

Para citação:

Viriato Soromenho-Marques, “A Reforma luterana no horizonte da filosofia política”, *Martinho Lutero. Diálogo e Modernidade*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 1999, pp. 13-42.

A REFORMA LUTERANA NO HORIZONTE DA FILOSOFIA POLÍTICA

por Viriato Soromenho-Marques

§1. *Abertura*. Na Primavera de 1580, estando Portugal imerso na mais difícil encruzilhada dinástica e de destino da sua história, cuja causa imediata era a morte, evidentemente sem herdeiro natural, do Cardeal Dom Henrique (31 de Janeiro de 1580), Dom Jerónimo Osório, o eloquente Bispo de Silves, decide tomar partido pela sucessão aparentemente mais dotada de argumentos legais a seu favor, isto é, manifesta-se pela causa de Filipe II de Espanha, o futuro Filipe I de Portugal.

No impasse em que o país se encontrava, a voz patriótica mais influente cabia a Martinho Gonçalves da Câmara, membro da Junta de Defesa.

O Bispo de Silves, na sua carta aos Governadores do Reino, escolhe esta personalidade como o alvo principal dos seus ataques. Curiosamente, entre os argumentos substanciais a favor da causa espanhola e os arremessos retóricos do clérigo existia uma inteira e perfeita conformidade.

Portugal deveria aceitar Dom Filipe como seu Rei legítimo porque ele era o único baluarte para preservar Portugal no bastião católico ameaçado pelo cisma iniciado décadas antes por “um frade revoltoso e inquieto”, Martinho Lutero, a quem “Satanás tomou por ministro”. Numa Cristandade ameaçada pelos Turcos e corroída pela heresia, a lealdade dos bons servos da Igreja Católica, não podia ser de vistas curtas ou de patriotismos paroquiais. A visão estratégica e o quadro global ameaçador deveriam fazer inclinar a Nação Portuguesa para o braço protector de Madrid.

Impiedoso para com os argumentos da ala patriótica, Dom Jerónimo Osório não hesita em fazer do involuntário nome de baptismo do líder da Junta de Defesa, o ponto de partida para uma destrutiva e insidiosa

crítica, à causa e ao homem: “[...] o Demónio [...] que sempre busca como nos trague, para estorvar os grandes proveitos que desta União de Coroas [entre Portugal e Espanha] se seguiriam, não somente a nós, mas ainda a toda a República Cristã [...] buscou outro Martinho, que tivesse por armas a justiça torcida e interpretada como ele quer, e não como deve ser.” (1)

O desfecho da história é de todos conhecido. Aliás, este breve episódio esquecido nos labirintos da nossa memória colectiva, não tinha outra intenção, que não a de ilustrar a carga fortemente política em que se processou a eclosão, a recepção e a resposta à Reforma Protestante iniciada por Lutero.

Longe de ter sido um acontecimento que se tivesse travado nas alturas abstractas da argumentação teológica, a Reforma esteve associada, na sua génese, receptividade e destino a um contexto fortemente dominado pelas paixões políticas de uma Europa em acesa mudança

O objectivo da nossa reflexão será o de tentar identificar algumas linhas de força condutoras das categorias e problemas de filosofia política que contribuíram para as mudanças revolucionárias que, por vezes, se acotovelam com algum mal estar e imprecisão sob o título demasiado genérico de Reforma Protestante.

Iremos concentrar a nossa atenção, como aliás nos é solicitado pela efeméride em apreço, na figura e obra de Martinho de Lutero. Mais uma vez se confirmará como os grandes movimentos arrastam e ultrapassam as notáveis personalidades que lhes emprestam o nome e o rosto. Tentaremos demonstrar que, na herança filosófico-política deixada pela Reforma é, muitas vezes, impossível reencontrar a figura inteira e coerente de Martinho de Lutero, a figura desse homem singular, dessa personalidade poderosa, habitando um mundo convulsionado e fragmentado pela colisão entre a inércia medieva e os apelos e impulsos da modernidade.

1. Lutero e a modernidade

§2. *Uma personalidade singular e polifacetada.* Lutero não é propriamente uma personalidade que se deixe capturar facilmente pela lógica das aplogias e das hagiografias.

O temperamento colérico não consta só das narrativas dos seus contemporâneos. Bastariam os seus textos, alguns deles possuídos por uma agressividade e uma violência profundas, para se compreender

que estamos perante um homem que também foi grande nas desmesuras e excessos.

Rasgos de génio e intensa capacidade de trabalho são particularmente detectáveis nos primeiros anos. Nesse período em que o, já maduro, frade agostinho, soube conquistar para si—dominado pela urgência de um sentimento de missão inadiável—um lugar na história da humanidade. Particularmente lendária é a estada em Wartburg, proscrito da Igreja e do Império: entre Dezembro de 1521 e Setembro de 1522 conseguiu traduzir do Grego para o Alemão, e fazer chegar em letra de imprensa ao público, o Novo Testamento (2).

O que separa um reformador religioso de um construtor de sistemas filosóficos reside no facto de, desde o início, a atmosfera e o objecto de trabalho se revelarem de natureza e substância radicalmente diversas. A religião, sobretudo no quadro da mentalidade europeia na transição do período medieval para a época moderna, correspondia a um verdadeiro substrato profundo e polissémico do ‘inconsciente colectivo’. Desde os primeiros momentos da sua vida pública, que Lutero ganhou um forte e plural impacto na sociedade alemã e europeia tanto pelas suas ideias como pelos seus gestos. Talvez mais pelo peso simbólico destes, do que pela eventual e generalizada compreensão dos argumentos conceptuais das primeiras junto do ‘auditório universal’ coevo.

Lutero foi mais do que um teólogo. Foi uma figura chave para a definição do equilíbrio social na Alemanha, fragmentada e rural, que, com inquietação e atrito, procurava uma nova configuração por entre ruínas e promessas de velhas e antigas ordens. Para o bem e para o mal, Lutero sancionou os (re)equilíbrios e tomou partido nos conflitos em marcha. Mas, Lutero foi também o interventor decisivo na consolidação do elo de identidade fundamental dessa Nação germânica sem Estado nem território firme: o Alemão moderno (3).

§3. *Um símbolo das contradições da modernidade alemã.* Nenhuma das grandes figuras da cultura alemã pode permanecer indiferente a Lutero. Ele tornou-se, de tal modo num símbolo das idiosincrasias, positivas ou negativas, da personalidade colectiva dos Alemães. Por exemplo, depois do fracasso da Revolução liberal de 1848, Friedrich Engels vai regressar a Lutero, numa viagem de três séculos, para verberar contra as hesitações e cobardias da burguesia germânica, incapaz, segundo o fiel companheiro de Marx, de corresponder às grandes expectativas sociais e políticas da altura (4).

Entre os limites da apreciação negativa, de um Nietzsche, ou positiva, de um Hegel, entre a consideração de Lutero como uma personalidade retrógrada e antimoderna, ou a sua identificação como o momento histórico-universal da história alemã, o ex-frade agostinho consegue apenas consenso na medida em que se revela uma personalidade chave para quem queira aventurar-se nos labirintos da identidade germânica (5).

Contudo, o encontro de Lutero com a história fez-se, em grande medida, na recepção e aceitação das suas teses fora da realidade alemã. No Ocidente não existe reforma religiosa sem proselitismo, e Lutero não foi excepção. Apenas dez anos após a fixação das suas noventa e cinco proposições sobre as indulgências nas portas da Igreja do castelo de Wittemberg, a doutrina rebelde ganhava as suas primeiras âncoras seguras nos Reinos da Suécia e da Dinamarca. A Reforma deixava de ser uma mera peculiaridade germânica para se tornar num 'sinal dos tempos', numa força que definitivamente ganharia uma direcção e uma velocidade que já nem o próprio Lutero estaria em condições de determinar.

O êxito da empresa reformadora de Lutero ficou em grande medida a dever-se não somente às respostas dadas aos novos problemas, que exigiam uma resposta urgente, como o eram os que às relações entre a Igreja e o poder temporal respeitavam, mas igualmente devido ao uso de uma nova tecnologia, de um novo 'software' da comunicação. Com efeito, a reforma luterana seria impensável na sua rápida propagação sem o pleno recurso à imprensa. Não se tratou de um simples uso instrumental desse novo meio revolucionário para a propagação das ideias. Foi uma plena identificação com ele na substância da escrita e do estilo. O grande reformador alemão sabia usar as palavras e construir as suas teses numa respiração linguística capaz de chegar aos mais humildes. Era uma escrita capaz de fluir como uma prédica, com a acutilância e a noção do ritmo do jornalismo moderno. Sem a 'galáxia de Gutenberg', talvez Lutero tivesse tido o mesmo destino das heresias de séculos anteriores, que, depois de muita poeira e sangue, acabaram por se dissipar no esquecimento (6).

A força e o carácter incontornável da obra e dos símbolos de Lutero talvez se vinculem, numa apreciação mais geral, com a forma como ele corporizou involuntariamente a complexidade contraditória e não-linear da modernidade. Por um lado, na sua separação entre o que é de 'César e o que é de Deus', Lutero contribuiu para o aprofundamento do 'desencantamento do mundo' (*die Entzauberung der Welt*) e para o alargamento da secularização que continuam a ser elementos

essenciais na identificação da identidade moderna. Mas, por outro lado, a ruptura do monolitismo da Cristandade desencadeou forças de uma tal violência e intolerância, constituiu um tal desafio para os novos sujeitos saídos do universo político moderno, o cidadão e o Estado, que a modernidade foi lançada numa prova de fogo e sangue a que só o termo da Guerra dos Trinta Anos (1648) poria cobro nos matizes mais sinistros.

II As teses centrais da 'filosofia política' de Lutero

§4. *O primado da fé sobre as obras.* Este é um dos tópicos mais glosados e, simultaneamente, menos compreendidos do pensamento luterano.

Para além das dificuldades intrínsecas deste complexo tema teológico e ético, existe, igualmente, a dificuldade suplementar de diferenciar o percurso específico de Lutero dos desenvolvimentos posteriores. que dentro e fora do luteranismo, o tema da salvação e da predestinação sofreu nas diversas doutrinas e escolas protestantes.

O elemento fundamental para identificar o núcleo central da tese luterana, independentemente das vacilações e acentuações compreensíveis no quadro hermenêutico de cada texto específico, é o axioma do dualismo ontológico, que atravessa a visão do mundo do Reformador. Com efeito: "O homem é constituído por uma dupla natureza, a saber, uma espiritual e outra corporal" (*Der Mensch ist nämlich von einer zweifachen Natur, einer geistlichen und einer leiblichen*) (7).

Esta dicotomia, tão preñhe de consequências, como iremos verificar, no quadro da 'filosofia política' luterana, é, também, inseparável da sua inclinação para o primado da fé sobre as obras nos domínios ético e teológico. A relação do indivíduo, da pessoa singular com Deus, é totalmente efectuada na esfera espiritual. É um diálogo sem espectadores da consciência com aquilo que ela reconhece como transcendente. É nesta relação pessoal, sem mediações ou ritualizações iconográficas, que se joga a questão da salvação enquanto substância da fé. Com efeito, "a justificação pela fé" (*die Rechtfertigung durch den Glauben*) não é outra coisa do que a salvação pela fé, isto é, o primado da dimensão espiritual sobre a vertente corpórea.

A relação individual com Deus efectua-se através da mediação da Palavra (*das Wort*), da Revelação. Esta é entendida como o conjunto específico do Velho e do Novo Testamento, sendo o primeiro uma lição sobre a "impotência" (*Unvermögen*) da condição humana, sobre a

incapacidade da nossa vontade em adequar-se aos “mandamentos” (*Gebote*), que constituem a essência do Velho Testamento. Em contrapartida, o segredo e a especificidade da Palavra neotestamentária residem nas “promessas” (*Verheißungen*) identificadas com a fé em Cristo, na afirmação por cada um da divindade de Cristo. É esta fé que torna possível o desdobrar das promessas num horizonte de “Graça” (*Gnade*), “Paz” (*Friede*) e “Liberdade” (*Freiheit*). (8) A “alma” (*Seele*) apenas necessita da Palavra, não de uma doutrina abstracta e universal. A alma entrevê na Revelação histórica e singular dos Testamentos e do Cristo como homem-Deus singular, ponto concreto na intercepção do espaço e do tempo, a causa suficiente para se determinar para a Vida e a Justiça (9).

Recorrendo ao contributo da conceptualização kantiana, a esfera da fé é, em Lutero, analogicamente correspondente à esfera da autonomia na filosofia do pensador de Königsberg. Se a salvação tivesse a ver com as obras, então registrar-se-ia um concurso de dois princípios, sem a definição de uma clara hierarquia, registrar-se-ia uma indeterminação e uma heteronomia no plano dos fundamentos.

Significa isto que para Lutero a questão do agir é totalmente irrelevante? Não, certamente que não. O que em nossa opinião está em causa nos textos fundadores da Reforma não é uma analítica da acção, mas um desdobramento do alcance polifacetado da tese acerca do dualismo ontológico.

Fé, Palavra e dimensão espiritual do homem constituem um triângulo que se desenha contra um fundo que é o da salvação e da justiça divinas.

Actos, relações intersubjectivas no plano mundano e dimensão corpórea do homem estabelecem o outro triângulo, cujo fundo pode apenas almejar uma aproximação, demasiado humana e imperfeita, relativamente á justiça divina. É aqui que se situa o carácter subordinado e onto-teologicamente não fundamental do agir. A acção é um espectáculo dos homens para os homens, mesmo a justiça civil, tornada em exibição de si mesma, perde-se na espuma volátil dos dias: “Através das acções torna-se o ser humano bom ou mau perante os olhos dos humanos” (*Durch Werke wird der Mensch gut oder böse in den Augen der Menschen*) (10).

O domínio da acção é, por essência, o domínio da vida política e social: do espectáculo do poder, e do poder como espectáculo. Mas não do poder absoluto. Daquele que tem a medida absoluta, de onde depende a justiça e a salvação. Não é muito difícil verificar que esta

teologia dicotómica tem alguma dificuldade em acomodar-se, a não ser negação e exclusão, com o mundo concreto dos sentidos e sensações. Só a fé salva, porque ela é o salto abrupto a partir da ilusão de uma justiça conseguida na medida dos actos e avaliações simplesmente humanas, para a graça da justiça que só Cristo, e a nossa solitária fé espiritual Nele, podem outorgar.

A crítica das acções, como pseudo substituto da fé enquanto fundamento da salvação, estava já presente no texto de 1517 que lançou a Reforma. O que eram, no fundo, as indulgências senão o culminar duma visão heteronómica da experiência religiosa? O que significava prometer a absolvição dos pecados através da acção de compra e venda de uns pretensos títulos de perdão? Como se poderia redimir o que era do foro espiritual, do foro da alma, da relação directa do indivíduo com Deus, através de um acto exterior, do espectáculo público do arrependimento comprado? Não admira, pois, que Lutero tenha advertido, na sua Proposição 45, os potenciais interessados, que da compra das indulgências não era de esperar o perdão papal, mas sim a cólera (*der Zorn*) de Deus (11).

A crítica à “escravatura das acções” (*die Sklaverei der Werke*) era, assim, inseparável da crítica global ao ritualismo cerimonialista, à iconografia do espectáculo e do poder profano e venal em que se havia transformado a Igreja Romana (12).

§5. *O amor como princípio de transcendência.* Contudo, tanto em 1517, como em 1520, uma via se abria, ao mesmo tempo estreita e ampla, de aproximação entre a fé e o agir: é o tema e a via do amor.

O amor é um motivo, uma causa, e não um objectivo do agir. Existe um abismo a separar, por exemplo, a compra e venda das indulgências de um acto motivado pelo amor. Quem compra indulgências pretende ganhar de um ápice a *sua* própria e exclusiva salvação. A Igreja que vende indulgências simula colocar-se no lugar infinitamente poderoso de Deus para ganhar com isso recursos materiais para a *sua* estrita e estreita felicidade no plano corpóreo e material. Em ambos os casos temos uma acção cuja causa é o amor de si, o *egoísmo mais retorcido e radical*, que viola todas as regras da ética (para o comprador) e também da teologia (para a Igreja comerciante).

O amor, pelo contrário, é uma causa do agir que afasta o indivíduo de si próprio. É um tipo de acção que descentra a pessoa, que afasta o ‘eu’ tenaz e persistente para um plano cada vez mais secundário. O amor coloca o cristão em rota de abertura para a transcendência, em qualquer dos pólos em que a encaremos.

Existe transcendência no acto de sair de si para ajudar os pobres (*Armen*) e necessitados (*Bedürftigen*). O indivíduo rompe o círculo de ferro da sua eguidade confortável e protegida para partilhar e deixar-se interpelar por um sofrimento maior do que o seu desejo de comodidade e apatia (13).

O amor tem uma essência indizível e invisível. No acto visível do amor não se esgota o segredo que ele contém. Quem não desconfiará do risco do espectáculo e da ostentação de um pseudo-amor, de um amor ao outro que não é mais do que uma máscara do egoísmo?

A verdadeira essência do amor reside na sua analogia com a fé. Tanto o primeiro como a segunda são princípios de um agir espiritual, forças motoras que conduzem à transcendência, tanto um como a outra constituem o núcleo do Cristianismo e da espiritualidade cristã. Por isso não será errado dizer que na teologia luterana não é só a fé, mas também o amor, que constituem os autênticos princípios da salvação.

É isso que, inquestionavelmente nos afirma o grande Reformador em 1520: “O cristão não vive [fechado] em si próprio, mas em Cristo e no seu próximo, ou então ele não é cristão. Em Cristo ele vive através da fé e no próximo através do amor.” (*Ein Christ lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und in seinem Nächsten, oder er ist kein Christ. In Christus lebt er durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe*) (14).

§6. *A teoria dos ‘três muros’ do Papismo.* No mesmo ano em que procura reformar a teologia, Lutero não se coibiu de retirar as fortíssimas ilações políticas inerentes à contestação do poderoso edifício da Igreja Católica.

No seu veemente apelo aos príncipes Alemães, o frade, perseguido pelos poderes sagrados e profanos, não poupou argumentos para atingir o seu inimigo e ganhar aliados.

A sua tese central e mais poderosa, a partir da qual são deriváveis outros elementos capitais do luteranismo, está sintetizada na metáfora dos “três muros” (*drei Mauern*), que os partidários da Igreja Romana teriam construído para proteger o seu poder, mesmo à custa das verdades básicas do Cristianismo, que a Reforma pretendia, justamente, repor e refundar.

Esses três muros, ou essas três linhas defensivas de Roma eram as seguintes:

- A superioridade do poder do clero sobre “o poder temporal” (*die weltliche Gewalt*).

- Só o Papa teria o privilégio da interpretação rigorosa e correcta da Bíblia.
- Só o Papa tem o poder para despoletar o processo conciliar indispensável para reformar a Igreja (15).

Em relação ao primeiro muro, cuja importância política é de vital grandeza, teremos ocasião de a ele voltar com mais detalhe mais adiante. Os dois outros muros prendem-se, igualmente, com facetas indissociáveis do Protestantismo.

A afirmação da autoridade infalível do Papa, que Lutero classifica de “fábula fictícia” (*erdichtete Fabel*), em matéria de interpretação da Palavra Revelada contrasta radicalmente com a opção luterana pela tradução da Bíblia (16). Com efeito, a tradução dos dois Testamentos para as línguas nacionais significava o não reconhecimento de nenhuma capacidade sobrehumana em matéria exegética por parte de ninguém, o Papa incluído. A relação com Deus é individual e espiritual, por isso os cristãos não devem ser confrontados com a Palavra mediada pelos sacerdotes e pelas interpretações por estes veiculadas. Os cristãos devem ser convidados e educados para o confronto directo com o próprio texto da mensagem de Cristo (17).

Mas a pretensa supremacia teológica do Papa é para Lutero apenas o reflexo de uma concepção mais vasta que envolve a própria identidade da Igreja. Com violência, o Reformador pronuncia-se por uma Igreja sem hierarquias, por uma Igreja de iguais, porque “todos os cristãos pertencem verdadeiramente à ordem [ou estado] espiritual, e entre eles não existe nenhuma outra diferença a não ser a do seu cargo [ou função] “ (*weil alle Christen wahrhaftig geistlichen Standes sind, und es zwischen ihnen keinen Unterschied ausser des Amtes allein gibt*) (18).

Lutero joga claramente com os conceitos de “estado” (*Stand*) e “cargo” (*Amt*). No universo da sociedade medieval da Alemanha, que era aquele em que o Reformador se movimentava, o conceito de ‘estado’ tinha conotações quase ontológicas. O ‘estado’ (ou ‘ordem’) era muito mais do que uma simples classe social, no sentido que lhe confere a sociologia moderna. Entre as classes sociais contemporâneas existe uma clara mobilidade social. O mesmo não acontecia entre as ordens do mundo medieval. Ter nascido na nobreza ou no campesinato era um estigma perpétuo, um traço ôntico inapagável.

Não é contra isso, curiosamente, que Lutero se opõe, mas sim contra a tradicional pretensão do clero em tornar-se na segunda ‘ordem’, ou ‘estado’, logo a seguir à nobreza. Os membros do clero diferenciavam-se dos cristãos laicos não como um camponês de um nobre, mas

simplesmente pelo cargo que desempenham. O caminho estava aberto para o padre, ou pastor, aparecer como simples funcionário público. A pertença ao clero não constituiria a inserção numa ordem, mas simplesmente a integração, que deveria sempre ser considerada como provisória, numa classe profissional de funcionários religiosos, sem quaisquer privilégios sobre a multidão dos seus iguais laicos, no seio da mesma Igreja (19).

§7. *O enraizamento nacional da nova Igreja.* Uma das teses mais fortes de Lutero pode encontrar-se mais no espírito do seu estilo do que na letra do seu texto.

Sem talvez disso ter plena consciência, a Reforma luterana está ao serviço do movimento moderno de fragmentação da universalidade medieval latina, aquela que se conformava comodamente no figurino do unitarismo católico fiel ao latim como língua comum, em favor de uma Europa das Nações e das diferenças culturais e linguísticas entre os diversos povos.

O uso do Alemão como língua veicular, para a expressão das divergências, não é um mero acidente. Veja-se a atitude completamente diversa de Francisco de Vitoria, que, vinte anos mais tarde, vai continuar a escolher o latim, mesmo para contrariar a política de genocídio que a Espanha imperial, com a conivência da maioria da hierarquia da Igreja Católica, estava a conduzir nas Américas (20).

Lutero não se limita a escrever em Alemão. Ele escreve *para* os Alemães. Confrontado com as recordações que a sua visita a Roma lhe tinham deixado, Lutero faz contrastar a opulência, o luxo faustoso da Cúria Romana com o sentimento de orgulho ferido e de inferioridade dos “bêbedos Alemães” (*betrunkenen Deutschen*), como seriam designados pejorativamente pelos Italianos.

Na escrita luterana manipulam-se forças terríveis do inconsciente colectivo. De uma só assentada combinam-se sentimentos proto-nacionalistas com a dinâmica do atávico ressentimento cidade-campo. A corrupção urbana de Roma é oposta à pobreza rural germânica, a riqueza das cidades católicas é confrontada com a rústica mas firme piedade dos costumes rurais de uma Alemanha pronta a erguer-se contra o jugo estrangeiro, ao repicar dos sinos da Reforma (21)

Lutero não escreve para os cristãos em geral, mas essencialmente para os cristãos alemães, e em particular, para a aristocracia germânica, como líder secular e profana do povo alemão. A única coisa que parece universal na mensagem luterana é a validade geral deste princípio da prioridade do particular-concreto da Nação sobre o universal-abstracto

da figura genérica da Cristandade, que permanecerá, cada vez mais, como já o vimos a propósito de Dom Jerónimo Osório, bispo de Silves, como um dos recursos retóricos residuais da Contra-Reforma.

Aquilo que Dinamarqueses e Suecos vão reconhecer e adoptar como seu no ensinamento do Reformdor, não é o seu 'germanismo', mas a tónica nesse primado do nacional, também ao nível eclesástico, sobre o universalismo Romano e a tendência permanente da Igreja Católica para se configurar em cada país como uma ameaça de duplo poder rival perante o Estado.

A futura funcionalização do clero andava, assim, de mãos dadas com o primado da tónica nacional na refundação das Igrejas cristãs. O exemplo máximo seria dado por Henrique VIII de Inglaterra, que fundou uma Igreja *para* os Ingleses, a partir de uma vontade política e de uma razão de Estado pura e dura, despida de qualquer argumentação ou justificação teológica.

II.A prova do fogo: Libertação no Céu, servidão na Terra.

§8. *Libertação sem direito de resistência.* O verdadeiro teste em matéria de filosofia política, a que a obra reformadora de Lutero iria ser submetida teria lugar nos anos de 1524 e 1525, aquando dos episódios de subvelação camponesa contra o jugo da ordem feudal, que ficariam conhecidos por serem a mais sangrenta ocorrência de violência civil na história alemã, e o único acontecimento que poderemos considerar como próximo de uma tentativa de revolução social de grandes dimensões.

Os sinais de rebelião eram já visíveis na sociedade alemã muito antes da sua efectiva eclosão. Essa rebelião da classe social mais sacrificada pela ordem feudal, aquela sob cujo sofrimento e privação assentava todo o edifício social do mundo pré-moderno não estava dissociada dos ventos de mudança em que a própria ousadia luterana se encontrava inserida.

Como Ernst Bloch e outros estudiosos do período o demonstraram abundantemente, a bandeira ideológica dos camponeses em revolta mergulhava numa visão do mundo profundamente religiosa, numa exegese dos Evangelhos que poderíamos hoje designar como próxima das teologias da libertação, e de que Thomas Müntzer aparece como o expoente por excelência. Mais, os líderes do movimento plural e geograficamente disseminado dos camponeses germânicos, eram na sua maioria homens formados em seminários, ou mesmo frades

rebeldes, que olhavam para a coragem de Lutero como um modelo a imitar (22).

A rebelião camponesa soou para Lutero como uma daquelas “horas siderais” (*Sternstunden*), de que falva Stefan Zweig a propósito da história da humanidade (23). A doutrina exposta pelo Reformador sobre a questão do poder e da autoridade secular, sobre a (i)legitimidade do direito de resistência contra o abuso do poder secular, sobre as relações entre o Cristianismo e a política, não surgiu nos textos decisivos de 1525, nem terminaram aí a sua exposição. Ninguém pode acusar Lutero de falta de coerência. Contudo, só ao tomar posição numa situação aberta de conflito social as suas teses foram não só ouvidas, como soaram quase até à surdez, em unísono com a maré de sangue homicida que terá exterminado perto de uma centena de milhar de camponeses. Só com a tomada de posição de Lutero na crise social de 1524-1525, o movimento reformador selaria o seu êxito junto dos poderosos, dos príncipes e da pequena nobreza, vencedora das derrotadas pretensões de libertação dos camponeses. Sem as palavras terríveis pronunciadas por Lutero, que soaram como uma condenação à morte dos camponeses e das suas reivindicações, o destino do luteranismo teria sido certamente diferente. O esmagamento dos camponeses, com a benção pública e amplificada de Lutero, tornou claro aos olhos dos poderosos que a igualdade e a libertação prometidas pelo grande Reformador tinham que ser vistas à luz da dicotomia onto-teológica dos dois Reinos, o mesmo é dizer, essa igualdade e essa libertação tinham um cariz absoluta e exclusivamente espiritual, não pondo em perigo os privilégios e as injustiças em que se fundava a velha ordem secular territorial.

A derrota camponesa e a respeitabilidade da Igreja luterana andam, assim, de mãos entrelaçadas. O pensamento do grande reformador, em matéria de obediência política, lançariam sementes cuja duração e sobrevivência iriam atravessar os séculos, tornando os Alemães num dos mais dóceis povo europeus perante os desígnios da autoridade política, mesmo quando esta se revestisse dos tons mais obscuros e tirânicos.

§9. *A justificação cristã da servidão.* O documento mais substancial que, ainda hoje, permanece como a síntese do programa político dos camponeses em revolta foi redigido por Sebastian Lotzer. O texto veio a público em Março de 1525 ficando conhecido como “Os Doze Artigos dos camponeses da Suábia” (*Die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben*). Por entre reivindicações aparentemente tão moderadas, como o direito à caça ou à livre utilização dos produtos da floresta, os

Doze Artigos pronunciavam-se a favor da ilegitimidade do regime de servidão (*die Leibeigenschaft*), na verdade, um instituto de semi-escravatura, que obrigava os camponeses a ficarem presos às terras dos seus senhores até poderem comprar a sua liberdade, o que dificilmente aconteceria, pois o trabalho servil encontrava-se praticamente à margem da frágil economia monetária da época.

Apesar das evidentes razões de sofrimento e angústia social que perpassam as reivindicações e a contestação camponesa concreta, é um Lutero teólogo que ergue a sua voz por entre os partidos em refrega. Em Maio de 1525 surge uma ‘Exortação à Paz’ (*Vermanhung zum Frieden*), que é, na verdade, uma demolidora crítica das pretensões dos ‘Doze Artigos’. Para quem tivesse dúvidas sobre a ausência de neutralidade da autodesignada ‘Exortação’ luterana, esta fez-se seguir, ainda no mês de Maio de 1525, de um opúsculo complementar, onde Lutero abandona qualquer precaução de conteúdo ou prudência de estilo, apelando ao esmagamento da revolta camponesa, considerando esta, num estilo que lhe era abundantemente recorrente, como máscara e obra do Demónio. A desmesura da violenta escrita de Lutero contra os camponeses, que lutavam por um pouco mais de pão e de liberdade, foi de tal molde, que ele seria obrigado—após o emagamento da revolta camponesa que se processou sem regresso após a derrota destes em 15 de Maio de 1525 em Frankenhäusen—a justificar os seus excessos perante a perplexa reprovação de muitos dos seus amigos e seguidores (24).

Mas quais eram os argumentos de filosofia política, fundamentados numa visão teológica do mundo, introduzidos por Lutero para a condenação e diabolização dos camponeses?

A tese central residia na justificação da desigualdade e da injustiça como características irremediáveis da sociedade humana. Os camponeses que reclamavam pela abolição da servidão cometiam um grave erro em matéria de rigorosa exegese bíblica. A opressão dos pobres pelos ricos, dos fracos pelos fortes estava escrita na Palavra da Revelação como um destino incontornável e inelutável.

Contra o terceiro artigo dos camponeses da Suábia, Lutero lançava o definitivo anátema: “(...)um reino temporal não pode subsistir onde não existir desigualdade entre as pessoas, onde umas são livres e outras prisioneiras, umas senhores e outras servos, etc.” ([...] *ein weltliches Reich kann nicht bestehen, wo nicht Ungleichheit ist bei den Personen, dass einige frei seien, einige gefangen, einige Herren, einige untertan usw.*) (25). Com um pouco mais de atenção seria fácil perceber que os camponeses não lutam pela igualdade absoluta, não eram comunistas

avant la lettre, mas pretendiam simplesmente diminuir o intensíssimo grau das desigualdades e injustiças que sobre eles se abatiam. Contudo, Lutero manifestou-se inflexível. Querer abolir a servidão é confundir os planos da liberdade. A liberdade e a igualdade cristãs não são deste mundo. Os camponeses cometem o terrível crime de quererem trazer o Céu à Terra. Dizer, como propõe o artigo terceiro dos camponeses rebeldes, que a libertação trazida por Cristo é incompatível com a servidão “significa transformar a liberdade cristã numa liberdade completamente carnal” (*heisst christliche Freiheit ganz fleischlich machen*) (26).

§10. *A doutrina dos ‘dois Reinos’*. Quando as notícias da marcha da revolta transformaram a ‘Exortação à Paz’ num apelo à guerra contra os camponeses, Lutero junta a sua doutrina sobre o carácter ontológico da desigualdade social à defesa da origem divina da autoridade, de toda a autoridade temporal, seja ela a dos Reis ou a dos simples e pequenos senhores feudais. Lutero não tinha nenhuma ilusão quanto à realidade do comportamento dos poderosos, também eles homens alvo de ambições e de uma parcialidade que obnubilava a capacidade de realizar a justiça efectiva. Contudo, essa constatação não conduzia a nenhum passo no sentido de se vislumbrar uma possibilidade de reforma ou apuramento da ordem política em que se baseava as esperanças da justiça terrena. Pelo contrário, a violência e a prepotência dos poderosos pode e deve ser entendida com estando ao serviço da cólera divina. O príncipe ou o senhor “é o funcionário da justiça de Deus e o executor da sua cólera” (*Gottes Amtmann und seines Zornes Diener ist*) (27).

O mesmo homem que quatro anos fugira da cólera do Imperador, condenava agora todos aqueles que apoiassem os camponeses contra a cólera dos seus senhores como estando ao serviço do Diabo (28).

Mais tarde, procurando justificar perante a estupefacção dos seus amigos e seguidores, a ira desapiedada das suas invectivas contra os rebeldes, Lutero sublinhava o seu argumento nuclear, aquele que permaneceria ao longo dos séculos como o cerne da ortodoxia luterana em matéria de reflexão sobre as incidências políticas da teologia cristã reformada: a doutrina da separação absoluta entre os dois mundos, congruente, pelo menos em grande medida, com a sua concepção dicotómica da natureza humana, exposta por nós mais acima.

Os camponeses ao erguerem-se contra os seus senhores em nome das esperanças salvíficas e libertadoras do Cristianismo equivocavam-se no horizonte onde elas se colocavam legitimamente. Trocavam o Céu pela Terra. Mas, não se tratava de um simples engano facilmente

corrigível, antes era um grosseiro erro, ou pior, um erro criminoso que merecia um castigo terrível. A troca dos dois Reinos constituía a transposição de um abismo ontológico inultrapassável. Pretender moldar a cidade dos homens sob o signo da caridade cristã equivalia a querer inverter literal e completamente a ordem dos Reinos, a querer virar os Céus e a Terra, o Paraíso e o Inferno.

Escrevia Lutero a esse propósito:

“Quem queira, então, misturar este dois Reinos como o fazem os nossos fraudulentos quadrilheiros, meteria a cólera no Reino de Deus e a caridade no Reino do mundo. Isso seria o mesmo que colocar o Diabo no Céu e Deus no Inferno.” (*Wer nun diese zwei Reiche wollte ineinandermengen. wie unsere unredlichen Rottengeister tun, der würde den Zorn in Gottes Reich setzen und die Barmherzigkeit in das Reich der Welt. Das wäre soviel, wie den Teufel in den Himmel und Gott in die Hölle setzen*) (29).

O Reino mundano era o da disciplina e da obediência, do temor às autoridades em unísono com o temor a Deus. A caridade como princípio político era um absurdo que só poderia conduzir à rebeldia e ao crime. No Reino de carne e osso dos homens efectivos, a espada, e não a graça, é o símbolo do princípio reitor supremo. Por isso, não admira que, no auge da repressão da revolta camponesa as palavras de Lutero não tenham sido de misericórdia ou perdão, mas sim de estímulo a que as espadas se tingissem do sangue daqueles que pensaram, por uma vez, que a caridade pode ser a força condutora da construção de uma sociedade dos homens. Uma sociedade que não seja a expiação perpétua de um pecado original, que obriga à constante pena do trabalho, da doença, da injustiça e da opressão. A enfática fórmula de Lutero nesses terríveis dias de 1525 não deixa margem para quaisquer dúvidas: “Não valem aqui a paciência ou a caridade. Aqui é tempo para a espada e a cólera, não é o tempo do perdão” (*Es gilt hier nicht Geduld oder Barmherzigkeit. Es ist hier Zeit des Schwerts und des Zorns und nicht Zeit der Gnade*) (30).

IV.O contexto e a herança de Lutero

§11. *Lutero e o ‘caminho especial’ (Sonderweg) Alemão.* Numa análise estritamente teológica dir-se-ia que Lutero não foi capaz de encontrar uma dimensão política para a sua concepção do amor como transcendência em direcção ao outro. Pelo contrário, a caridade como paradigma das relações intersubjectivas no plano social aparecia aos

olhos de Lutero como uma semente diabólica de rebelião que deveria ser sufocada.

Não existe, evidentemente, nenhuma possibilidade de pretender explicar o comportamento de Lutero, sem cair no beco sem saída dos processos de intenção. Poderia ele ter tentado uma solução de efectivo compromisso entre nobres e camponeses? Poderia ter tomado o partido destes últimos, que, aliás, o invocavam para a sua causa, para influenciar o curso da rebelião num rumo menos sangrento? As respostas permanecerão para sempre por responder.

O que é, todavia, seguro é assinalar o modo como o posicionamento de Lutero influenciou determinantemente a vida política, social e cultural germânicas.

A tendência para fortalecer o poder temporal em detrimento das pretensões seculares do clero fazia parte do 'espírito do tempo'. Contudo, enquanto que no resto da Europa essa opção iria fortalecer a formação de fortes monarquias centralizadoras que foram o centro do desenvolvimento dos impérios marítimos e continentais europeus, o saldo do apoio de Lutero aos príncipes e nobres na sua dupla luta contra o Império e contra os 'seus' camponeses, saldar-se-ia no reforço das características tradicionais, rurais e arcaicas que tornaram a Alemanha num mosaico nacional sem Estado e sem qualquer papel na cena mundial até aos finais do século XIX, altura em que procurou, com a trágica falta de talento que todos conhecem, compensar o tempo perdido, arrastando o mundo para dois conflitos globais.

O culto de uma obediência servil e acrítica perante toda a espécie de autoridade civil é outra das características 'luteranas' que marcariam profundamente a personalidade protestante alemã, em particular a Prússia, tornando-se depois num genérico predicado germânico, na sequência do processo de hegemonização prussiana da unificação alemã.

Os resultados trágicos desse respeito cego pelo poder temporal, de que o luteranismo é uma das razões culturais mais profundas, atingiriam o seu clímax com o nacional-socialismo e o Holocausto. Aí sim, nessa abdicação incondicional de quase todo um povo, culto e civilizado, perante a vontade de um só homem, seria apropriado o recurso à metafórica diabolizante em que Lutero era tão abundante.

§12. *Um lugar anti-moderno na modernidade?* De certa forma, Lutero não só ligou o seu nome ao 'caminho especial' (*Sonderweg*) da Alemanha, como ocupa ele próprio um papel especial na modernidade, em particular no que à esfera da filosofia política diz respeito.

Lutero aprofundou a tensão tradicional na história do Ocidente, de que S. Agostinho foi um dos cultores exemplares, entre a lógica da salvação e a lógica da justiça, entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens. Nessa medida, o reformador foi profundamente pré-moderno, diria mais, foi anti-moderno.

Na mesma altura em que o grande Reformador alemão afixava as suas polémicas proposições, mais a Sul, em Florença, o exilado Maquiavel aproveitava o tempo de ócio para desenvolver uma inusitada concepção radicalmente secularizada da práxis política. O, tantas vezes vilipendiado, realismo maquiavélico constituía, na verdade, a grande proeza moderna de fundar uma gramática da política baseada em relações de forças e de interesses, inteiramente universalizáveis, sem pré-condições de religião, casta e classe.

Quando Lutero se encontrava no auge da sua fama e do seu poder, um professor dominicano de Salamanca, num latim académico e impecável, acutilava as pretensões imperiais da monarquia espanhola a um império americano conseguido à custa do massacre e da usurpação das culturas ameríndias, a pretexto das tarefas da evangelização. Contra todas as conveniências, Francisco de Vitoria escrevia na sua obra 'Dos índios e do Direito de Guerra' (*De indiis et de jure belli*--1539), que o Cristianismo não poderia nunca ser desculpa para a violação dos corpos e das consciências, que a caridade cristã pertencia a este e não ao outro mundo, que as relações entre todos os homens, mesmo entre povos que durante milénios não tiveram quaisquer relações, deveriam pautar-se por uma concepção universal de direito e de justiça.

Em 1548, pouco tempo após a morte de Lutero, numa França conturbada pela intolerância religiosa, o jovem La Boétie escrevia o seu imortal 'Discurso sobre a Servidão Voluntária' (*Discours sur la servitude volontaire*). Com eloquência, La Boétie afasta-se de toda a camuflagem teológica para o poder profano, demonstrando que todo o poder político implica um consentimento tácito ou explícito. Preparando o terreno para os duzentos anos de teorias políticas que se lhe seguirão, o jovem La Boétie anunciava o grande paradigma contratualista da filosofia política europeia (31).

A tendência dominante da modernidade consistia em aproximar a Cidade de Deus da Cidade dos Homens. A aproximação poderia atingir o ponto da convergência e da dissolução, seja do lado do profetismo messiânico de um Thomas Müntzer, seja pela via da plena dessacralização da política, como é o caso da realismo de Maquiavel.

Paradoxalmente, Lutero secularizava a Igreja para lançar o anátema do regresso à guerra santa no palco das relações políticas. Nesse desvio que incendiaria a Europa em guerras ideológicas de uma violência tribal até à assinatura da Paz de Vestefália, em 1648, os luteranos não estavam sós. O zelo da Contra-Reforma cedo se encarregaria de juntar as espadas aos argumentos silogísticos das disputas teológicas.

Contudo, a singularidade de Lutero não se situa apenas no confronto com o amplíssimo fresco da Modernidade, Mesmo numa aproximação ao fenómeno mais específico das escolas de pensamento da Reforma, Lutero ocupa uma posição incomodamente especial.

Na verdade, para as correntes de pensamento associadas à herança calvinista, o Cristianismo passou a ser entendido como uma religião portadora de uma mensagem de esperança, justiça e igualdade terrenas. A Reforma é entendida como uma nova Aliança com Deus, que justifica e anuncia uma novo contrato entre os homens (32).

O melhor exemplo da filosofia política do calvinismo, aplicada à realidade, é a colonização europeia da América do Norte, de onde surgirão os Estados Unidos da América. Rompendo com todo o tradicionalismo e organicismo medievais, as colónias europeias na América foram sociedades criadas totalmente a partir de uma deliberação tendencialmente libertadora e igualitária. Foram sociedades criadas contra o privilégio, dando uma correspondência empírica às doutrinas do contrato social, que os filósofos europeus desenvolviam num plano meramente intelectual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) OSÓRIO, D. Jerónimo, *Cartas*, ed. de A. Guimarães Pinto, Silves, Câmara Municipal de Silves, 1995, pp.130-131.
- (2) FEBVRE, Lucien, *Martinho Lutero. Um Destino*, trad. Maria E. Cabral, Lisboa, Bertrand, 1976, pp. 173-174.
- (3) POLENZ, Peter von, *História da Língua Alemã*, Lisboa, trad. de Jaime Ferreira da Silva e de António Almeida, Fundação Calouste Gulbenkian, 1973, p. 140 e segs..
- (4) ENGELS, Friedrich, *Der deutsche Bauernkrieg* (1850). Existe uma tradução portuguesa: *As Guerras Camponesas na Alemanha*, E.L.Nogueira e C. Jardim, Lisboa, Presença, 1975.
- (5) Sobre as reacções das mais marcantes figuras da intelectualidade germânica perante Lutero, veja-se: GLAZER, Hermann e STAHL, Karl Heinz, *Luther gestern und heute. Texte an einer deutscher Gestalt*, Frankfurt am Main, Fischer, 1983.

(6) Nesse aspecto é assinalável o contraste entre o estilo jornalístico de Lutero e o academismo de Francisco de Vitoria, de que falaremos mais adiante.

(7) LUTERO, *Die Freiheit eines Christen* [1520], *Die reformatorischen Grundschriften in vier Bänden*, ed. Horst Beintker, München, DTV, 1983, vol. 4, p.10.

(8) LUTERO, *ob. cit.*, p.15.

(9) LUTERO, *ob. cit.*, p. 13

(10) LUTERO, *ob. cit.*, pp.30-31.

(11) LUTERO. *Disputation zur Erläuterung der Kraft des Ablasses* [1517], *Martin Luther ausgewählte Schriften*, ed. K. Bornkamm e G. Ebeling, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1995, vol. 1, p.32.

(12) LUTERO, *Die Freiheit eines Christen* [1520], *Die reformatorischen Grundschriften in vier Bänden*, ed. Horst Beintker, München, DTV, 1983, vol. 4, p.46.

(13) LUTERO. *Disputation zur Erläuterung der Kraft des Ablasses* [1517], p.32

(14) LUTERO, *Die Freiheit eines Christen* [1520], p.43.

(15) LUTERO, *An den christlichen Adel deutscher Nation: Von des christlichen Standes Besserung* [1520], *Die reformatorischen Grundschriften in vier Bänden*, ed. Horst Beintker, München, DTV, 1983, vol. 2, p.69.

(16) LUTERO, *ob.cit.*, p. 76.

(17) A tradução da Bíblia para as línguas nacionais não era uma garantia absoluta contra o risco de perda de liberdade intelectual, como refere ironicamente Kant num texto inédito, contra o risco de dogmatismo hermenêutico: “A Igreja católico-romana proíbe a leitura da Bíblia ao homem comum e também, portanto, a sua tradução na língua nacional. Os protestantes dizem: procurai na própria Escritura, mas vós tendes de não encontrar nela nada para além do que nós lá encontramos.” (*Die Römisch Catholische Kirche verbietet das Bibellesen dem gemeinen Mann also auch die Übersetzung in die Landessprache. Die Protestanten sagen forschet in der Schrift selbst aber ihr müsst nichts darin finden als was wir dari finden*), KANT, *Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten*, Ak. XXIII, p. 447.

(18) LUTERO, *ob.cit.*, p. 70.

(19) LUTERO, *ob.cit.*, p. 72.

(20) SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *A Era da Cidadania*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1996, pp. 137-139.

(21) LUTERO, *ob.cit.*, p. 82.

(22) Em 1921, Ernst Bloch dedicou a Thomas Müntzer o seu livro: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*.

(23) ZWEIG, Stefan, *Sternstunden der Menschheit. Zwölf historische Miniaturen*, Bermann-Fischer, Stockholm, 1943.

(24) LUTERO, *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern* [1525], *Martin Luther ausgewählte Schriften*, ed. K. Bornkamm e G. Ebeling, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1995, vol. 4, pp.144-171.

(25) LUTERO, *Vermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben* [1525], *Martin Luther ausgewählte Schriften*, ed. K. Bornkamm e G. Ebeling, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1995, vol. 4, p. 126.

(26) LUTERO, *ob. cit.*, p.125.

(27) LUTERO, *ob. cit.*, 137.

Mesmo antes da crise camponesa, As teses luteranas sobre a autoridade temporal já estavam consolidadas no seu essencial. Ver, por exemplo: *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* [1523], ed. Otto Clemen, Bonn, 1912, vol. 2, pp. 364-382.

(28) LUTERO, *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der andern Bauern* [1525], *Martin Luther ausgewählte Schriften*, ed. K. Bornkamm e G. Ebeling, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1995, vol. 4, p. 138.

(29) LUTERO, *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern* [1525], p. 153-154.

(30) LUTERO, *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der andern Bauern* [1525], p.137.

(31) SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *A Era da Cidadania*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1996, pp. 17-38.

(32) CLAVAL, Paul, *Les Mythes Fondateurs des Sciences Sociales*, Paris, PUF, 1980, pp. 56-60.