

4 – Lutero e o *Du Serf Arbitre*.

4.1 – A crise espiritual de Lutero e os princípios de sua nova teologia: a natureza decaída do homem e a justificação pela fé.

A crise espiritual de Lutero se define pela natureza de seu profundo sentimento religioso, de seu desespero da miséria humana diante da onipotência infinita de Deus, de seu reconhecimento de que o homem, manchado pelo pecado, é incapaz de salvar-se mediante seus próprios esforços, estando predestinado à danação eterna, a menos que a Graça divina intervenha em seu socorro. A crise de Lutero parece já se iniciar em 1505, quando, repentinamente, abandona a carreira que pretendia seguir no ramo do Direito, e ingressa no convento agostiniano de Erfurt¹. Ela se intensificaria após 1511, com sua saída de Erfurt, e estabelecimento definitivo em Wittenberg.

Foi sua crise espiritual que precipitou a formação de sua nova teologia, caracterizada por um agostinianismo extremado, tendo como centro a noção da natureza decaída do homem. Movido por sua angústia, Lutero formulou novos princípios para o verdadeiro sentimento cristão, indo contra a autoridade da Igreja e do Papado em matéria de fé, e criticando todo um conjunto de atitudes não só religiosas, mas sociais e políticas, ligadas à tradição romano católica², que professava a crença no livre arbítrio do homem e de seu poder na condução do processo que o levaria à salvação. Dava início, então, ao movimento reformador, que iria cindir a cristandade ocidental, disseminando, a partir da questão confessional, conflitos políticos e sociais por toda a Europa dos meados do século XVI.

Lutero deu forma pormenorizada às suas convicções teológicas no *Du Serf Arbitre*, onde tematizou da maneira mais detalhada e profunda a sua concepção pessimista da natureza humana. Respondendo ao *Essai sur le libre Arbitre*, com que Erasmo pretendeu demonstrar a inconsistência da teologia luterana, em seus

¹ SKINNER, Q., op. cit., p. 289.

² Ibid., p. 285.

princípios fundamentais, o reformador atacou de forma violenta a noção ampla e elevada das virtudes e capacidades do homem, cerne do ideário humanista, tal como vimos expresso no *Discurso sobre a Dignidade do homem* de Pico, e afirmado na *Diatribes* de Erasmo. No *Du Serf Arbitre*, Lutero negou veementemente, o poder da ação do homem em transformar a si mesmo e ao mundo, afirmando, a partir do resgate de Sto Agostinho, uma natureza humana imutável, definida em sua essência pela corrupção do pecado, e, portanto, predestinada à danação. Negou também, o valor moral da experiência no mundo, enquanto espaço do pecado, situando-a no domínio da absoluta necessidade.

A religiosidade de Lutero não se fundava no amor, mas no temor de Deus. Sua consciência, sempre intranqüila sobre o estado de sua alma, se em Graça ou danação, à mercê de uma divindade inescrutável em seus desígnios, se nutria de uma concepção de Deus como um juiz terrível, exigente e tirânico, a quem se deveria aplacar com boas obras, jejuns, mortificações da carne e pregações. Não era este, entretanto, o ensinamento que havia recebido de seus mestres e superiores em Erfurt, a começar por Juan Staupitz, que sempre afirmara a crença em um Deus consolador, pai das misericórdias, a quem os homens deveriam confiar e ter esperanças, e do Cristo redentor, personificação do perdão, tal como aparecia nas orações da liturgia romana. O temor da justiça divina permaneceu sempre arraigado no coração de Lutero, fruto de sua religiosidade profunda, convulsa e trágica³. Precisava estar absolutamente certo de sua salvação, mas tal certeza não teria efeito para ele se baseada em razões objetivas pela persuasão, pelo mero cumprimento dos sacramentos e de boas obras, somente adquiriria sentido se vivenciada internamente como segurança subjetiva, paz de espírito. A estrita observância monacal e a prática de penitências com que procurou implorar o auxílio divino para pacificar seu espírito e extirpar sua inclinação maléfica, resultaram sempre em fracassos lamentáveis. Toda sua luta era vã, o pecado continuava a manchar sua alma, fazendo-se expressão de sua angústia espiritual, e sinal de sua incapacidade intrínseca em cumprir a Lei de Deus. Plenamente consciente de não poder mudar seu destino por suas próprias forças,

³ Ibid., p. 295.

chegou a julgar-se incapaz de amar a um Deus que não só o perdera pelo pecado, mas dele se vingaria com sua justiça implacável.

Foi por volta de 1514, na torre do convento de Wittenberg, que Lutero recebeu a revelação que pôs fim à sua angústia. Desde aquele momento, pôde discernir, com clareza, através da iluminação do Espírito Santo, o verdadeiro sentido das Escrituras. O pecado, então, se reafirmou a ele, não como uma fraqueza do homem a ser remediada por meios externos, mas sim como um poder maldito e infinito, que caracteriza sua natureza, separando-o definitivamente do Criador. Lutero afirmava que o pecado era impossível de ser suprimido pelas boas obras, pois, sendo o homem essencialmente corrompido, qualquer ação sua carregava a mancha do mal, mas, ao mesmo tempo, sublinhou que a intervenção misericordiosa da Graça podia salvá-lo, através do dom da fé, cuja luz iluminava o espírito e aclarava o significado da Palavra divina contida nas Escrituras. Segundo Lutero, os textos sagrados convidam o verdadeiro cristão a resignar-se à sua condição de pecador, convencendo-se da ineficácia de suas boas ações para sua salvação. O verdadeiro cristão, nesta perspectiva, deveria depositar toda sua confiança na ação redentora de Deus, convicto de que só a fé na onipotência divina poderia salvá-lo.

Estabelecia-se assim, o princípio fundamental da doutrina luterana, ou seja, a idéia da justificação interna pela fé, e da inutilidade das obras externas do homem para sua salvação. Diante da dimensão espiritual onde o cristão recebia a luz do Espírito Santo, e onde a fé se vivificava pela Palavra divina, o mundo, surgia aos olhos de Lutero como reino da corrupção, espaço da ação e construção do homem, e, portanto, expressão de sua servidão ao pecado. Partindo de tal oposição, fundada numa fé de natureza puramente interna, Lutero passaria a questionar a autoridade espiritual da Igreja, assim como a legitimidade de seus poderes seculares.

O princípio da justificação pela fé devia ser tido pelo reformador necessariamente como revelação, pois seu caráter de verdade e sua origem sagrada dependia da circunstância de não provir dele mesmo, enquanto pecador, mas da iluminação divina⁴. Foi então, que começou a desprezar como inúteis o ascetismo, o esforço humano, a observância monacal, acusando seus irmãos de Erfurt de soberba e

⁴ FEBVRE, L., *Martín Lutero un destino*, p. 62.

desobediência, ao pretenderem obter a salvação por suas próprias ações. De acordo com Lutero, a fé, com que o cristão tornava-se objeto da misericórdia divina, traduzia-se antes de tudo, no reconhecimento de sua própria miséria, pelo qual se confiava inteiramente à onipotência da justiça de Deus, que, pronunciada no espírito como um milagre, jamais poderia ser representada pelo poder corrupto da Igreja Romana.

Uma humildade de tipo passivo e derrotista se afirmou, portanto, no cerne de sua religiosidade. Sua confiança na Graça redentora de Deus, se fez acompanhar da convicção profunda de que a Lei divina havia sido formulada no Velho Testamento para que o homem se visse diante de sua incapacidade em cumpri-la, e encarasse o abismo que o separa do Criador. O verdadeiro cristão, segundo Lutero não se desesperava de sua miséria, mas, se deleitava na fé ardorosa que depositava em Cristo, que cumprira por nós a Lei que somos definitivamente incapazes de cumprir, nos libertando, assim, de suas exigências⁵.

Não é demais lembrarmos que, a intervenção de Deus e a iluminação pela fé, na perspectiva luterana não tornam o homem justo, não o purifica do pecado, mas apenas inicia um processo de regeneração, cujo desenlace só pode se dar após a morte. A ação do cristão no mundo deve ser apenas fortalecer sua fé na salvação futura através da Palavra viva de Deus. É importante sublinharmos que para Lutero, a misericórdia de Deus não tem qualquer proporção com os méritos humanos, desta forma, aqueles que são agraciados pela fé, não são exatamente os justificados, mas sim os que devem ser justificados após a morte. Como bem nos mostra Lucien Febvre: *“Para Lutero, a justificação deixa subsistir o pecado e não dá nenhum lugar à moralidade natural. A justiça própria do homem é radicalmente incompatível com a justiça sobrenatural de Deus.”*⁶

A revelação decisiva na religiosidade de Lutero se dá por ocasião da leitura dos textos de São Paulo. Nos escritos do apóstolo encontra a fórmula fundamental de sua descoberta: *“o justo viverá pela fé”*, que corrige como *“somente pela fé”*⁷. Ele afirmava ter encontrado nos textos paulinos, a essência de sua doutrina, e, segundo

⁵ LUTERO, *A Liberdade do Cristão*, p. 31.

⁶ Ibid., p. 59.

⁷ SPENLÈ, J. E., *O Pensamento Alemão*, p. 11.

suas próprias palavras, em seu *Comentário à Epístola aos Romanos*: “a luz clara quase o suficiente para clarear toda a Escritura”⁸. Nesta sua obra de 1516 Lutero estabeleceu o significado do princípio da justificação pela fé, da indiferença entre as boas e as más ações dos homens, do ponto de vista de sua salvação, a partir da ênfase em sua natureza corrompida. Deus surge aqui, não como a justiça imanente dos teólogos, mas como uma vontade ativa e radiante, dando-se ao homem para que o homem se lhe dê de volta⁹:

*“Primeiramente, temos de conhecer a linguagem e saber o que São Paulo quer dizer com estas palavras: lei, pecado, graça, fé, justiça, carne, espírito e coisas semelhantes, caso contrário a leitura de nada adiantará. Neste caso, tu não deves entender a palavra Lei de maneira humana como se fosse uma doutrina referente às obras que precisam ser feitas ou não, como ocorre com as leis humanas, quando a lei é cumprida por meio de obras apesar de o coração não estar presente. Deus julga considerando o fundo do coração; por isso, a sua Lei exige também o fundo do coração e não se dá por satisfeita com obras, mas pune, ao contrário aquelas obras que não vêm do fundo do coração por serem hipocrisia e mentira. Por essa razão, todas as pessoas são chamadas de mentirosas em si, pois ninguém cumpre a Lei de Deus do fundo do coração e porque todos encontram dentro de si mesmos a indisposição para o bem e a disposição para o mal. (...) Por isso, ele afirma no capítulo 7 que a Lei é espiritual. O que significa isso? Se a Lei fosse carnal as obras lhe bastariam. Sendo, porém, espiritual, ninguém a satisfaz, a não ser que tudo que tu faças venha do fundo do coração. Mas ninguém dá um coração assim, a não ser o espírito de Deus; é ele que iguala a pessoa à Lei.”*¹⁰

Em outubro deste mesmo ano, Lutero escreve a Spalatino, capelão de Frederico II, discordando da interpretação erasmiana dos escritos do apóstolo. Considerava um equívoco o entendimento do humanista acerca das obras e do cumprimento da Lei, no encarecimento que ele concedia em sua religiosidade à colaboração da ação do homem para a salvação, iniciando por si, um processo de purificação de sua natureza, pelo cultivo das virtudes dos Antigos e da moral cristã. Dizia que Erasmo deveria dar mais importância ao pecado original e ler mais Sto Agostinho. Mais tarde, em carta a Juan Lang, um partidário seu de Erfurt, insistiria na

⁸ LUTERO, *Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos*, In: *A Liberdade do Cristão*, p. 82.

⁹ FEBVRE, L., *Martin Lutero un destino*, p. 64.

¹⁰ LUTERO., op. cit., p. 85.

crítica ao pensamento daquele que era, neste período, o grande rei da vida intelectual europeia. Anunciava já, futuros combates:

*“Leio a nosso Erasmo, e meu afeto por ele diminui a cada dia. Me agrada que repreenda tão constante como eruditamente a religiosos e sacerdotes, acusando-lhes de inveterada e entorpecida ignorância, mas temo que não enalteça o bastante a Cristo e à Graça de Deus, em que é muito mais ignorante que o Estapulense: em Erasmo, o humano prevalece sobre o divino”.*¹¹

4. 2 – As vias da ruptura com Igreja.

O ano de 1517 começa na Europa como um tempo de esperanças pela reforma pacífica da cristandade¹², dentro do espírito da concórdia universal entre os homens, que animava o ideário dos humanistas cristãos. O V Concílio de Latrão realizava-se em Roma sob os auspícios de Leão X, e o douto e piedoso Francesco Della Mirandola, sobrinho de Pico, dirigia ao Papa um memorial ameaçando a Igreja com a ira de Deus, se esta não se regenerasse na moralização do corpo eclesiástico. O grande humanista Erasmo de Roterdã, um dos maiores divulgadores do espírito de um novo cristianismo, acabava de publicar sua edição crítica do Novo Testamento e anunciava o alvorecer de um século de ouro, com o triunfo da paz, da piedade e das letras, contudo, sempre atento ao rumo dos acontecimentos, não tardaria a perceber um surdo rumor de catástrofe nos países do norte, que viria turvar suas expectativas e dos demais humanistas e poetas de toda a Europa, proponentes de uma reforma conciliatória da Igreja.

Foi na ocasião mesma em que Lutero, após ter lido os textos paulinos, meditava sobre a ineficácia das obras externas e a justificação pela fé, que grandes multidões de fiéis abandonavam Wittenberg, desejosos de obter as indulgências predicadas nas cidades próximas pelo Frei dominicano Juan Tetzel, em nome do Arcebispo de Mongúcia. Tetzel afirmava que para que uma alma deixasse o Purgatório em direção ao Paraíso, bastava que alguém cedesse à Igreja, em nome

¹¹ GARCÍA-VILLOSLADA, R., op. cit., p. 219.

¹² Ibid., p. 319.

dela, certa quantia em dinheiro. Mais do que isso sustentava que a Graça indulgencial era a mesma Graça pela qual o homem se reconciliava com Deus, não sendo necessário, nesta perspectiva, o arrependimento interno do pecador para sua salvação.

Tais postulados iam radicalmente contra os princípios da religiosidade cristã de Lutero. Veementemente indignado, ele escreveu uma carta de protesto ao Arcebispo de Mongúcia, juntamente com uma cópia de suas recém escritas *Noventa e cinco teses* contra as indulgências. Não foi ele o primeiro em seu tempo, a levantar a voz contra os abusos da venda de indulgências, o Cardeal Cisneros, por exemplo, grande reformador da Igreja na Espanha já o havia feito antes em carta a Leão X¹³. As teses de Lutero, entretanto, iam além da denúncia das indulgências como uma devoção supersticiosa, continham a impugnação de certos dogmas tradicionais, que o tornariam suspeito de heresia.

Escandalizado, com o teor das teses, o Arcebispo de Mongúcia as enviou para os teólogos e juristas de sua Universidade, para que eles as examinassem e dessem seu parecer. Estes concordaram com o Arcebispo declarando que era preciso entabular um processo contra seu autor. As teses foram, então, transmitidas a Roma. A condenação Papal viria em 1518, com uma intimação de Leão X para que Lutero se retratasse. Mas, em carta ao Cardeal Cayetano, representante do Papa no Sacro Império, Lutero se recusava a obedecer às ordens do Pontífice, declarando não poder revogar uma doutrina fundada nas Escrituras indo contra a sua própria consciência.

A questão sobre as indulgências marca o prelúdio da reforma. Como afirma Donald Kelley¹⁴, o caminho que leva das *Noventa e cinco teses* à negação radical do primado romano em 1520, foi contínuo e direto, impulsionado pela difusão e tradução dos escritos de Lutero por toda a Europa, através das novas técnicas da imprensa. Este caminho foi semeado de controvérsias e disputas acadêmicas que funcionaram como veículo primário de formação da doutrina luterana.

O conteúdo heterodoxo das teses de Lutero se baseia no princípio da justificação pela fé. Seus leitores descobriram nelas uma atitude de autosuficiência teológica, e uma rebeldia latente¹⁵. A heterodoxia se dava na negação do tesouro

¹³ Ibid., p. 330.

¹⁴ KELLEY, D., *The Begining of Ideology*, p. 25.

¹⁵ GARCÍA-VILLOSLADA, R., op. cit., p. 346.

espiritual da Igreja, ou seja, da crença de que ela dispunha dos méritos de Cristo e dos Santos, para conceder aos homens a remissão de seus pecados. Não poderia haver para Lutero, nenhuma instituição que pudesse funcionar como mediadora entre o homem e Deus, sendo, o mundo, em sua perspectiva, a dimensão da degeneração do pecado, e, portanto, totalmente oposto ao reino espiritual da infinita liberdade e majestade divinas.

Lutero rechaçava a validade tradicional da penitência, questionava a autoridade espiritual da Igreja, e podia fazê-lo sem medo, proclamando uma nova concepção da religião cristã, pois Frederico II, o eleitor da Saxônia havia se comprometido em defendê-lo. Por esta época, Lutero ganhava cada vez mais notoriedade e formava adeptos na Universidade de Wittenberg, fundada por Frederico. Dali, ele desafiaria o Pontificado Romano e a todos os doutores e teólogos escolásticos, na formulação de sua própria doutrina, a partir da pureza da Palavra divina, uma vez desvendado o verdadeiro sentido das Escrituras pela luz da fé.

As intervenções diplomáticas de Frederico, que não queria que um dos mais eminentes teólogos e professores de sua Universidade fosse condenado como herege, determinaram a mudança de atitude de Roma em relação à questão luterana. Leão X sabia da imensa influência que o eleitor da Saxônia tinha sobre os negócios do Império junto a Maximiliano, e procurava entabular com ele uma política adulatora e de negociações na esperança da retratação de Lutero, ou que Frederico permitisse que o monge fosse enviado a Roma.

Em abril de 1518, os 27 conventos da observância alemã enviaram seus representantes a Heidelberg na reunião trienal do capítulo da Congregação, Lutero foi designado como representante de Wittenberg. As autoridades Romanas se enganaram quando esperaram que lhe fosse feito, nesta ocasião, alguma espécie de repreensão pelos membros da Congregação. A sombra do príncipe lhe protegia contra qualquer autoridade. Lutero aproveitou a ocasião favorável para expor as doutrinas fundamentais de sua nova religiosidade, indo além da crítica às indulgências. Defendeu na sala do convento de Heidelberg 40 teses contra a teologia tomista e a filosofia aristotélica, repudiando o princípio escolástico de que o homem pode compreender a Lei de Deus com sua razão e usá-la para sua conduta no mundo. Com

sua nova teologia bíblica e antiescolástica, formaria adeptos entre a juventude universitária do norte da Europa, tais como Martín Bucer, futuro reformador de Estrasburgo, Juan Brenz, que predicará o luteranismo em Suábia, e o mais brilhante e prometedor dos jovens fascinados por suas novas idéias, o humanista Felipe Melanchton, que ingressava na Universidade de Wittenberg em agosto daquele mesmo de 1518.

Melanchton era sobrinho de Reuchlin, o grande erudito alemão que anos antes do escândalo luterano, havia suscitado um dos primeiros grandes conflitos do Renascimento entre o humanismo e a Igreja católica. Despertou polêmicas no âmbito dos círculos eruditos de clérigos e de sábios humanistas, ao afirmar a necessidade de se recorrer aos textos e à cultura hebraica para se compreender a verdade do Antigo Testamento. Assim como Pico Della Mirandola já havia feito, enfatizou a importância do conhecimento da cabala para se alcançar a revelação em sua plenitude, que teria escapado à Igreja. Com isso, Reuchlin reafirmava a tradição hermética e ecumênica dos neoplatônicos florentinos face à ortodoxia clerical, que considerava ilícita a leitura dos textos hebraicos. A maior parte dos humanistas alemães, tais como Ulrich Von Hutten, Pirckheimer e Wimpfeling, se colocou ao lado de Reuchlin, frisando a necessidade de acesso aos textos originais e à verdade da revelação para a vida da alma cristã, em oposição a um cristianismo centrado no cumprimento dos sacramentos e na obediência à Igreja e ao Papado. O conflito em torno de Reuchlin iniciou-se em 1506, e, como acentua Skinner¹⁶, expressou o ódio já difundido entre os humanistas alemães contra a tirania de Roma sobre a Alemanha, ainda antes dos protestos de Lutero. Nessa ocasião, Hutten, um dos mais radicais destes humanistas, chegaria a questionar frontalmente os Direitos do Papado em decidir o caso em última instância, a favor dos teólogos, denunciando seu poder de intervenção na Igreja alemã como abuso de autoridade.

Entre os muitos humanistas que, na disputa reuchliana, tomaram partido pela renovação das letras, e contra a ortodoxia romana, estavam além de Erasmo, Melanchton, que se tornaria guia e mestre de hebraico e grego em Wittenberg, onde seria um dos principais teólogos do luteranismo e amigo pessoal do reformador. Mas,

¹⁶ SKINNER, Q., op. cit., p. 332.

já proliferavam, também, por este tempo, os inimigos declarados do reformador, e as disputas acadêmicas, frutos das polêmicas que sua nova doutrina despertava entre os doutos, se multiplicavam, tais como as que o envolvera com Juan Tetzel em Frankfurt, e mais tarde, em Leipzig com Juan Eck., um dos maiores teólogos da Alemanha de então, que havia escrito contra Lutero, classificando sua doutrina de sediciosa, temerária e herética¹⁷.

Na disputa de Leipzig, com Eck, em 1519, Lutero negou sistematicamente a autoridade da Igreja, num prelúdio de seus escritos mais violentos contra a tradição romano-católica, que viriam a lume no ano seguinte. Pela primeira vez, condenou de forma explícita e veemente a regra da fé verdadeira estabelecida pela Igreja, retirando o poder tradicional do Papa e dos concílios, e centrando-se num novo critério, ou seja, na autoridade única das Escrituras, cujo sentido só poderia ser revelado numa persuasão de natureza interior pela luz do Espírito¹⁸.

Dessa forma Lutero rompia com séculos de uma vigorosa tradição segundo a qual, a verdade de qualquer proposição religiosa se fundava no fato de que era autorizada pela Igreja. Suprimia qualquer base objetiva para se testar a verdade de uma afirmação em matéria de fé, pois que o único novo critério por ele apresentado como princípio de sua teologia, consistia numa persuasão interior, e, portanto, pertencia somente ao foro privado da consciência. Neste momento, sublinha Popkin¹⁹, Lutero deixava de ser mais um reformador, atacando os abusos e a corrupção da Igreja, para tornar-se líder de uma revolta intelectual, a partir da natureza do conflito que inaugurava acerca do critério da verdade teológica, na tematização de um problema fundamental dos escritos pirrônicos de Sexto Empírico: "*A caixa de Pandora aberta por Lutero em Leipzig viria a ter conseqüências extremamente amplas não só na teologia mas em todos os domínios intelectuais do ser humano*".²⁰

A Alemanha dos inícios do século XVI é próspera, cheia de cidades deslumbrantes, com burgueses ricos e ativos, e formada por principados cada vez

¹⁷ Ibid., p. 348.

¹⁸ POPKIN, R., op. cit., p. 26.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p. 29.

mais poderosos empenhados num vigoroso esforço de concentração política e territorial, devendo, contudo, a legitimidade de seu poder ao Sacro Império²¹. Se na maior parte dos Reinos europeus desta época, como França e Inglaterra, ricos e prestigiosos monarcas reuniam em torno de si as forças e energias da nação nos tempos de crise, a Alemanha sob a autoridade do Sacro Império, se definia pela falta de unidade política e moral, num agregado de anseios contraditórios, dispersos numa multidão de Reinos e cidades fortes econômica e politicamente. A submissão, ainda que apenas nominal, ao poder do Império, já fraco e decadente, impedia que os Reinos germânicos se unificassem numa organização principesca com um chefe soberano realmente digno do nome²².

Exatamente quando Lutero explicitava o radicalismo de suas idéias em Leipzig, morria o Imperador Maximiliano, e humanistas exaltados como Crotus Rubianus e Ulrich Von Hutten incitavam e catalizavam os anseios difusos nos territórios germânicos, de forjar uma independência, em meio ao vazio do trono imperial e o forte desejo de libertação do centralismo romano que tiranizava os povos sob a autoridade do Papa²³.

Como nos lembra Skinner²⁴, o descontentamento das autoridades seculares européias contra o poder de intervenção do Papado em seus territórios, cobrando impostos em seu nome, e controlando a concessão de benefícios no interior de cada Igreja nacional, já se fazia sentir desde a Idade Média. Em vários países os governos seculares conseguiram entrar num acordo com a Sé romana, e obtiveram concessões da Igreja, exercendo completo controle jurisdicional em seus territórios. Foi o caso da França em 1348, e da Espanha em 1482, que sempre manteriam relações amistosas com Roma. Nos países do norte, entretanto, em que as disputas sobre os direitos da Santa Sé, não encontraram soluções, a pressão sobre o Papado tenderia a aumentar, mesmo antes de Lutero. Foi o caso da Alemanha, da Inglaterra e da Escandinávia, que logo iriam aderir à Reforma. A crise entre as autoridades seculares da Alemanha e o Papado, encontrou uma forte expressão no texto do humanista Wimpfeling, *Agravos*

²¹ FEBVRE, L., *Martin Lutero*, p. 95.

²² *Ibid.*, p. 98.

²³ FEBVRE, L., *op. cit.*, p. 129.

²⁴ SKINNER, Q., *op. cit.*, p. 341.

da nação germânica²⁵ de 1515, onde atacava os privilégios e jurisdições do estamento clerical. Wimpfeling acusava de ilegítima a vasta extensão de poderes do Papa na Alemanha, tida como usurpadora e gananciosa, em seus altos impostos sobre o povo germânico.

Uma onda de nacionalismo xenófobo varria a Alemanha da época de Lutero. A morte de Maximiliano abria um período de grande mutação, em que os diversos elementos sociais, os príncipes, os burgueses e o campesinato, faziam reivindicações políticas e sociais precisas, por uma maior soberania, e pelo direito de representação na Dieta do Império, reconstituindo as “liberdades germânicas” obstruídas pela ingerência constante do poder da Igreja²⁶. Os humanistas germânicos procuravam uma figura de força, que pudesse representar seus anseios. Erasmo foi objeto desse culto num primeiro momento²⁷, mas, com a disputa de Leipzig, homens como Crotus e Hutten encontraram em Lutero e sua nova teologia, a marca distintiva da cultura alemã, o fundamento e a força combativa de uma Alemanha que queria ser livre e dona de sua terra, contra o domínio da Roma mercantil dos Pontífices.

Após a eleição de Carlos V, o apoio a Lutero entre os príncipes só iria crescer. Vários deles como Felipe de Hessen e Ulrico de Wurttemberg, abraçaram o luteranismo por motivos pessoais ou políticos, contra o domínio tradicional do Império e da Igreja²⁸. Deste modo, as idéias do reformador saíam de um só golpe, do domínio especulativo e doutrinal, ganhando o espaço público, e a ruptura religiosa passava a se articular com o espírito de nacionalidade e com motivações sociais e políticas. Como nos mostra Kelley²⁹, o conflito confessional já não mais se definiria, então, apenas como uma questão de discordâncias doutrinárias, mas ainda, e, sobretudo, como de obediência ou não às autoridades estabelecidas, numa descrença e rejeição sistemática da velha tradição romano católica. Diante do desencadeamento deste processo ideológico, que começa na disputa de Leipzig, podia-se duvidar já que

²⁵ Ibid., p. 340.

²⁶ Segundo Pierre Mesnard, é a partir desta perspectiva que os historiadores alemães, hesitam em apresentar uma filosofia da história da Reforma inteiramente dominada por Lutero, apresentando a Reforma a um tempo como sua obra pessoal, e como destino da Europa. MESNARD, P., op. cit. p. 178.

²⁷ Idem.

²⁸ GARCIA-VILLOSLADA, R., *Raíces Historicas del luteranismo*, p. 183.

²⁹ KELLEY, D., op. cit., p. 19.

pudesse ser realizada ainda na Europa a conciliação e a paz cristã, num espírito de unidade embebido de cultura Antiga, idealizado por Erasmo e seus seguidores.

Nos inícios de 1520, no entanto, o círculo da ortodoxia mais e mais se fechava contra o reformador alemão. Eck, seu grande adversário, partia então, para Roma com a intenção declarada de obter da cúria Papal a sua condenação. Foi-lhe útil nesta ocasião o conhecimento da doutrina luterana que tivera a oportunidade de adquirir com a disputa de Leipzig. Em junho era, enfim, publicada em Roma a bula *Exsurge Domine*, que excomungava Lutero, entregava ao fogo as suas obras e lhe dava o prazo de sessenta dias para retratar-se. Porém, todos sabiam que isso não aconteceria. O Papa já se havia convencido, então, da ineficácia da política de negociações. Ineficácia esta, que se mostrava mais flagrante diante da perda de influência de Frederico junto ao Império, após a morte de Maximiliano e eleição de Carlos V³⁰.

Mas, as idéias luteranas já se haviam difundido largamente, e ganhavam cada vez mais adeptos não somente entre os príncipes. Melanchton, representando a posição de muitos dos humanistas alemães, tomava o partido de Lutero, e em 1521, colocaria em ordem a doutrina do mestre em seus célebres *Loci communes*³¹. Alguns artistas como Durer, Cranach e Holbein já abandonavam a Igreja Romana. Os burgueses urbanos, sobretudo, se inclinavam à Reforma, e numerosas cidades, como Constança, Nuremberg e Magdeburgo se recusariam a aplicar a condenação do luteranismo, muitas delas viriam a abraçar sem reservas a nova doutrina nos anos seguintes. Erasmo também se punha ao lado de Lutero, no interesse de salvaguardar seu ideal da reforma conciliatória, comprometendo-se a obter da Santa Sé, e se necessário impor-lhe com toda a deferência necessária, a suspensão da sentença. Para isso incitava os ânimos dos humanistas luteranos contra a bula, através de libelos anônimos, e usava de toda a sua influência junto aos conselheiros do Imperador para que o estimulassem à busca de uma solução pacífica para o conflito. As atividades do polemista Hutten em sua defesa, por sua vez, não foram menos expressivas. Assim que a bula foi publicada, apoderou-se dela e a divulgou por toda a Alemanha com

³⁰ GARCIA-VILLOSLADA, R., *Martín Lutero* v. 2, p. 453.

³¹ DELUMEAU, J., *Nascimento e Afirmação da Reforma*, p. 94.

mordazes glosas antipapais, tais como esta: “*Não é de Lutero que se trata e sim de todos nós; o Papa não saca a espada contra um só, mas nos ataca a todos. Escutem-me, despertem porque sois germanos!*”³².

Lutero podia estar seguro de que não seria preso sem fortes resistências. Em dezembro de 1520, queimou publicamente em Wittenberg a bula que lhe condenava e o corpus da Lei canônica, dramatizando sua ruptura definitiva com a tradição eclesiástica e a autoridade da Igreja Romana³³. Esta ruptura seria reafirmada oficialmente na Dieta de Worms em 1521, numa apresentação inflamada do novo critério³⁴ que justificava sua teologia, ou seja, a certeza subjetiva, a convicção interna do cristão iluminado pela fé ao ler os textos sagrados. Recusando retratar-se, Lutero pronunciou em Worms, estas já famosas palavras:

*"A menos que eu seja convencido de estar errado pelo testemunho das Escrituras ou (pois não confio na autoridade sem sustentação do Papa e dos concílios, uma vez que é óbvio que mais de uma vez eles erraram e se contradisseram) por um raciocínio manifesto eu seja condenado pelas Escrituras a que faço meu apelo, e minha consciência se torne cativa da palavra de Deus, eu não posso retratar-me e não me retratarei acerca de nada, já que agir contra a própria consciência não é seguro para nós, nem depende de nós. Isto é o que sustento. Não posso fazê-lo de outra forma. Que Deus me ajude. Amém."*³⁵

Logo quando se afastava de Worms, o reformador foi levado ao castelo de Wartburg por cavaleiros de Frederico II, onde permaneceu a salvo do perigo de ser encontrado e enviado à justiça. Ali permaneceu até o ano seguinte, quando voltou às pressas para Wittenberg, ansioso por retomar a direção do movimento, que se descaracterizava sob a liderança de Carlstadt, um fervoroso partidário seu, desde a disputa de Leipzig.

As prédicas de Carlstadt são em geral consideradas como a principal origem das dissensões mais radicais da Reforma³⁶, que desde então proliferariam na Europa entre novos profetas celestes, anabatistas e sacramentários. Carlstadt negava o valor do batismo dos recém nascidos, e afirmava a necessidade do batismo dos adultos

³² Apud FEBVRE, L., *Martín Lutero un destino*, p. 148.

³³ KELLEY, D., op. cit., p. 25.

³⁴ POPKIN, R., op. cit., p. 27.

³⁵ Apud. Ibid.

verdadeiramente crentes, ou seja, justificados pelo dom da fé, estimulando em seu nome atos de iconoclastia e de revolta contra as autoridades estabelecidas, tidas como personificação do pecado. Suas idéias seriam retomadas de maneira mais radical por Tomas Muntzer e seus discípulos anabatistas de Zwickau. Para impor suas doutrinas, Muntzer logo iria aderir à revolta dos camponeses que eclodia em Mulhausen em 1524.

A partir de sua volta a Wittenberg, Lutero não economizaria esforços na eliminação destas seitas radicais e na repressão das insurreições camponesas incentivadas por tais ideários. Perceberia, ao mesmo tempo a necessidade de fortalecer os laços da Reforma com as autoridades seculares. Daria, então, contornos mais bem definidos e sólidos à sua nova doutrina, fundada na liberdade espiritual do cristão, cuja contrapartida, como veremos mais adiante, estava na obediência aos poderes temporais, que deveriam reinar soberbos no mundo, sem obedecer às ordens de Roma, considerada um poder usurpador e corrupto, com suas prerrogativas de autoridade espiritual.

Mais tarde, quando a Reforma já se encontrava sob a proteção dos príncipes, João da Saxônia, sucessor de Frederico, e Felipe de Hessen organizaram a Aliança de Torgau³⁷, uma liga de príncipes protestantes contra a formação de uma liga católica na Alemanha. Quando em 1529, uma nova Dieta pretendeu repor em vigor a condenação de Worms, seis príncipes e quatorze cidades protestaram. Com a adesão de Hamburgo, Brunswick e Lubeck à Reforma, se fundaria a liga de Smalkade³⁸. Este movimento de expansão do luteranismo perdurou nos anos seguintes levando o Imperador a aceitar a dissensão protestante. A Paz de Augsburgo em 1555 viria enfim, repartir oficialmente a Alemanha entre o luteranismo e o catolicismo. Dois terços do país já haviam, então, aderido à nova fé.

³⁶ SKINNER, Q., op. cit., p. 356.

³⁷ DELUMEAU, J., op. cit., p. 95.

³⁸ Ibid.

4. 3 – Doutrina luterana e o Servo Arbítrio.

Foi em 1520 que Lutero publicou suas obras mais incendiárias. Em *A Igreja no Cativo da Babilônia*, destruía a autoridade clerical acusando sua corrupção face à pureza do espírito evangélico. No *Manifesto à Nobreza Alemã*, nitidamente inspirado por Hutten, exortava os príncipes e nobres da Alemanha à rebeldia contra um papado explorador que suprimia as liberdades cristãs essenciais, se imiscuindo no âmbito interno e espiritual dos fiéis. Finalmente em *A Liberdade do Cristão*, expunha a natureza da liberdade dos verdadeiros crentes. Se as duas primeiras obras se referiam, respectivamente, à doutrina do sacerdócio universal dos cristãos (diante do qual a Igreja perdia a primazia e legitimidade de seu poder), e das responsabilidades que os príncipes e os nobres deveriam ter no âmbito de uma religião reformada, *A Liberdade do Cristão* encerrava a crença essencial de Lutero³⁹, numa salvação que depende só da fé, em oposição à obediência externa aos ditames da ortodoxia católica. Assim Lutero define e explica essa liberdade:

*“Um cristão é um senhor livre sobre todas as coisas e não se submete a ninguém. Um cristão é um súdito e servidor de todas as coisas e se submete a todos. (...) Para compreender estas duas afirmações contraditórias sobre a liberdade e a servidão, devemos considerar que todo cristão possui uma natureza dupla, espiritual e corporal. Segundo a alma ele é chamado de espiritual, novo e interior; segundo a carne e o sangue ele é chamado de homem corporal, velho e exterior.”*⁴⁰

No cerne da afirmação de Lutero está a concepção do homem corrompido essencialmente pelo pecado, ele é na verdade, um mal permanente do qual o homem só pode libertar-se na sua dimensão espiritual onde se faz objeto da intervenção externa da luz divina expressa no dom da fé. Esta última, fundamentalmente oposta à dimensão mundana da degeneração absoluta é tradução de uma liberdade que só se realiza ao preço da negação do mundo e do próprio homem, do reconhecimento que ele faz pela fé, de sua miséria, e, enfim, de sua condição irremediável de servo do pecado no plano temporal.

³⁹ MESNARD, P., op. cit., p. 181.

⁴⁰ LUTERO, *A liberdade do Cristão*, p. 25.

Nesta perspectiva, o verdadeiro cristão, livre espiritualmente pela fé, é, em contrapartida, resignado à sua inalterável condição de pecador, despreza, assim, o significado tradicional do cumprimento da Lei e das boas obras assim como a obediência à Igreja, pois sabe que as coisas externas do mundo jamais poderão influir em sua natureza interna constitutiva, cuja promessa de modificação só pode se dar pela poderosa intervenção da Graça. É ela, que pronunciada no espírito cumpre as verdadeiras ações virtuosas, impossíveis de serem cumpridas pela vontade humana farisaica, manchada pela soberba. As prédicas de Lutero invertiam, assim, a relação tradicional entre as boas obras e a salvação, exigindo uma transformação total de nossos juízos morais: em seu ponto de vista, não são as boas ações que fazem um homem bom, mas, inversamente, é o homem bom que pratica boas ações. Face à expressão maciça da Igreja visível, ele opunha sua Igreja invisível⁴¹, daqueles que se encontravam unidos entre si pelos laços secretos da mesma e verdadeira fé, libertadora das coisas do mundo. Estes são, em sua doutrina, os verdadeiros crentes, juntos na comunhão profunda de suas alegrias espirituais, ignorando os laços externos de uma submissão hipócrita ao Papa e aos princípios da Igreja.

A essência da religiosidade luterana, o princípio da união entre o homem e Deus, reside na negação do livre arbítrio humano, no reconhecimento de sua natureza decaída, na sua postura passiva e resignada ante a majestade do poder divino, através do qual, e somente dele, pode obter sua salvação. Tal negação tão radical e apaixonada escandalizava a Erasmo, que após ter envidado todos os seus esforços para salvar a verdade evangélica numa solução pacífica da questão, convencia-se finalmente da inevitabilidade do cisma, retirando-se da cena do conflito às vésperas da Dieta de Worms. Contestou então, a crítica que lhe havia sido feita por Lutero da importância que dera ao livre arbítrio em sua tradução da *Epístola aos Romanos*. A ameaça quietista e imoralista da interpretação luterana se lhe afigurava muito pior do que a ameaça farisaica⁴².

Em carta a Melancthon datada de 1524, criticava a atitude dos reformadores que, por esta época já disseminavam conflitos pela Europa, estando em profundo

⁴¹ FEBVRE, L., *Martín Lutero, un destino*, op. cit., p. 154.

⁴² BATAILLON, M., op. cit., p. 148.

desacordo com a filosofia cristã, base da religiosidade verdadeira, segundo sua concepção: “*Estes homens têm sempre na boca o Evangelho, a palavra de Deus, a fé, Cristo, o Espírito; mas se se observa sua conduta, quão longe estão de sua linguagem! Devemos arrojá-los aos Mestres, aos Pontífices e aos bispos para tolerar tiranos mais duros?*”⁴³

Lutero não tardaria a escutar rumores de que o humanista preparava um ataque contra ele. Escreveu a Erasmo em um tom de solene advertência, porém, um tanto depreciativo face àquele que tinha sido um pioneiro da causa evangélica. Pedia para que ele se mantivesse neutro no conflito, contentando-se em ser apenas um espectador de sua tragédia⁴⁴. Mas, já era tarde demais, e o *Essai sur le libre Arbitre* saía publicado, neste mesmo ano de 1524, pondo de manifesto uma divergência irremediável entre os dois. No ano seguinte Lutero lançava sua resposta a Erasmo com o *Du Serf Arbitre*. Sobre o texto de Lutero nos diz Marcel Bataillon⁴⁵:

“A importância do Ensaio sobre o Livre Arbítrio na História do pensamento cristão seria muito débil se não tivesse provocado a formidável réplica do Servo Arbítrio: afirmação de um Deus, que apoderando-se de Lutero – como em outro tempo de Sto Agostinho – , lhe fez medir para sempre o seu nada.”

Assim que teve acesso ao texto de Erasmo, Lutero declarou que o lia com asco e fastídeo, e ao escrever sua resposta, diferiu do tom expositivo e sereno do humanista. O *Du Serf Arbitre* se caracteriza por sua virulência, seu ímpeto, sua torrencialidade. O texto se desenvolve numa inventiva contínua, cheia de desprezos e mordacidades. O reformador aproveitou a ocasião para demonstrar sua doutrina com um vigor inédito, refutando ponto por ponto as asserções do discurso adversário, procedendo tal como Erasmo, nas citações de passagens das Escrituras.

O *Du Serf Arbitre*, tanto em seu conteúdo quanto em sua forma, não se presta ao gênero didático, se enquadra antes, no gênero judiciário⁴⁶, num tom polêmico através do qual o reformador se propõe a contestar publicamente não somente as

⁴³ Carta de Erasmo a Melanchton, 6 de setembro de 1524. Apud BATAILLON, M., op. cit., p. 147.

⁴⁴ Ibid., p. 149.

⁴⁵ Ibid., p. 150.

⁴⁶ LAGARRIGUE, G., op. cit., p. 38.

idéias mas a pessoa de Erasmo, sua honra e fama de intelectual moralista. Nas primeiras páginas do livro, escritas em forma de carta endereçada ao humanista, Lutero dedica-se a desmascará-lo. Se ele era considerado superior no mundo intelectual europeu pela força de sua eloquência, por sua linguagem impecável, de acordo com as regras da retórica Clássica, não podia, entretanto, aos olhos do reformador, dissimular, o conteúdo de seu discurso:

*“ton petit livre à toi m'a paru si bas et si vil que j'ai vivement plaint d'avoir Sali ton language si beau et si talentueux avec de telles immondices, et que je me suis indigne qu'une si indigne matière fût véhiculée par les si précieux ornements de l'éloquence: comme si l'on transportait des déchets et des excréments dans des vases d'or et d'argent.”*⁴⁷

Mais adiante, continua Lutero: *“si je suis malhabile sous le rapport du language, je ne suis pas sous le rapport de la connaissance, grace a Dieu.”*⁴⁸. Considerava Erasmo como uma nulidade em conhecimentos teológicos, sendo fortemente perigoso por poder seduzir com sua linguagem àqueles que o lêem sem estar plenos internamente do espírito⁴⁹.

A primeira parte do *Du Serf Arbitre* se inicia com a apresentação da definição do livre arbítrio dada pelo humanista em sua obra: *“nous entendons ici par libre arbitre la force de la volonté humaine telle que par elle l'homme puise s'attacher aux choses qui conduissent au salut éternel ou se détourner de celles-ci”*.⁵⁰ Lutero a considera obscura e mal explicada, e nos lembra da tradição jurídica que afirma que se alguém fala de modo obscuro, quando poderia falar claramente, pode-se usar de suas próprias palavras para o contradizer⁵¹. Assim, propõe-se a analisar tal definição

⁴⁷ “seu pequeno livro me pareceu tão baixo e tão vil que eu lamentei vivamente por você ter sujado sua linguagem tão bela e tão talentosa com tais imundícies e me indignei que uma matéria tão indigna fosse veiculada pelos preciosos ornamentos da eloquência como se transportássemos dejetos e excrementos em vasos de ouro e prata.” LUTERO, *Du Serf Arbitre*, p. 64.

⁴⁸ “sou inábil no que diz respeito à linguagem, mas não o sou no que concerne ao conhecimento, graças a Deus.” Ibid.

⁴⁹ Ibid., p. 65.

⁵⁰ “Nós entendemos aqui por livre arbítrio, a força da vontade humana, pela qual o homem pode se ligar às coisas que o conduzem à salvação eterna, ou se desviar delas.” Ibid., p. 181.

⁵¹ Ibid., p. 184.

parte por parte, usando seus conhecimentos das Escrituras para refutá-la na afirmação do princípio fundamental de sua teologia:

“Quant aux ‘choses qui conduissent au salut éternel’, je pense que ce sont les paroles et les oeuvres de Dieu, qui sont offertes à la volonté humaine, pour qu’elle s’y ‘attache’ ou s’en ‘détourne’. Or j’appelle Parole de Dieu aussi bien la Loi que l’Evangile. La Loi exige les oeuvres, l’Evangile la foi. Rien d’autre, en effet, ne nous conduit à la grace de Dieu ou au salut éternel, si ce n’est la Parole et l’oeuvre de Dieu: puisque la grace ou l’Esprit est la vie même, à laquelle nous sommes conduits par la Parole et l’oeuvre de Dieu.

Mais cette vie, ou ce salut éternel, est une chose incompréhensible pour l’intelligence humaine, comme Paul le dit, en se référant à Ésaïe, I Corinthiens II: ‘C’est une des choses que l’oeil n’a point vue, que l’oreille n’a point entendue et qui n’est point montée dans le coeur de l’homme, une chose que Dieu a préparée pour ceux qui l’aimaient.’”⁵²

4. 3.1 – formação religiosa de Lutero.

Se quisermos plantear uma explicação histórica, ainda que remota, da aparição de certos dogmas luteranos não podemos esquecer dos possíveis influxos do contexto da decadência da teologia nos séculos XIV e XV, cuja atmosfera esteve presente na formação religiosa de Lutero e dos humanistas.

As tradicionais disputas teológicas escolásticas, que, de início tinham finalidade pedagógica e de precisão de idéias, transformavam-se por esta época em meros torneios de agudeza dialética entre tomistas, escotistas e nominalistas. Não se distinguiam então, a palavra de Deus da palavra dos homens, já não mais se sabia onde terminava a interpretação do mestre e onde começava o dogma da fé, a teologia se tornava, portanto, totalmente obscura⁵³. O empenho de humanistas como Erasmo e

⁵² “ Quanto às coisas que conduzem à salvação eterna, eu penso que são as palavras e as obras de Deus, que são oferecidas à vontade humana para que a elas se *ligue* ou delas se *desvie*. Ora, eu chamo Palavra de Deus, tanto a Lei como o Evangelho. A Lei exige as obras, o Evangelho a fé. Nada mais, com efeito nos conduz à Graça de Deus e à salvação eterna, além da Palavra e a obra de Deus: já que a Graça, e o Espírito são a vida mesma, à qual somos conduzidos pela palavra e pela obra de Deus. Mas esta vida, ou essa salvação eterna, é uma coisa incompreensível pela inteligência humana, tal como diz Paulo, referindo-se à Isaías, I Coríntios II: *Esta é uma das coisas que os olhos não podem ver, que os ouvidos não podem ouvir, que não está posto no coração dos homens, é uma das coisas que Deus preparou para aqueles que o amam.*” Ibid.

⁵³ GARCIA-VILLOSLADA, R., *Raíces Historicas del Luteranismo*, p. 101.

Reuchlin em purgar o cristianismo de tais superstições e formalismos e reformar a teologia decadente através do apelo constante à Bíblia em seu texto original, cumpriram uma função muito importante de inspirar e canalizar a polêmica luterana na preparação das origens da reforma protestante⁵⁴.

Como sublinha Cantimori⁵⁵, a luta contra a escolástica e a filosofia tomista em toda a sua amplitude, é traço distintivo do humanismo alemão e de suas aspirações espirituais renovadoras que o distingue do humanismo italiano. Tal luta com Lutero, se converte em desprezo absoluto, identificando-se com uma aversão ao Direito canônico e o espírito racionalista e jurídico da organização da Igreja. O reformador repudiava na tradição escolástica, a justiça que esta prestava à liberdade humana, tendo como sua problemática central, a questão do conhecimento de Deus, dentro dos quadros do racionalismo aristotélico. Acusava na escolástica a tentativa de aplicar uma ciência humana e corrupta à ciência divina e inescrutável de Deus.

No âmbito das disputas teológicas dos séculos XIV e XV, a escola nominalista de Guilherme de Ockham, foi a maior responsável pela queda da tradição escolástica⁵⁶. Apresentava-se no século XIV, como a *via moderna* face à *via antiqua* dos tomistas. Os nominalistas rompiam com a unidade entre razão e fé, entre filosofia e religião. Desprezavam a força da razão humana e só admitiam o conhecimento de verdades como a unidade e infinidade de Deus, a espiritualidade e imortalidade da alma, mediante a certeza da fé divina. Repudiavam, portanto, a metafísica, negando o valor objetivo de idéias e conceitos. Para eles, o poder cognitivo do homem se limitava à experiência sensível imediata, e jamais podia apreender a onipotência divina. Em seus tempos no convento de Efurt, Lutero abraçou com fervor o nominalismo. Teve ali grandes mestres desta corrente tais como J. Truffetter e B. Arnoldi de Usingen. Procurou a solução de seus problemas íntimos numa consolação subjetiva, tratando sempre de fundar suas experiências pessoais nos textos das Sagradas Escrituras.

Face a uma teologia formalista e seca, reduzida quase toda a questões lógicas, Lutero se fazia partidário de uma teologia prática, cultivando uma tendência moral,

⁵⁴ CANTIMORI, D., op. cit., p. 95.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ GARCIA-VILLOSLADA, R., op. cit., p. 104.

espiritual e mística, tais como os seguidores da *Devotio Moderna*, com quem tomara contato em sua primeira formação na escola de Magdenburgo, e sem se fundar em princípios dogmáticos, mas na experiência vital e psicológica, a partir da palavra pura das Escrituras, tal como os humanistas de seu tempo. Por conta de sua recusa da então decadente tradição escolástica, Lutero foi levado também a absorver as idéias de alguns dos místicos alemães da grande escola de Mestre Eckhart que florescera em fins da Idade Média⁵⁷. Não tivera contato com a obra de Eckhart, porém, conheceu e estimou muito a obra de Tauler, um dos seus principais discípulos. Através de Tauler, que predicara num alemão rude e pitoresco⁵⁸, Lutero aprendeu a amar mais a sua língua e, a partir de sua doutrina, que tinha por finalidade única o encaminhamento das almas para a íntima união com Deus, reafirmou o desprezo que nutria pela razão humana e pela lógica aristotélica.

A crise de Lutero, que já mencionamos no início deste capítulo como essência de sua religiosidade ardente, de natureza internalizada, espiritual, o empurraria cada vez mais para a crítica da observância de seus irmãos de Erfurt, e o levaria a deixar o convento indo se estabelecer em Wittenberg em 1511.

A universidade de Wittenberg, fundada por Frederico, o sábio, era uma autêntica universidade renascentista, que, pondo em prática as novas técnicas da crítica filológica, encarnava o espírito moderno como nenhum outro centro universitário na Alemanha de então⁵⁹. Ali, Lutero permaneceria por trinta e quatro anos, na cátedra de teologia, tornando a universidade, o centro irradiador de sua nova doutrina. Em suas lições, durante todo esse tempo, não fez mais que explicar a Bíblia, dedicando sua vida ao estudo das Sagradas Escrituras. Estava, dessa forma, em consonância com o espírito de sua época, traduzido na obra de homens como John Colet, Lefèvre D'Étaples e Erasmo numa reação contra o método escolástico das cátedras tradicionais de teologia⁶⁰.

⁵⁷ Ibid., p. 134.

⁵⁸ Ibid., p. 138.

⁵⁹ Id., *Martín Lutero*, v. 1, p. 170.

⁶⁰ Ibid., p. 183.

Foi em seus primeiros anos em Wittenberg, que se consumou sua conversão ao mais extremado agostinianismo⁶¹, como resultado da intensificação de sua angústia espiritual sobre a incerteza da salvação. Reagia assim, contra a teoria occamista do livre arbítrio. Esta, centrada numa concepção da onipotência de Deus por seu voluntarismo infinito, afirmava que, embora a razão do homem fosse insuficiente para alcançar a Graça, ela podia lhe ser concedida mediante sua ação natural e virtuosa. Contra tal teoria, Lutero afirmava a absoluta necessidade da Graça, ao passo que rebaixava com negro pessimismo não só a razão, mas também a vontade e todas as faculdades do homem, cuja natureza se definia pela mancha do pecado. No *Du Serf Arbitre*, atacou violentamente a conciliação feita por Erasmo entre o livre arbítrio e a Graça na *Diatribé*. Em sua perspectiva, não havia concórdia possível entre a liberdade humana e a onipotência de Deus. Para Lutero, a parcela concedida por Erasmo à determinação da ação do homem para contribuir com sua salvação, ofendia a majestade divina. Segundo o reformador, o encarecimento erasmiano do livre arbítrio era uma ousadia sem precedentes:

*“Érasme surpasse aussi, de loin, les pélagiens. Car ils attribuent la divinité au libre arbitre tout entier, tandis qu'Érasme l'attribue à la moitié du libre arbitre! Ils distinguent en effet deux parties dans le libre arbitre, la faculté de discernement et la faculté de choisir, attribuant faussement l'une à la raison et l'autre à la volonté, ce que font aussi les sophistes. Mais Érasme, sous-estimant la faculté de discernement, se borne à exalter la faculté de choisir; et de la sorte c'est un libre arbitre boiteux et demi-libre qu'il fait Dieu! (...) chez Érasme, le libre arbitre par sa propre force, non seulement se meut, mais encore s'attache aux choses qui sont éternelles, c'est-à-dire aux choses qui lui sont incompréhensibles. Dans la définition du libre arbitre, c'est un auteur vraiment nouveau, dont la voix n'a pas de précédent: les philosophes, les pélagiens, les sophistes et tous les autres, il les laisse loin derrière lui.”*⁶²

⁶¹ Ibid., p. 306.

⁶² “Erasmo ultrapassa de longe os pelagianos, pois eles atribuem à divindade o livre arbítrio inteiro, enquanto que Erasmo lhe atribui a metade do livre arbítrio! Eles distinguem, com efeito, duas partes no livre arbítrio, a faculdade de discernir e a faculdade de escolher, atribuindo falsamente uma à razão e a outra à vontade, como fazem também os sofistas. Mas Erasmo, subestimando a faculdade de discernir, limita-se a exaltar a faculdade de escolher; de sorte que é de um livre arbítrio manco e semi-livre que ele faz Deus! (...) Em Erasmo, o livre arbítrio, por sua própria força, não somente se move, mas ainda se liga às coisas que são eternas, isto é, às coisas que lhe são incompreensíveis. Na definição do livre arbítrio, este é um autor verdadeiramente novo, sua voz não tem precedentes: os filósofos, os pelagianos, os sofistas e todos os outros, ele os deixa pra trás de si.” LUTERO, *Du Serf Arbitre*, p. 187.

Por outro lado, Lutero nos lembra, que embora o humanista supervalorize o livre arbítrio do homem, ele ao mesmo tempo, sublinha em sua *Diatribes*, que esse mesmo livre arbítrio permanece ineficaz sem a ajuda da Graça, numa reafirmação da vontade humana manchada pelo pecado e dependente da intervenção divina, da mesma forma que sustenta a teologia luterana. Lutero despreza esta definição que chama de um paradoxo inútil⁶³, uma ficção dialética que define o querer do homem numa situação média, entre a corrupção e a salvação, entre o pecado e a virtude, como se se tratasse de uma vontade pura⁶⁴. Ele critica o esforço conciliador de Erasmo como pouco esclarecedor, e cita as palavras de Cristo dando maior ênfase à sua inventiva: *“la chose se présente plutôt comme dit Christ: ‘Celui qui n’est pas avec moi est contre moi’. Il ne dit pas: ‘Celui qui n’est pas avec moi n’est certes pas contre moi, mais entre les deux.’”*⁶⁵ Para Lutero, este paradoxo é a essência do texto de Erasmo, que não podendo escapar às suas contradições se torna prisioneiro delas. Estas, ao fim e ao cabo, ele afirma, o fazem concordar com o princípio luterano do servo arbítrio, da natureza humana corrompida:

*“c’est à cela que l’invincible et très puissante vérité a possé la Diatribe, et elle rendu sotte sa sagesse, au point que s’apprêtant à parler contre nous, elle a été forcée à parler pour nous et contre elle. Il en est de même du libre arbitre quand il fait quelque chose de bien: car en essayant d’agir contre le mal, c’est contre le bien qu’il agit mal; de sorte que la Diatribe est en paroles ce que le libre arbitre est en action! Et quoique la Diatribe elle-même ne soit tout entière rien d’autre que l’oeuvre excellente du libre arbitre, c’est em le défendant qu’elle le condamne, et c’est em le condamnant qu’elle le défend: c’est-à-dire qu’elle est deux fois sotte, quand elle veut sembler sage.”*⁶⁶

⁶³ Ibid., p. 194.

⁶⁴ Ibid., p. 197.

⁶⁵ “A coisa se apresenta de preferência como diz Cristo: *Aquele que não está comigo está contra mim*. Ele não disse: *Aquele que não está comigo não está contra mim, mas sim, entre os dois.*” Ibid.

⁶⁶ “É essa verdade invencível e potente que torna tola a sabedoria da *Diatribes*, ao ponto em que ela é forçada a falar por nós, mesmo quando pretende falar contra nós. Ela se assemelha ao livre arbítrio quando faz qualquer coisa boa: pois tentando agir contra o mal, é contra o bem que age mal; de sorte que a *Diatribes* é em palavras o que o livre arbítrio é em ação! E embora se dedique inteiramente a louvar a obra excelente do livre arbítrio, é a defendendo que a condena, e é condenando-o que ela o defende: isto é, ela é duas vezes tola, quando pretende parecer sábia.” Ibid.

Uma definição do livre arbítrio como ineficaz sem a ajuda da Graça, como reafirma Lutero, não é senão tornar vazio o próprio conceito de livre arbítrio⁶⁷. Critica a trama de palavras tecida por Erasmo, tida como forjadora de monstros⁶⁸ ao procurar conciliar coisas tão opostas e contraditórias. Sua natureza parece ser ignorada pelo próprio autor, que através de sua linguagem elegante e bem ornada procura distrair seus leitores da certeza da verdade cristã mais alta, consubstanciada na convicção profunda da miséria do homem. O reformador enfatiza que não é essa a linguagem que deve ser usada em matéria teológica: "*la théologie exige-t-elle un sentiment de nature à rendre attentif pénétrant, tendu, prudent, énergique*".⁶⁹ O princípio básico da religiosidade luterana consiste na emergência de uma verdade que se impõe a nós. Para ele, o verdadeiro conhecimento religioso não pode conter contradições, sendo a fé, composta de afirmações absolutas, certezas inabaláveis, inscritas em nossos corações pelo Espírito Santo.

Em sua tradução do Novo Testamento, na edição de 1519, Erasmo, ao traduzir *Verbo* por *Sermo*, na famosa passagem de S. João I:1 "*No começo era a Palavra*", fazia da palavra não mais uma entidade estática, mas uma presença ativa, acentuando seu poder criativo na forma do discurso⁷⁰. O Espírito Santo para Erasmo é razão e sabedoria, na valorização da palavra divina, em seu poder de eloquência e de persuasão a instruir e inspirar os cristãos na condução de suas vidas de acordo com a filosofia de Cristo.

Tal persuasão para Lutero, entretanto, não tem qualquer valor, diante da persuasão interior e mística que lhe garante a firme certeza daquilo que dizem os textos sagrados. Esta, fundadora de sua teologia, provém da revelação celestial e se dá, somente, sob o extremo desprezo da razão, tida como expressão do estado de desregramento permanente e profundo que caracteriza a natureza humana. Segundo Lutero, o sentido das Escrituras é claro e evidente, tal como deve ser a verdadeira fé: composta de certezas profundas. Tentar alcançá-las por meio da razão, entretanto, é impossível, pois só se consegue assim, chegar a argumentos retóricos e circulares. Só

⁶⁷ Ibid., p. 199.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ "a teologia exige um sentimento de natureza a tornar atento, penetrante, tenso, prudente, enérgico." Ibid., p. 195.

a iluminação do Espírito Santo pode nos garantir tais certezas sem margens a novas questões e dúvidas⁷¹.

Atacava a exegese bíblica de Erasmo, que privilegiava a interpretação alegórica dos textos, e afirmava a importância do estudo da literatura pagã para um melhor entendimento do Evangelho. O valor que a leitura humanista concedia aos *tropos* e deduções, era para Lutero, uma profanação dos textos sagrados, pois implicava o esquecimento da pureza cristalina das palavras de Deus contidas neles. Na significação pura e simples das palavras, estavam expressos, segundo o reformador, os principais artigos da fé cristã. Acusando a intervenção da razão humana na compreensão das Escrituras, Lutero aparecia como um profeta inspirado, como um comentador autorizado, erguendo contra os erros e balbulcios da filosofia humana, os ensinamentos dogmáticos de Deus⁷². Segundo ele, as hipocrisias exegéticas de Erasmo faziam os textos bíblicos significarem o contrário de seu verdadeiro conteúdo:

*“ n`y a pas combat à propos du text lui-même, ni désormais à propos des déductions et similitudes, mis à propos des tropes et interprétations. Quand donc arrivera-t-il que nous ayons, pour et contre le libre arbitre, un text simple et pur, sans tropes ni déductions? L`Écriture n`a-t-elle nule par tels text? Et perpétuellement l`affaire du libre arbitre sera-t-elle douteuse, parce qu`elle n`est consolidée par aucun texte certain, mais qu`elle est débattue seulement au moyen de déductions et de tropes introduits par des êtres humains en désaccord entre eux, comme un roseau est agité par des vents. ”*⁷³

4. 3. 2 – O Servo arbítrio e a visão luterana do mundo.

Era, portanto, através da clareza e simplicidade das palavras das Escrituras, iluminadas pelo Espírito Santo, que Lutero sustentava os pontos essenciais de sua

⁷⁰McCONICA, J., *Erasmus*. In: *Renaissance Thinkers*, p. 72.

⁷¹POPKIN, R., op. cit., p. 35.

⁷²MESNARD, P., op. cit., p. 194.

⁷³ “ não há combate a propósito do texto por si mesmo, nem adiante a propósito das deduções e similitudes, colocadas a propósito desses *tropos* e interpretações. Quando, portanto, acontecerá que tenhamos, a favor e contra o livre arbítrio, um texto puro e simples, sem *tropos* e deduções? A Escritura não possui em nenhuma parte tais textos? E perpetuamente a questão do livre arbítrio será duvidosa, por não ser consolidada por um texto certo, mas debatida somente por meio de deduções e

doutrina. Encarava o mundo como o império de satã, fixava o objetivo real da vida do cristão no além, e atentava para o perigo das chamadas boas obras, lembrando que o pecado daquele que se admite pecador está mais próximo da salvação do que o farisaísmo daquele que se crê justo. Desta forma, não podia, senão, menosprezar a linguagem persuasiva, pela qual o humanista, pouco preocupado em basear sua fé em verdades teológicas, pretendia realizar seu principal objetivo, ou seja, vivificar nos homens um sentimento cristão autêntico, acentuando seu caráter ético. Seu interesse era a reforma moral do homem, signo de sua salvação e da renovação do mundo, materializada no consenso e na paz cristã. Estes eram para Erasmo a tradução do verdadeiro cristianismo, centrado na vida, na valorização da natureza humana e na celebração da força positiva de sua ação, tida como transformadora e redentora. Idealizava, assim, o valor da experiência no mundo, a partir da crença na capacidade do homem em se autoformar. Privilegiou a reforma na educação⁷⁴, para o estímulo do progresso da virtude, para a realização de uma liberdade marcada por um profundo sentido ético e moral, baseada na filosofia de Cristo, que levaria o homem à purificação de sua natureza, e enfim, ao caminho da salvação eterna.

Erasmo procurava harmonizar seu ideal humanista com o encarecimento da onipotência da Graça divina, que também cumpria importante papel em sua religiosidade, impedindo, assim, que a confiança do homem em si mesmo, engendrasse em seu espírito, a vaidade e o orgulho, sinais como eram, de sua degradação moral, e, portanto, contrários ao ideal de constituição de uma sociedade baseada nos ensinamentos de Cristo em sua simplicidade. Como nos diz Ricardo Villoslada⁷⁵: *“Para Erasmo, a paz a tranqüilidade são o bem supremo; para Lutero, a fé, a consciência, a salvação eterna, a palavra de Deus, e por estes bens está disposto a arrostar a morte ainda que o mundo inteiro se afunde no caos e no nada..”*

tropos introduzidos por seres humanos em desacordo entre si, como um canção agitado pelos ventos?”
LUTERO, op. cit., p. 267.

⁷⁴ GREENE, T., op. cit., p. 249.

⁷⁵ GARCIA-VILLOSLADA, R., *Martín Lutero*, v. 2, p. 193.

Um bom exemplo da natureza da crítica de Lutero à exegese erasmiana está na citação da passagem do *Eclesiastes* usada pelo humanista⁷⁶ na sua afirmação do livre arbítrio. Ela vem reforçar a idéia de que Erasmo se utiliza de artimanhas retóricas para afirmar o livre arbítrio nas Escrituras:

“par les mots ‘Étends la main’, etc., lorsqu’ils sont compris simplement, comme ils sonnent – et à l’exclusion des tropes et déductions – rien d’autre n’est signifié ce que nous devons faire, car telle est la nature d’un verbe à l’impératif chez les grammairiens et dans l’usage de la langue. Mais la Diatribe après avoir négligé cette simplicité du mote et amène de façon forcée des déductions et des tropes, interprète ainsi: ‘Étends la main: c’est à dire que tu peux par ta propre force étendre la main.’”⁷⁷

A argumentação de Lutero, como afirma Mesnard⁷⁸, é de uma simplicidade radical. Afirma a clareza do conteúdo dos textos sagrados, e condena a fraqueza humana dos padres da Igreja que pregaram a existência do livre arbítrio. Para ele, ou o livre arbítrio existe, e a Graça é inútil (não poderia haver maior blasfêmia) ou a Graça é onipotente e o livre arbítrio é um termo vazio.

A importância do conhecimento do sentido literal da Palavra divina, através da iluminação pela fé, tão cara à teologia luterana, foi negligenciada também por alguns de seus velhos partidários, ainda que de maneira bastante diversa da que Lutero criticava no procedimento de Erasmo. Mas era também do ponto de vista de uma religiosidade que legitimava a intervenção da ação humana na ordem do mundo, que Lutero atacaria tais dissidências radicais da nova fé, acusando de equivocadas tais compreensões da idéia da liberdade do cristão, e do sentido dos textos sagrados. Diante disso, Erasmo parecia estar certo quando afirmou que as Escrituras não eram assim tão claras, e quando previu a anarquia religiosa por toda a cristandade, assim

⁷⁶ Cf. p. 47.

⁷⁷ “pelas palavras *estenda a mão*, etc., quando compreendidas simplesmente como soam nada além é significado além do fato de que se exige de nós que estendamos a mão. E isto significa aquilo que nós devemos fazer, pois essa é a natureza de um verbo no imperativo entre os gramáticos e segundo o uso da língua. Mas a *Diatribe* após negligenciar essa simplicidade da palavra é levada, de maneira a reforçar as deduções e os *tropos*, a interpretá-las assim: *estenda a mão*: isto é, que tu podes por tua própria força estender a mão.” LUTERO, op. cit., p. 269.

⁷⁸ MESNARD, P., op. cit., p. 195.

que cada um recorresse à sua própria consciência como padrão e critério da verdade religiosa⁷⁹.

Por volta de 1522, Carlstadt, que fora colega de Lutero na disputa de Leipzig, tornava-se líder da Reforma, por ocasião do exílio de seu mestre em Wartburg⁸⁰. Predicava, então, em Wittenberg, uma religiosidade que se baseava antes na iluminação interna do espírito do que no sentido estrito da Palavra divina. Segundo ele, era a revelação o princípio fundamental da nova fé, pois levava os iluminados à descoberta de um sentido mais profundo nos textos sagrados, inspirado diretamente por Deus. Tal descoberta, de natureza totalmente mística e subjetiva, diante da qual se empalidecia a letra, era o sinal da salvação divina, e era em nome dos eleitos que Carlstadt negava o valor do batismo dos recém nascidos, afirmando a legitimidade de um segundo batismo, para destacar aqueles que foram iluminados internamente pela fé, e escolhidos por Deus para a salvação eterna.

O anabatismo em sua forma mais radical, implicando uma separação definitiva da Igreja, e o embate com a ordem social, que se espalharia pelo centro e o norte da Europa, teve sua principal origem nas prédicas de Carlsadt⁸¹. Ele criticava Lutero por sua atitude passiva e resignada ante as autoridades seculares, proclamando que os eleitos, uma vez libertados do pecado, não poderiam viver sob o domínio das autoridades civis, postas no mundo para manter a ordem e a paz entre os pecadores⁸². Carlstadt lembrava que Lutero, ao relegar aos príncipes o dever de manter a unidade civil, esquecera-se de instruí-los no principal, ou seja, a obediência estrita ao Evangelho, no extermínio dos ímpios e na realização de uma reforma religiosa completa e piedosa, em nome dos iluminados. Incitaria seus fiéis a atos de revolta e iconoclastia, com o objetivo de instaurar no mundo o reino Cristão formado pelos justos.

Carlsadt dava seu apoio de sábio, aos insurrectos, seguidores de Tomas Muntzer, pároco de Zwickau por recomendação de Lutero. Muntzer viu na pobreza e no sofrimento os sinais mais certos da eleição divina, e procurou fundar contra a

⁷⁹ POPKIN, R., op. cit., p. 28.

⁸⁰ SKINNER, Q., op. cit., p. 356.

⁸¹ LECLER, J., op. cit., p. 202.

⁸² SKINNER, Q., op. cit., p. 355.

doutrina luterana, uma nova Igreja do espírito. Muntzer radicalizava a teoria de Carlstadt, segundo ele, a iluminação pela fé não dependia do acesso às Escrituras, podendo atingir até mesmo os iletrados, operando constantemente no espírito através de visões e revelações⁸³. Estimulou o levante camponês em Muhlhausen na Turíngia, tido por ele, como uma revolta contra os ímpios, por parte dos justos, destinados a fazer triunfar a fé verdadeira no mundo numa luta aberta contra os príncipes e poderosos, que lhes impediam seu caminho rumo ao Evangelho. Deveriam eles, como iluminados, e livres pela fé, reivindicar seus direitos face aos tiranos que os oprimiam. Anunciando a proximidade do juízo final, Muntzer proclamava o advento do novo reino de Cristo, numa nova ordem social, constituída pela comunidade sagrada dos novos crentes.

Ambos, Carlstadt e Muntzer, embora luteranos, em princípio, criticavam o mestre por não levar, segundo eles, os princípios de sua doutrina às suas últimas conseqüências. Segundo Muntzer afirmava, os pobres já são por demais infelizes para ter tempo de ler a Bíblia e rezar, e nenhuma reforma religiosa é possível sem revolução social⁸⁴, os justificados deveriam, portanto, obter sua liberdade já, eliminando o domínio satânico dos poderosos, e herdando para si o mundo. A resposta de Lutero viria já em 1524 com sua *Carta aos príncipes da Saxônia acerca do espírito revolucionário*. Prevenia os príncipes contra Muntzer, que era, este sim, em sua opinião a encarnação do demônio⁸⁵.

Logo as insurreições camponesas, os atos de violência e iconoclastia, se espalhariam por várias regiões do Império, sem unidade nem organização planejada. No mesmo ano de 1525, quando escrevia o *Du Serf Arbitre*, Lutero publicava também uma inventiva violenta e apaixonada contra os atos de revolta, intitulada *Contra as rapaces e homicidas hordas dos camponeses*. Neste texto, defendia freneticamente a legítima autoridade de qualquer governo estabelecido, e a repressão sistemática da ação interventora do homem na ordem do mundo⁸⁶.

⁸³ LECLER, J., op. cit., p. 203.

⁸⁴ DELUMEAU, J., op. cit., p. 101.

⁸⁵ GARCIA-VILLOSLADA, R., *Martín Lutero* v. 2, p. 184.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 213.

Lutero reafirmava então, que a única liberdade que deve ser reivindicada pelo cristão é de ordem espiritual, e que os únicos direitos que a iluminação pela fé lhe concede, são os de sua própria espiritualidade⁸⁷. No mundo, afirmava ele, o cristão deveria sofrer resignado e carregar em silêncio a cruz de sua miséria. Em sua teologia, a servidão no terreno temporal a partir do reconhecimento de si como pecador, era consequência direta da liberdade na ordem espiritual, a única liberdade autêntica e verdadeira, sob a luz da fé, em benefício da qual nada podem as coisas vãs do mundo.

A ação do homem na transformação da ordem mundana, segundo a perspectiva luterana não podia provir de Deus, mas necessariamente do demônio. Quando de seu exílio forçado em Wartburg, Lutero recebeu notícias da proliferação destes exaltados que pretendiam semear a revolta e o espírito de sedição entre seus fiéis, apressou-se para retornar a Wittenberg e retomar as rédeas do movimento⁸⁸. Apoiou a repressão violenta das insurreições pelos príncipes, que, logo, organizados na Liga de Suábia⁸⁹, eliminariam as resistências e capturariam seus líderes. Lutero pregava a absoluta obediência aos príncipes, pois que o exercício de seu poder na ordem temporal, fosse ou não opressor, era legítimo, estabelecido por Deus, no espaço mundano que criara justamente para que o homem reconhecesse sua condição decaída e sofresse em silêncio. Afirmava, portanto, de forma explícita que toda a autoridade política provinha de Deus⁹⁰, encontrando na *Epístola aos Romanos*, a passagem mais importante de toda a Bíblia no que se refere à obrigação política. O texto Paulino sublinhava a necessidade de sujeição às mais altas potestades e o tratamento de todos os poderes existentes como ordenados pela divindade.

Diante da liberdade espiritual do cristão, o mundo nada era para Lutero. Se nenhum evento mundano podia influir sobre a condição espiritual, a única verdadeira, para que promover a discórdia em seu nome, e seguir Carlstadt e Muntzer na destruição de imagens Igrejas e conventos, que nada significavam?⁹¹ O verdadeiro cristão livre sabia que sua liberdade jamais poderia ser vivenciada na ordem temporal.

⁸⁷ FEBVRE, L., *Martín Lutero un destino*, p. 226.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 211.

⁸⁹ GARCIA-VILLOSLADA, R., *op. cit.*, p. 215.

⁹⁰ SKINNER, Q., *op. cit.*, p. 297.

Enfatizando, desta forma, que a justiça e as instituições seculares em nada participavam da ordem da salvação, Lutero destruiu a tradicional oposição entre autoridade temporal e espiritual, fazendo ruir, em seus princípios, os poderes universais do Sacro Império e da Igreja. Impôs, ao mesmo tempo, um limite bem definido ao exercício do poder dos príncipes, ou seja, a dimensão interna do crente, espaço de sua liberdade, onde se tornava membro da *Igreja invisível* dos justificados pela fé. Os governantes seculares, segundo ele, haviam sido postos no mundo para regular a parte externa da vida do cristão, garantindo a paz e impedindo as más ações, o domínio interno da consciência dos crentes jamais poderia ser tocado por seu poder. A crença religiosa, de natureza puramente espiritual, e portanto, não pertencente à ordem do mundo, dizia Lutero, não poderia ser objeto da coação externa, mas, por outro lado, o reformador admitiu o surgimento de um sistema de Igrejas nacionais independentes, sobre as quais os príncipes deveriam deter total autoridade, já que, estabelecidas como instituições mundanas⁹².

No âmbito da filosofia política luterana, desaparecia a noção de Lei natural, a ser imitada pelos governantes, e pela qual os homens podiam julgar suas atitudes. Segundo esta perspectiva, uma vez que os governantes não devem aos homens a sua autoridade, não são responsáveis perante eles, mas somente perante Deus. A noção do mundo e de tudo que nele acontece, como totalmente ordenado pelos desígnios divinos, uma das principais teses teológicas de Lutero, seria o princípio de sua concepção do poder absoluto dos príncipes, reafirmado por Melancton em 1521, num importante ensaio sobre o conceito de autoridade temporal em forma de conclusão ao seu *Tópicos comuns de teologia*⁹³. O eco de tais idéias não tardaria a se fazer ouvir na Inglaterra, quando foi retomado pelo reformador Tyndale em sua obra *Da obediência do Cristão*, com que declarava que toda a estrutura da vida política era instituída por Deus, e obedecer ao rei, significava obedecer à vontade divina, evitando a danação eterna e garantindo a paz na vida terrena e na vida espiritual⁹⁴.

⁹¹ FEBVRE, L., op. cit., p. 233.

⁹² SKINNER, Q., op. cit., p. 297.

⁹³ Ibid., p. 347.

⁹⁴ Ibid., p. 349.

Segundo Lutero, enfim, o verdadeiro justificado pela fé deveria reconhecer que sua maldade essencial viciaria todos os seus atos, e que, acreditando nas coisas do mundo, e procurando transformá-las em seu benefício só conseguiria se afundar mais ainda em sua condição miserável. A única ação a ser praticada pelo cristão no mundo, afirmava ele, é o fortalecimento de sua fé pela Palavra das Escrituras, e a obediência estrita à ordem do mundo é seu dever essencial. Deve-se reconhecer, sublinhava ele, que o mundo não é o espaço da misericórdia, mas sim da cólera e da perdição, e é assim, com furor, que os exércitos da Liga de Suábia cairiam em cima das hordas de camponeses revoltosos que se espalhavam então por várias regiões do Império, da Suábia à Renânia, da Turingia à Franconia.

A missão privilegiada que o reformador acredita ter de cumprir no mundo, portanto, é a pregação da Palavra divina⁹⁵ dos Evangelhos, que ensina o cristão a sofrer de coração submisso a injustiça mundana, sabendo que a única justiça verdadeira é a justiça de Deus pronunciada no espírito dos homens. Condenou a *voz espiritual* dos profetas celestes como inspirada pelo demônio, sinal de sua incompreensão dos textos sagrados, que os impele à ação interventora na ordem do mundo, procurando instituir uma nova ordem social, às custas de atos de revolta e violência.

Voltando agora, ao *Du Serf Arbitre*, acusa também a interpretação bíblica de Erasmo de incompreensão. Incompreensão esta, contudo, que nada tem haver com uma inspiração mística, mas é sim, fruto de seu cristianismo humanista, que a partir da crença no homem, torna a moral e a ética, o conteúdo principal do cristianismo, numa secularização do sentimento religioso. O humanista celebrava, assim, a força renovadora da razão humana na ordem do mundo, insuflada no coração dos homens pela sabedoria dos Antigos e pelos ensinamentos de Cristo, que redimiam a humanidade perante Deus. Na terceira parte de sua furiosa resposta ao *Essai sur le libre Arbitre*, o reformador, declara, a partir de São Paulo e São João, o significado cristalino das Escrituras, por elas mesmas, princípio de sua doutrina, ignorado, a seu ver, pelos métodos interpretativos de Erasmo:

⁹⁵ FEBVRE, L., op. cit., p.217.

“la justice de Dieu est révélée dans l’Évangile, pour que cela soit objet de foi. Par conséquent, tous les hommes dont impies et injustes: Dieu serait em effet insensé, s’il révélait aux hommes une justice qu’ils connaîtraient déjà ou dont ils auraient en eux les germes. Mais puisqu’il n’est pas insensé, et cependant leur révèle la justice du salut, il est manifeste que le libre arbitre, même chez les hommes les plus éminents, non seulement ne peut avoir ou vouloir quelque chose, mais encore ne peut même pas connaître ce qui est juste devant Dieu.”⁹⁶

Mas, face à desordem política e social generalizada causada pelas seitas radicais, Lutero seria levado a reconhecer a necessidade de tornar mais sólida sua doutrina, na fundação de uma nova Lei que regesse a constituição de uma nova Igreja no mundo, com cerimônias reguladas e artigos de fé bem definidos, sob a autoridade e proteção da justiça secular. Já em 1523 publicou sua *Formula missa et comunione* contendo explicações para a ordenação do culto para a Igreja de Wittenberg⁹⁷. Buscando uma nova Lei para regular as coisas do mundo, foi direto ao Antigo Testamento⁹⁸, reafirmando mais uma vez a necessidade absoluta da obediência estrita aos príncipes, considerando blasfematório qualquer levantamento contra seu poder. Em sua obra *Sobre a Autoridade secular*, também de 1523, Lutero apresentou alguns dos temas e idéias fundamentais que informavam seu pensamento sobre assuntos políticos e sobre a organização do Estado. Nela, a verdadeira religião, apareceu rigorosamente apartada da vida da comunidade civil, sendo de natureza estritamente pessoal e particular. Deste ponto de vista, o mundo jamais poderia ser governado pela Lei do Evangelho, no interesse do verdadeiro espírito cristão:

“Se não existissem leis e governos, uma vez que o mundo é mau e apenas um ser humano em mil é um verdadeiro cristão, as pessoas se destruiriam umas às outras e ninguém seria capaz de sustentar sua mulher e seus filhos, de se alimentar e de servir a Deus (...) Vocês imaginam qual seria o resultado se alguém quisesse ter o mundo governado segundo o Evangelho e abolir a espada e toda a lei secular, com base em todos serem batizados e cristãos e de o Evangelho não

⁹⁶ “a justiça de Deus é revelada no Evangelho, para que seja o único objeto de fé. Por consequência, todos os homens são ímpios e injustos: Deus seria, com efeito, insensato, se revelasse aos homens uma justiça que eles já conhecessem ou da qual tirariam de si mesmos os princípios. Mas, porque não é insensato, ele, entretanto, revela a justiça da salvação, e ela manifesta que o livre arbítrio, ainda que entre os homens mais eminentes, não somente não pode ter ou querer qualquer coisa, mas ainda, que não pode nem mesmo reconhecer o que é justo diante de Deus.” LUTERO, *Du Serf Arbitre*, p. 391.

⁹⁷ FEBVRE, L., op. cit., p. 220.

⁹⁸ Ibid., p. 247.

*admitir o uso da lei ou da espada entre os cristãos, que de qualquer modo, não necessitam delas? Esse alguém libertaria os animais selvagens de seus laços e os deixaria maltratar e dilacerar a todos em pedaços, dizendo enquanto isso que na realidade esses animais são coisinhas delicadas, dóceis e meigas.*⁹⁹

Em seu ponto de vista, se os príncipes são opressores, o são porque Deus assim os quis, e cairão por si mesmos quando Deus assim o quiser¹⁰⁰. A autoridade secular havia sido posta no mundo para impor a ordem e a disciplina sobre uma humanidade perversa e autodestrutiva. Nos anos posteriores à publicação do *Du Serf Arbitre*, e à repressão das sublevações camponesas, o poder absoluto de alguns dos grandes príncipes alemães passou a proteger e regular as novas Igrejas e o culto, se exercendo plenamente em seus territórios, sem dever qualquer obediência a Roma, só não podendo tocar, como já vimos mais acima, na liberdade espiritual dos crentes, no domínio em que se realizava efetivamente a iluminação pela fé. Como nos mostra Lucien Febvre¹⁰¹, um segundo Lutero surgia então, sem nada do fervor profético e ousado do idealista dos primeiros tempos. Os príncipes germânicos que não eram tidos, num primeiro momento, mais do que como pragas a serem suportadas pelos cristãos em sua existência temporal se converteriam em principais guardiões e protetores da Reforma. Em seus escritos de 1529, 1530 e 1533, Lutero procurou insistir na idéia do Estado como de instituição divina, fundando inteiramente em Deus o poder absoluto dos príncipes.

4. 3. 3 – O Servo Arbítrio, a Reforma e o Humanismo.

Lutero considerou o *Du Serf Arbitre* como o seu melhor trabalho¹⁰² expressou ali sua teologia com um vigor incomparável, tratando de sua raiz mais profunda. Na conclusão do livro, agradeceu a Erasmo por ter lhe dado a oportunidade de expor tão bem sua doutrina em todas as suas nuances, desenvolvendo o seu tema favorito, ou

⁹⁹ LUTERO, *Sobre a Autoridade Secular*, p. 16.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 222.

¹⁰¹ *Ibid.*, 258.

¹⁰² GARCIA-VILLOSLADA, R., *Martín Lutero*, v. 2, p. 197.

seja, a justificação pela fé, o domínio absoluto de Deus e, sobretudo, a total incapacidade do homem em obrar para sua salvação:

“*tu es le seul, au-delà de tous les autres, à avoir abordé l'affaire elle-même, c'est à dire ce qui fait en somme, la cause à débattre ; et tu ne m'a pas fatigué avec ces autres causes étrangères au débat , à propos de la papauté, du purgatoire, des indulgences et autres choses semblables, qui sont des sornettes plutôt que des causes, domaines dans lesquels c'est à moi jusqu'à présent que presque tous ont fait la chasse, mais en vain!*”¹⁰³

As guerras dos camponeses (1524-25), como já foi dito mais acima, tiveram como uma de suas principais conseqüências para a reforma luterana, a excessiva dependência em que esta caiu, dos grandes príncipes absolutistas alemães que haviam abraçado o luteranismo, conduzindo a uma cristalização mais firme do partido católico e do evangélico¹⁰⁴, com os primeiros organizados na Liga de Dessau, sob a liderança de Jorge da Saxônia, e os protestantes na Liga de Torgau, liderada por Felipe de Hessen e João da Saxônia, sucessor de Frederico, o sábio.

Na mesma época, ante o radicalismo e a rispidez da doutrina do *Du Serf Arbitre*, os velhos humanistas reformadores recuavam assustados. Partidários de uma filosofia do consenso, valorizadora da força do espírito humano e repudiando sempre o cisma, apartar-se-iam então, definitivamente da causa reformista¹⁰⁵. Ao longo do século, a profusão de controvérsias teológicas caracterizava uma ambiência de conflitos religiosos crescentes, num panorama de horror, intolerância e violência, tanto da parte do ortodoxismo católico, que queimava sempre mais hereges através dos tribunais da Inquisição, quanto das várias seitas protestantes, de Carlstad a Müntzer, de Zwinglio a Ecolampádio. Mas o homem que mais impressionou Erasmo nessa época foi Guillaume Farel, o fervoroso reformador francês que anos mais tarde, com suas ameaças aterradoras sobre o fogo infernal, convenceria Calvino a tornar-se

¹⁰³ “tu és o único, ao contrário de muitos outros, a abordar a questão em si mesma, isto é, o que se define, em suma, como a causa a debater; tu não me fatigas com essas outras causas, estranhas ao debate, a propósito do Papado, do purgatório, das indulgências e outras coisas semelhantes, que são antes, questões frívolas ao invés de causas, domínios pelos quais, até o presente, quase todos me fazem caça, mas em vão!” LUTERO, *Du Serf Arbitre*, p. 459.

¹⁰⁴ GARCIA-VILLOSLADA, R., op. cit., p.220.

¹⁰⁵ CANTIMORI, D., op. cit., p. 277.

o reformador de Genebra. Farel fora a Basileia discutir com o humanista as invocações dos santos a que estava disposto a renunciar. Sobre ele Erasmo declararia: *“Se eu tivesse sabido que espécie de pessoa ele era, não teria estado em minha casa. Em tempos remotos o evangelho transformava as pessoas de ferozes em pacíficas. Não tem este efeito sobre estes evangelistas furiosos.”*¹⁰⁶

Homens como Erasmo, Tomas More, John Colet, Juan Luis Vives, entre muitos outros, pareciam reconhecer, então, que pertenciam a um outro tempo, em que podiam exercer todo gênero de críticas, e propor toda espécie de reformas, sem, no entanto romper com a ordem religiosa tradicional. Mensageiros da paz, a concórdia era base de sua religiosidade, fruto da harmonização entre cristianismo e moralismo pagão, mas os novos tempos, ao contrário, eram marcados pela destruição do consenso e pela promoção generalizada da ruptura com o universalismo da Igreja. Para estes espíritos que viam na Igreja, como instituição visível, a materialização da harmonia do cosmos, o século era desanimador. A maior parte deles, então, em nome da fidelidade à sua religião, católica e tradicional, e, sobretudo, aos seus ideais de pacifismo e de tolerância, assumiram posições mais conservadoras. Como afirma Cantimori¹⁰⁷:

“Os polemistas católicos se encontravam numa situação de quem, honradamente, de uma perspectiva subjetiva e pessoal, deve sustentar com métodos determinados uma causa – a da Igreja católica apostólica romana - em que se crê com sinceridade, não obstante saibam, ou possam intuir que tal causa não pode sustentar-se com os métodos e critérios humanísticos (crítico-filológicos).”

A crítica jamais poderia salvaguardar o símbolo da unidade conciliatória da cristandade, mas sim, poderia semear mais conflitos e mais violência, ao questionar a ordem (A manutenção da ordem, aliás, numa Europa devastada por uma tal crise, de graves conseqüências políticas e sociais, passaria doravante a ser um imperativo, no clima ideológico mais geral do período, tanto do lado católico quanto protestante, numa revivescência dos ideais dos humanistas cristãos). De todo modo, com a reforma católica e o esforço pela reconquista, sob a força dos Jesuítas, o domínio da

¹⁰⁶ ERASMO, Apud BAINTON, R. H., op. cit., p. 270.

ortodoxia trataria a crítica humanista com mais rigor. Assim, em 1559, tudo o que Erasmo escrevera, desde o início de sua carreira seria posto no Índice de livros proibidos pela Igreja, por ordem do Papa Paulo IV.

Mas, como nos lembra ainda Cantimori¹⁰⁸, a tradição humanista, hermética e filosófica, que havia sempre promovido a curiosidade, a crítica e o questionamento da ordem estabelecida, permaneceria rendendo seus frutos nas mãos de novos reformadores tais como Melanchton e Calvino. Estes, que Cantimori chamou de *humanistas protestantes*¹⁰⁹, usariam de sua erudição, e de sua preparação crítico-filológica para dar o último e decisivo passo da ruptura com a tradição, planteando questões, e propondo soluções, retirando do princípio luterano da justificação pela fé, a base de organização de ordens religiosas e temporais inteiramente novas. Deste processo, Lutero estaria sempre a margem, com sua recusa em valorizar a dimensão mundana da vida¹¹⁰. Melanchton, aliás, apesar de ser o mais expressivo teólogo do luteranismo jamais havia realmente abraçado o pessimismo de Lutero quanto à natureza humana. Colocaria-se ao lado de Erasmo na defesa do livre arbítrio, pondo muita insistência em assegurar a Erasmo que seu livro havia sido acolhido com calma em sua universidade¹¹¹. Fez dos estudos humanistas a base da alta e verdadeira teologia de Wittenberg, que considerava como herdeira dos altos estudos florentinos, do grego, do hebraico e do hermetismo¹¹². Imprimiu a partir deles uma reordenação da liturgia e da administração eclesiástica, fundando uma vertente menos radical do luteranismo. Mas, neste novo contexto, o impulso humanista pela renovação do homem e do mundo, não mais se fundava na valorização da liberdade e da experiência humana, mas sim, se definia como subordinado às normas ditadas pelas ortodoxias, e, portanto, como conseqüências diretas delas.

O grande reformador de Genebra, João Calvino, sonhara por certo tempo em ser um humanista. Entre 1528 e 1533 estudou Direito e humanidades em Bourges e Orléans onde tomou contato com uma atmosfera evangélica e erasmista, inserindo-se

¹⁰⁷ CANTIMORI, D., op. cit., p. 282.

¹⁰⁸ Ibid., p. 281.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ BATAILLON, M., op. cit., p. 151.

¹¹² CANTIMORI, D., op. cit., p. 276.

no círculo dos humanistas bíblicos parisienses reunidos em torno do reitor Nicolas Cop da Sorbonne. Mas, mesmo em sua obra deste período, o comentário sobre o *De clementia* de Sêneca de 1533, já se podia perceber a síntese original que procurava estabelecer entre humanismo, evangelismo e preocupações jurídicas¹¹³. O ano de 1534 marca a adesão definitiva de Calvino à causa reformista radical, refugiando-se na Basileia em meio às perseguições cada vez mais violentas promovidas pela ortodoxia católica francesa, catalizada na política de Francisco I, responsável pelo fim definitivo do movimento reformista católico em França¹¹⁴. Em 1536, Calvino expõe sua doutrina reformadora na obra a *Instituição Cristã*, em que estende imediatamente os novos princípios religiosos retirados do Evangelho à reorganização da vida civil, abordando diretamente o problema dos deveres dos cristãos em relação à autoridade política.

Como enfatiza Pierre Mesnard¹¹⁵, Lutero aparece em cena na História muito antes de Calvino, e muito mais como precursor do que como inovador. Afirmado sua doutrina em 1520, jovem contemporâneo e rival de Erasmo, teve o grande mérito de criar uma nova situação de fato, inaugurando a Reforma. Já Calvino, surgido em 1536, não partilhando da potência e do magnetismo da influência pessoal do grande humanista, instituiu as bases de sua fé num contexto de franco declínio do movimento humanista cristão.

Se Lutero catalizou as paixões de uma Alemanha fragmentada em benefício da nova religião, tal feito o assimila, no máximo, à figura de um agitador político ou chefe de uma grande facção, mas não de um inovador consciente da ordem temporal, uma vez que sua fé marcada por um forte conteúdo místico e espiritual, como já vimos, rejeitava o mundo e o homem como expressões do pecado. Já Calvino, tendo diante de si um cenário bastante diferente, ao enunciar os princípios de sua nova fé, estabeleceu sua doutrina desde o início a partir da compenetração entre teologia e política. Não atuou, ao contrário de Lutero, em meio a uma multiplicidade de principados, mas sim a partir de sua experiência no reino de França, uma sociedade política já fortemente centralizada e oficialmente católica, na qual, um potente

¹¹³ MESNARD, P., *L'Essor de la Philosophie Politique au siècle XVI*, p. 277.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 272.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 270.

galicanismo se inseria em todos os níveis da administração real. Não é de se espantar que para afirmar sua teologia tivesse que lidar diretamente com questões práticas e imediatas concernentes à tradição que regulava a vida cotidiana dos homens.

Assim, se a Reforma religiosa aparece num primeiro momento bem longe de assumir a atitude de uma revolução política e social, este movimento, como nos lembra Mesnard¹¹⁶, toma forma a partir de Calvino:

“Ideologicamente, Calvino é homem da terceira geração, após aquela do evangelismo e da cristandade política. Após aquela da liberdade cristã e resignada à ordem temporal. Vem à hora do protestantismo que reclama a reforma do Estado cristão sobre as bases dos Livros Santos.”

Diferentemente da fé luterana, o objetivo da reforma calvinista não se traduzia mais no esforço em sobreviver sob o respeito do poder civil, mas sim, e, fundamentalmente, na obrigação religiosa aplicada coerentemente ao todo do sistema político e social, numa reestruturação completa baseada na palavra divina. No âmbito da doutrina de Calvino a esfera política surge como o espaço em que o entendimento humano pode estabelecer preceitos sensatos, a partir do duplo reconhecimento, da distância essencial entre o mundo terreno e natural, e o mundo divino da Lei suprema, e das relações afirmadas entre os dois. Neste sentido, a vida comunitária dos verdadeiros crentes organizada como república, a partir da palavra das Escrituras, aparece como forma política legítima e ideal, face ao poder da autoridade monárquica tida como pura tirania¹¹⁷.

O princípio luterano da predestinação e da justificação pela fé, recebeu com Calvino uma inflexão fundamental. Para ele, a iluminação pela fé, não era apenas um puro milagre, mas ainda e sobretudo, o resultado da vontade soberana de Deus. Em sua teologia, o ato da vontade divina adquiria preponderância sobre a pureza da doutrina por si mesma. O sentimento religioso, de acordo com o calvinismo, inspirado pela vontade divina, conservava o caráter da ação e só enquanto ação poderia ser reconhecido. Como afirma Troeltsch¹¹⁸ em seu clássico *Protestantisme et*

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid., p. 276.

¹¹⁸ TROELTSCH, E., *Protestantisme et Modernité*, p. 11.

Modernité: “ a verdadeira prova de fé não é a resignação nem o sofrimento sereno, nem a simples serenidade que engendra a consolação da dor provocada pelo pecado, mas sim a ação que professa sua convicção e a realiza.” A moralidade cristã adquire um desenvolvimento militante com Calvino, ela se realiza na estrita disciplina dos membros da república de Genebra, tida como uma comunidade sagrada, instituída pela vontade e misericórdia divinas. Na *Instituição Cristã* o reformador usaria toda a sua formação jurídica para dar forma a esta nova ordem. A salvação na perspectiva calvinista coincide com a instauração deste reino de Cristo, onde os homens veneram a majestade divina numa obediência ativa à sua Lei moral bíblica.

Se o luteranismo permaneceria em seu país de origem, sublinha Troeltsch¹¹⁹, o calvinismo adquiriria situação mundial espalhando-se pela Europa e influenciando a maioria das confissões norte-americanas. Enquanto o luteranismo pregava o abandono de toda atividade político social em nome de uma interiorização mística santificadora, o calvinismo repelia a concepção absolutista do poder político, exaltando a força da vontade individual como marca da fé, se alinhando assim, às grandes evoluções que iriam determinar o panorama político, social e econômico modernos. Na sociedade calvinista, o Estado tinha obrigações éticas e morais para com os membros da comunidade, e a Igreja, como poder paralelo, instruía e regulava suas ações no sentido da obediência estrita ao ideal bíblico.

Mas, na raiz destas evoluções das idéias humanistas e protestantes, que iriam influenciar de maneiras diversas o mundo moderno, esteve o confronto entre Erasmo e Lutero. O embate entre duas experiências distintas de subjetividade, surgidas da confluência que houve nos primeiros tempos do Renascimento entre os anseios místicos pela reforma da vida religiosa e a valorização humanista do conhecimento e ação do homem. A teologia luterana que se beneficiou das modernas técnicas de restauro filológico das fontes bíblicas e das aspirações renovadoras do humanismo, terminou por se resolver numa subjetividade negadora do homem, e, assim da tradição que anunciava o nascimento de um novo cristianismo, baseado na sua dignidade, essência do pensamento do Renascimento. Com a doutrina do servo arbítrio, Lutero impediu a evolução deste movimento, retomando e radicalizando a

¹¹⁹ Ibid., p. 14.

concepção agostiniana da predestinação, e a fixidez absoluta da natureza humana que dominara os primeiros tempos da Idade Média.

Mas, com a subtração do valor religioso e transcendente da experiência no mundo, Lutero abriu espaço para uma primeira evolução da concepção moderna de *razão de Estado*, que iria se constituir no século XVII, como solução para os conflitos religiosos¹²⁰. Seu fundamento é a criação de um espaço livre de prescrições morais em que a política pode se desenvolver livremente, por sua lógica própria¹²¹. Sua força motriz reside, também, numa descrença profunda na natureza humana, e na desconfiança quanto às conseqüências de sua ação no mundo. Como afirma Koselleck¹²², a filosofia política de Hobbes partilha da tradição agostiniana do homem imperfeito e problemático, a partir do qual, o poder político se justifica somente do ponto de vista da contenção das ações dos homens, e nunca em benefício da reforma moral da humanidade, ou símbolo de sua realização, tal como queriam os humanistas cristãos. Hobbes retomou, assim, a oposição luterana fundamental entre interior e exterior, a separação entre reino espiritual e reino mundano, e enfim, a idéia de que o estabelecimento da ordem política e da paz social, só poderia se dar pela imposição das autoridades no controle dos homens, que, agindo independentemente do juízo, não sendo donos de sua própria vontade, só poderiam engendrar o caos social. Sobre as relações entre a teologia de Lutero e a teoria política hobbesiana nos fala Koseleck¹²³:

"Ambos concordam que o interior - fosse o Reino do Espírito santo ou uma consciência moral ou religiosa - não poderia governar este mundo e que sua dominação acarretaria conflito e miséria ainda maiores. Pois o homem permanece uma 'besta má e selvagem' - homo homini lupus. Necessita de autoridade e lei para manter a paz exterior; seu foro interior, sua crença ou convicção não são afetados por isso."

¹²⁰ KOSELLECK, R., *Crítica e Crise*, p. 21.

¹²¹ *Ibid.*, p. 20.

¹²² Koselleck ressalta, contudo, que essa interpretação falha por um lado por não reconhecer a contribuição histórica de Hobbes, que reside precisamente na reinterpretação funcionalista dos fenômenos da consciência moral. Se em Lutero, a Revelação interior acaba, num certo sentido a extrapolar para o exterior, na necessidade da pregação da Palavra divina, a partir da qual a comunidade se torna instituição de ensino do povo cristão, Hobbes, ao contrário, investe o Estado de plenos poderes precisamente para encontrar uma proteção contra os arautos da Revelação, que, ao contrário de Lutero, pretendiam absorver completamente a dimensão mundana. *Ibid.*, p. 170.

¹²³ *Ibid.*