*. Minneapolis: Fortress, 2003.
- KLEIN, Carlos Jeremias. *Os sacramentos na tradição reformada*. S. Paulo: Fonte, 2005.
- _____. *Curso de História da Igreja*. S. Paulo: Fonte, 2007.
- KLUG, João. *Lutero e a Reforma religiosa*. S. Paulo: FTD, 1998.
- KNIGHT, A. e ANGLIN, W.. *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.
- KOESTLIN, Julius. *Life of Luther*. Halle-Wittenberg: s/e, 1881.
- KOLB, Robert. *Confessing the faith: Reformers define the Church 1530-1580*. New York: Concordia Publishing, 1991.
- _____. *Martin Luther as Prophet, Teacher, Hero*. Cambridge: Baker Publishing Group, 2000.
- _____. *Martin Luther: Confessor of the Faith*. Oxford: Oxford, 2009.
- KRUSCHEL, Heinz. *Rebell mit Kreuz und Schwert - Das Leben des Thomas Muentzer*. Berlin: Kinderbuchverlag, 1975.
- KUCHENBECKER, Valter (coord.). *O homem e o sagrado*. Canoas: Editora da ULBRA, 2004.
- KUIPER, B.K.. *Church in history*. Grand Rapids: WM B. Eerdmans Publishing, 1995.
- KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. S. Paulo: Paulinas, 1999.
- _____. *A Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- _____. *Religiões do mundo*. Campinas: Verus, 2004.
- LACOSTE, Jean-Yves (dir.). *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: PUF, 2007.
- LAEMMER, Hugo. *Monumenta Vaticana Historiam Ecclesiasticam Sæculi XVI Illustrantia*. Freiburg: Sumtibus Herder, 1861.
- LANZ, Karl. *Korrespondenz des Kaisers Karl V – Erster Band 1513-1532*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1844.
- LAPEYRE, Henri. *Carlos Quinto*. Madrid: Oikos-Tau, 1997.
- LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LATOURETTE, Kenneth Scott. *History of Christianity – 2 vols.*. New York: Harper, 1975.
- LAU, Franz. *Lutero*. S. Leopoldo: Sinodal, 1982.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel. *O mendigo e o professor: a saga da família Platter no século XVI – tomo I*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- _____. *História dos camponeses franceses – 2 vols.*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LEA, Henry Charles. *A History of auricular confession and Indulgences in the Latin Church – vol. 3 - Indulgences*. Philadelphia: Lea Brothers, 1896.
- LEACH, Katherine. *The German Reformation*. New York: Palgrave, 1991.
- LENZ, Sylvia Ewel. *Francesco Guicciardini – O Renascimento da História*. Londrina: EDUEL, 2004.
- LENZENWEGER, Josef et al. (eds.). *História da Igreja Católica*. S. Paulo: Loyola, 2006.
- LÉONARD, Émile G. *Histoire générale du protestantisme*. Paris: PUF, 1998.
- LIENHARD, Marc. *Martim Lutero – Tempo, Vida e Mensagem*. S. Leopoldo: Sinodal, 1998.
- LILJE, Hans. *Martin Luther*. Berlin: Rohwolt, 1998.
- LIMA, Lana Lage da Gama et al. (orgs.). *História & Religião – Anais do VIII Encontro Regional de História – Núcleo Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FAPERJ e Mauad, 2002.

- LINDBERG, Carter. *The European Reformations sourcebook*. Oxford: Blackwell, 2000.
 _____ . *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
 _____ . *Uma breve história do Cristianismo*. S. Paulo: Loyola, 2008.
- LINDSAY, Thomas M.. *History of the Reformation in Germany vol. 1*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2003.
- LIVRO DE CONCÓRDIA. S. Leopoldo: Sinodal, 1997.
- LOCKE, John. *Lettre sur la tolérance*. Paris: Mille et une nuits, 1998.
- LOHSE, Bernhard. *Martin Luther: an introduction to his life and work*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- LORTZ, Joseph e ISERLOH, Erwin. *Beknote Geschiedenis Van de Reformatie*. Haarlem: J. H. Gottmer, 1971.
- LORTZ, Joseph. *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento – 2 vols.*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- LUCAS-DUBRETON, J.. *L'Age d'or de la renaissance italienne*. Paris: Fayard, 1957.
- LUKACS, John. *O fim de uma era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
 _____ . *O fim do século XX e o fim da era moderna*. S. Paulo: Best-Seller, 1993.
- LUND, Eric. *Documents from the History Of Lutheranism 1517 – 1555*. Michigan: Augsburg, 2002.
- LUTERO, Martin. *I Concili e la Chiesa (1539)*. Roma: Claudiana, 2002.
 _____ . *Scritti politici*. Utet: Torino, 1959.
- LUTERO, Martinho. *Explicação do Pai Nosso*. Lisboa: Edições 70, 1996.
 _____ . *Política, fé e resistência (Da autoridade secular, até que ponto se lhe deve obediência)*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.
 _____ . *Como reconhecer a Igreja*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
 _____ . *Obras selecionadas (10 vols. até o presente)*. S. Leopoldo: Sinodal, 2000-2009.
- LUTHER, Martin. *An den christilischen Adel deutscher Nation*. Halle: Max Niemeyer, 1877.
 _____ . *The Large Catechism*. Philadelphia: Fortress Press, 1959.
 _____ . *Three Treatises*. New York: Fortress Press, 1970.
 _____ . *Tischreden*. Frankfurt: Reclam, 1981.
 _____ . *The Schmalkald Articles*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
 _____ . *Briefe*. Frankfurt: Insel Verlag, 1995.
 _____ . *The Table Talks of Martin Luther*. Mineola: Dover, 2005.
 _____ . *“Wir sollen Menschen und nicht Gott sein” (Luther zum Vergnüen)*. Stuttgart: Reclam, 2008.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Œuvres Complètes*. Paris: Pléiade, 1980.
- MacCULLOCH, Diarmaid. *The Reformation – a History*. New York: Penguin Books, 2003.
 _____ . *Reformation – Europe's House Divided 1490-1700*. New York: Penguin Books, 2004.
- MAIER, Paul L.. *Martin Luther: a man who changed the world*. St. Louis: Concordia Publishing Press, 2004.
- MALERBA, Jurandir. *A história escrita: teoria e história da historiografia*. S. Paulo: Contexto, 2006.
 _____ . *A história na América Latina: ensaio de crítica historiográfica*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2009.
- MALSCH, Sarah A.. *The image of Martin Luther in the writings of Novalis*. Chicago: Peter Lang Publisher, 1974.
- MALTBY, William. *The Reign of Charles V*. New York: Palgrave, 2005.
- MANENT, Pierre. *História intelectual do liberalismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

- MANSI, J.D.. *Sacrorum Conciliorum – Nova et Amplissima Collectio (54 vols. + Supl.)*. Florença: Antonio Zatta e Paris: Hubert Welter, 1692-1769.
- MANZANARES, César Vidal. *Dicionário Histórico do Cristianismo*. Aparecida: Santuário, 2005.
- MARAVALL, José Antonio. *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- MARCONI, Momolina. *Prelúdio à História das Religiões*. S. Paulo: Paulus, 2008.
- MARIUS, Richard. *Martin Luther – the Christian between God and death*. Harvard: Harvard university Press, 2004.
- MARQUES, Adhemar, BERUTTI, Flávio e FARIA, Ricardo (orgs.). *História Moderna através de textos*. São Paulo: Contexto, 2008.
- MARQUET, Claudette. *Le protestantisme*. Paris: Jacques Grancher, 1989.
- _____. *Les protestants*. Toulouse: Milan, 1998.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias – 4 vols.*. São Paulo: Loyola, 1997.
- MARTINI, Carlo Maria e MAGGIONI, B.. *A política e a palavra*. Bauru: EDUSC, 2006.
- MARTY, Martin. *Martin Luther*. New York: Penguin, 2004.
- MARX, Karl. *A questão judaica*. S. Paulo: Centauro, 2000.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *On religion*. Mineola: Dover Publications, 2008.
- _____. *A ideologia alemã*. S. Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. S. Paulo: Hedra, 2005.
- MATA, Sérgio da. Sacralização da política, politização do sagrado (quando a Igreja se descortina). *In Varia Historia*, n. 16, 1996, p. 142-157.
- MATEO-SECO, Lucas Francisco. *Martin Lutero: sobre la libertad esclava*. Barcelona: Magisterio Casals, 1997.
- MATOS, Henrique Cristiano José. *Introdução à História da Igreja – 2 vols.*. Belo Horizonte: O Lutador, 1997.
- McGRATH, Alister E.. *The intellectual origins of the European Reformation*. Malden: Blackwell, 2004.
- McKIM, Donald K.. *Grandes Temas da Tradição Reformada*. S. Paulo: Pendão Real, 1999.
- McKIM, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- MEEKS, Wayne A.. *Cristo é a questão*. S. Paulo: Paulus, 2007.
- MELANCHTON, Phillip. *De deux monsters prodigieux, à savoir d'un Asne-Pape, qui fut trouvé à Rome en la rivièrre du Tibre, l'an MCCCCXCVI. Et d'un Veau-moine nai à Freiberg en Misne, l'an MDXXVIII*. Paris: Jean Crespin, 1572.
- _____. *Lutero visto por um amigo*. Porto Alegre: Concórdia, 1983.
- _____. *La Confession d'Augsbourg et l'apologie de la Confession d'Augsbourg*. Paris: Editions du Cerf, 1989.
- MERCIER, Gaston. *L'Esprit Protestant. Politique-Religion (1512-1900)*. Paris: Perrin et Cie., 1901.
- MEREU, Italo. *Historia de la intolerancia en Europa*. Barcelona: Paidós, 2003.
- MEUSEL, Alfred e KAMNITZER, Heinz. *Thomas Müntzer und seine Zeit*. Bonn: Aufbau-Verlag, 1952.
- MICHELET, Jules. Martin Luther. *In Revue Des Deux Mondes*, Paris, T. 5, 1832.
- MIEGGE, G. *Lutero*, Roma: Torre Pellice, 1946.
- MILBANK, John. *Teologia e teoria social*. S. Paulo: Loyola, 1995.
- MINNICH, Nelson H.. *The Fifth Lateran Council*. London: Ashgate, 1993.
- MIRANDA, Valtair (org.). *Reforma: passado ou presente?*. Rio de Janeiro: MK Vitória, 2006.
- MONTEIL, Michèle. *Martin Luther: la vie, oui, la vie*. Paris: Editions du Cerf, 1983.

- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico. *In* *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 23, nº 37: p.130-150, Jan/Jun 2007.
- MORENO, Alfonso Maria. *Martin Lutero, historia de una rebeldía*. Madrid: Mensajero, 1985.
- MORRISON, John A.. *Martin Luther: the great Reformer*. Stone Mountain: PSI, 2002.
- MOSCOVICI, Serge. *A máquina de fazer deuses*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- MOYNAHAN, Brian. *The Faith – A History of Christianity*. New York: Doubleday, 2002.
- MULLET, Michael A.. *Martin Luther*. London: Routledge, 2004.
- MÜNTZER, Thomas. *Tratados y Sermones*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- MÜNTZER, Thomas e EBERT, Klaus (eds.). *Thomas Müntzer. Im Urteil der Geschichte. Von Martin Luther bis Ernst Bloch*. München: Peter Hammer Verlag, 1990.
- MUSSGNUM, Florian. *Lutero – Il padre della riforma protestante*. Roma: Giunti, 2008.
- NAPHY, William G.. *Documents on the Continental Reformation*. London: Macmillan, 1996.
- NAY, Olivier. *História das idéias políticas*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- NESTINGEN, James Arne. *Martin Luther: A Life*. Minneapolis: Augsburg Books, 2003.
- NICHOLS, Stephen J.. *Martin Luther: a guided tour of his life and thought*. Syracuse: Presbyterian Publishing House, 2003.
- _____. *The Reformation: How a Monk and a Mallet changed the World*. Wheaton: Crossway, 2007.
- OBERMAN, Heiko A.. *Die Reformation von Wittenberg nach Genf*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- _____. *Luther – man between God and the devil*. New York: Image, 1992.
- O'NEIL, Judith. *Martin Lutero*. Madrid: Akal/Cambridge, 1994.
- ORLANDIS ROVIRA, José Antonio. *Historia breve del Cristianismo*. Madrid: RIALP, 2008.
- OTTO, Rudolf. *Lo Santo*. Madrid: Alianza, 2007.
- OZMENT, Steven. *Protestants: the birth of a revolution*. New York: Image Books, 1991.
- _____. *A filha do burgomestre*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- _____. *Flesh and spirit: private life in early modern Germany*. New York: Penguin Books, 1999.
- _____. *Reformation in the cities*. New York: Yale University Press, 2004.
- _____. *A mighty fortress: a new history of the German people*. New York: Perennial, 2005.
- _____. *Age of Reform 1250-1550*. New York: Yale University Press, 2006.
- PALÁCIO, Carlos (org.). *Cristianismo e História*. São Paulo: Loyola, 1982.
- PAULSON, Steven. *Luther for armchair theologians*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.
- PECORARO, Rossano. *Filosofia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- PELTIER, A. D.. *Dictionnaire Universel et Complet des Conciles tant Généraux que Particuliers (2 vols.)*. Paris: J.-P. Migne, 1847.
- PESCH, Otto Hermann. *Martin Lutero – Introdução storica e teologica*. Roma: Queriniana, 2007.
- PETIOT, Henri [DANIEL-ROPS]. *História da Igreja – 10 vols*. S. Paulo: Quadrante, 1993-2007.
- PETTEGREE, Andrew (ed.). *The early Reformation in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *The Reformation World*. New York: Routledge, 2002.
- _____. *Reformation and the culture of persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PIERINI, Franco. *Curso de História da Igreja – vols. 1 e 2*. S. Paulo: Paulus, 1998.

- PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. S. Paulo: Paulus, 1983.
- PIRENNE, Henri. *Historia de la Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- PLEKHANOV, Guiorgui Valentinovitch. *O papel do indivíduo na história*. S. Paulo: Expressão Popular, 2008.
- PLUMMER, Alfred. *The Continental Reformation in Germany, France and Switzerland from the birth of Luther to the death of Calvin*. London: Robert Scott, 1912.
- POCOCK, John. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003.
- POIRRIER, Philippe. *Les enjeux de l'histoire culturelle*. Paris: Seuil, 2004.
- PORTER, J. M. (ed.). *Luther: Selected political writings*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2003.
- PRODI, Paolo (org.). *Forme storiche di governo nella Chiesa universale*. Bologna: Libreria Universitaria Editrice Bologna, 2003.
- _____. *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Il sovrano pontefice*. Bologna: Il Mulino, 2006.
- PROST, Antoine. *Doze lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- QUIDORT, João. *Sobre o poder régio e papal*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- RANKE, Leopold Von. *The History Of The Popes (Their Church And State In The Sixteenth And Seventeenth Centuries)*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2006.
- _____. *History Of The Reformation In Germany*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2007.
- RATZINGER, Joseph. *Truth and tolerance*. San Francisco: Ignatius Press, 2004.
- _____. *La Iglesia*. Madri: San Pablo, 2005.
- _____. *Introdução ao cristianismo*. S. Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *Dogma e anúncio*. S. Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *Natureza e missão da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- RAZAVI, Mehdi Amin e AMBUEL, David (eds.). *Philosophy, religion and the question of intolerance*. Albany: State University of New York, 1997.
- REIS, José Carlos. *História & teoria: Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2003.
- _____. *Nouvelle Histoire e o tempo histórico*. S. Paulo: Annablume, 2008.
- RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.
- RICHARD, C. L.. *Analysis Conciliorum Generalium et Particularium (2 vols.)*. Vindelícia: M. Rieger, 1778
- RIEGER, Joerg. *Cristo e Império*. S. Paulo: Paulus, 2009.
- RIETH, Ricardo Willy. *Martim Lutero: Discípulo – Testemunha – Reformador*. S. Leopoldo: Sinodal, 2007.
- RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François (dir.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- RITTER, Gerhard. *Luther*. Westport: Greenwood, 1978.
- RODRIGUES, José Honório. *História e Historiografia*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- RODRIGUES, Márcia B. F. (org.). *A atualidade do pensamento de Antônio Gramsci para a história política*. Vitória: PPGHIS/UFES, 2005.
- ROGGE, Joachim. *Martin Luther: Sein Leben, Seine Zeit, Seine Wirkungen*. Berlin: Evangelischen Verlagsanstalt, 1982.
- ROMANO, Ruggiero (dir.). *Enciclopédia Einaudi – volume 22: Política: Tolerância/Intolerância*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996.
- ROMERO, José Luis. *Crise e ordem no mundo feudo-burguês*. S. Paulo: Palíndromo, 2005.
- RUBLACK, Ulinka. *Reformation Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- RÜSEN, Jörn. *Razão histórica*. Brasília: Editora da UnB, 2001.

- SANTOS, Francisco de Araújo. *A emergência da modernidade: Atitudes, tipos e modelos*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- SCHAFF, David S.. *Nossa crença e a de nossos pais*. S. Paulo: Imprensa Metodista, 1964.
- SCHAFF, Philip. *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*. Grand Rapids: Christian Classic Ethereal Library, 1889.
- SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SCHMIDT, Benito Bissio (org.). *O biográfico: perspectivas interdisciplinares*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.
- SCHMITT, Carl. *Théologie Politique*. Paris: Gallimard, 1988.
- _____. *Roman Catholicism and political form*. Chicago: Chicago University Press, 2006.
- _____. *The concept of the political*. Chicago: Chicago University Press, 2007.
- SCHNEILIN, Gerard e CAHN, Jean-Paul. *Luther et la Réforme (1517-1521)*. Paris: Le Temps, 2004.
- SCHORLEMMER, Friedrich. *Hier Stehe Ich: Martin Luther*. München: Aufbau TB, 1994.
- SCHULZE, Hagen. *Estado e Nação na História da Europa*. Lisboa: Presença, 1997.
- SCHUMANN, Breno e JERKOVIC, Jerônimo. *Lutero 450 Anos Depois*. Petrópolis: Vozes, 1967.
- SCHWIEBERT, Ernest G.. *Luther and his times – The Reformation from a new perspective*. New York: Concordia Publishing, 1950.
- SCOTT, Tom. *Society and economy in Germany, 1300-1600*. New York: Palgrave, 2002.
- SCOTTI, Rita A.. *Basílica de São Pedro: esplendor e escândalo na construção da catedral do Vaticano*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- SCRIBNER, Robert W. e PORTER, Roy. *The Reformation in the national context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- SCRIBNER, Robert W.. *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- SHAULL, Richard. *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*. S. Paulo: Pensão Real, 1993.
- SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; CABRAL, Ricardo Pereira e MUNHOZ, Sidnei J. (orgs.). *Impérios na História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.
- SILVA, Kalina Vanderlei e SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos*. S. Paulo: Contexto, 2006.
- SKINNER, Quentin. Meaning and Understanding in the History of Ideas. **In** *History and Theory*, v. 8, n. 1, p. 3-53, 1969
- _____. *The foundations of the modern political thought – 2 vols.*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- SMITH, Preserved. *The Age of Reformation*. New York: Henry Holt, 1920.
- SMOLINSKY, Heribert. La personalità di Martin Lutero – Teologia come Destino. **In** *Martin Lutero: Atti del convegno internazionale nel quinto centenario della nascita (1483-1983)*. Roma, 1984, S. [70]-88.
- SOMERVILL, Barbara. *Martin Luther: father of the Reformation*. Mankato: Compass Point Books, 2006.
- SPENLÉ, Jean-Édouard. *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*. Paris: Librairie Armand Colin, 1967.
- SPITZ, Lewis W.. *The Protestant Reformation, 1517-1559*. St. Louis: Concordia Publishing House, 2003.
- STARK, Rodney. *One true God: historical consequences of monotheism*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

- _____. *For the glory of God*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- STAUFFER, Richard. *La Réforme*. Paris; PUF, 2003.
- STAYER, James M.. *The German Peasants' War and the Anabaptist Community of Goods*. New Cork: McGilligan Books, 1994.
- _____. *Martin Luther, German Saviour*. Oxford: MacGilligan Books, 2000.
- STEINWEDE, Dietrich. *Martin Luther: Leben Und Wirken Des Reformators*. Hamburg: Patmos Verlag, 1990.
- STEPANEK, Sally. *Martin Luther*. Chelsea: Chelsea House, 1986.
- STRENSKI, Ivan. *Thinking about religion*. Oxford: Blackwell, 2006.
- STÜDEMANN, Frank. *Radikaler Prediger und städtisches Umfeld - Thomas Müntzer in Zwickau, Prag und Allstedt*. Norderstedt: Grin Verlag, 2002.
- SUFFERT, Georges. *Tu és Pedro*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- SWEEZY, Paul et al.. *A transição do capitalismo para o feudalismo*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- TARR, Russell e RANDELL, Keith. *Luther and the German Reformation 1517-55*. Londres: Hodder Education, 2008.
- TAYLOR, Mark C.. *Critical terms for religious studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- TILLICH, Paul. *A history of Christian thought*. New York: Touchstone, 1972.
- TOMLIN, Graham. *Lutero y su mundo*. Madrid: San Pablo, 2007.
- TOUCHARD, Jean. *Histoire des idées politiques - 2 tomes*. Paris: PUF, 2008.
- TOYNBEE, Arnold. *An historian's approach to religion*. New York: Oxford, 1956.
- TRACY, James D.. *Europe's Reformations 1450-1650 - Doctrine, Politics and Community*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2006.
- TREVOR-HOPER, H.. *The Crisis of the Seventeenth Century - Religion, the Reformation and Social Change*. Indianapolis: Liberty Fund, 1967.
- TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian Churches - 2 vols*. London: Westminster John Knox Press, 1992.
- _____. *Protestantism and Progress - a historical study of the relation of protestantism to the modern world*. Eugene: Wipf and Stock, 1999.
- _____. *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)*. Berlin: Walter de Gruyter, 2001.
- TÜCHLE, Herman; BOUMAN, C. A. e LE BRUN, Jacques. *Nouvelle Histoire de l'Église - tome 3: Réforme et Contre-Réforme*. Paris: Seuil, 1968.
- TULLOCH, John. *Leaders of the Reformation: Luther, Calvin, Latimer, Knox*. Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1860.
- VALLA, Lorenzo. *La donation de Constantin*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.
- VARELLA, Flávia Florentino; MOLLO, Helena Miranda; DA MATA, Sérgio Ricardo e ARAÚJO, Valdeí Lopes. *A dinâmica do historicismo*. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.
- VAUCHEZ, A.. *Histoire du Christianisme. Tome VI. Temps d'Épreuves*. Paris: Fleurus, 1995.
- VENARD, Marc. *Histoire du Christianisme. Tome VII. De la Réforme à la Réformation*. Paris: Desclée, 1995.
- _____. *Histoire du Christianisme. Tome VIII. Temps des Confessions*. Paris: Desclée, 1995.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Brasília: Editora UnB, 1998.
- VILLARI, Rosário (dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Presença, 1995.
- VILLOSLADA, Ricardo García. *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid: B.A.C., 1976.
- _____. *Martín Lutero - 2 vols.* Madrid: B.A.C., 1976.
- _____. *Lutero visto por los historiadores católicos del siglo XX*. Madrid:

- F.U.E., 1990.
- _____. *Historia de la Iglesia Católica. Tomo III. Edad Nueva (1303-1648)*. Madrid: B.A.C., 1998.
- VIVANTI, Corrado. *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*. Torino: Einaudi, 1974.
- VOEGELIN, Eric. *Estudos de Idéias Políticas de Erasmo a Nietzsche*. Ática: Lisboa, 1996.
- _____. *As religiões políticas*. Lisboa: Vega, 2002.
- VON BALTASAR, Hans Urs. *Teologia da História*. S. Paulo: Novo Século, 2003.
- VON BELOW, Georg. Die Ursachen der Reformation. **In** *Historische Zeitschrift*, 116 (1916), pp. 377-384.
- VON MOSHEIN, John Laurence. *Institutes of Ecclesiastical History, Ancient and Modern vol. III – The Reformation*. London: Longman, 1841.
- VON PASTOR, Ludwig. *History of the Popes: from the close of the Middle Ages: Drawn from the Secret Archives of the Vatican and other original sources*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Paternoster House, 1900.
- VV. AA.. *História Viva – Grandes Temas: Os Protestantes*. São Paulo: Duetto Editorial, março de 2008.
- VV. AA. *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchung zu seiner Entwicklung und Lehre*. Frankfurt, s/d.
- WALKER, W.. *História da Igreja Cristã*. S. Paulo: ASTE, 2006, 3ª ed.
- WANDEL, Lee Palmer. *The Eucharist in the Reformation*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- WEBER, Max. *The sociology of religion*. Boston: Beacon Press, 1991.
- _____. O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas. **In** WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*, Cortez/Unicamp, 2001, v.2, p. 361-398.
- _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEHLER, Hans-Ulrich. *Konflikte zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. München: Beck, 2003.
- WILLAIME, Jean-Paul. *Histoire des religions – Protestantisme*. Paris: Cerf, 1998.
- WINKS, Robin W. e WANDEL, Lee Palmer. *Europe in a wider world 1350-1650*. New York: Oxford University Press, 2003.
- WINKWORTH, Susanna (trad.). *The Theologia Germanica of Martin Luther*. Mineola, New York: Dover, 2004.
- WOODS, JR., Thomas E.. *How the Catholic Church built Western civilization*. Washington: Regnery, 2005.
- WYCLIF, John. *Summa Insolubilium*. Birmingham: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1986.
- WYLIE, James Aitken. *The History of Protestantism*. London: Cassell, 1878.
- ZAGHENI, Guido. *Curso de História da Igreja, vols 3 e 4*. S. Paulo: Paulus, 1999.
- ZAGORÍN, Perez. *How the Idea of religious toleration came to the West*. New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- ZARKA, Yves Charles, LESSAY, Franck e ROGERS, John (dir.). *Les fondements philosophiques de la tolérance – Tome III Pierre Bayle – Supplément du Commentaire philosophique*. Paris: PUF, 2002.

FONTES:**Bulas Papais:**

- *Unigenitus Dei Filius*: *Reg. Vat.* 192, f. 1 rv e *Reg. Vat.* 272, ff. 16v-18v.
- *Exsurge Domine*: *Reg. Vat.* 1160, f. 251r-259v.
- *Decet Romanum Pontificem*: *Reg. Vat.* 1160, ff. 305r-309v.

As fontes supramencionadas encontram-se depositadas no Archivio Segreto Vaticano, na Cidade do Vaticano.