

**RESGATANDO
A RADICALIDADE
DA REFORMA
PROTESTANTE**

**Roberto E. Zwetsch
(Org.)**



RESGATANDO A RADICALIDADE DA REFORMA PROTESTANTE (1517-2017)

Organização
ROBERTO E. ZWETSCH

São Leopoldo - RS



2018

RESGATANDO A RADICALIDADE DA REFORMA PROTESTANTE (1517-2017)

Organização

ROBERTO E. ZWETSCH

Revisão ortográfica

NELSON KILPP

Projeto Gráfico

pubeditorial 

Capa e Diagramação

RODRIGO FAGUNDES

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

R257 Resgatando a radicalidade da Reforma protestante (1517- 2017) / organização de Roberto E. Zwetsch. -- São Leopoldo. Centro de Estudos Bíblicos - CEBI, 2019.

ISBN: 978-85-7733-304-2

1. Reforma protestante 2. Reforma protestante - Ensaios Teologia I. Zwetsch, Roberto E.

18-2146 CDD 270.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Reforma protestante 270.6

Direitos de publicação e comercialização:

CENTRO DE ESTUDOS BÍBLICOS - CEBI

Rua João Batista M. Freitas, 558 - Scharlau,
São Leopoldo-RS. 93120-290.

vendas@cebi.org.br



RESGATANDO A RADICALIDADE
DA REFORMA PROTESTANTE (1517-2017)

"Enquanto o profeta anuncia o futuro, o apóstolo é um enviado a dizer que este futuro se realizou e está a se realizar. A parrhesia, o falar com ousadia (NT), vem da urgência apocalíptica de anunciar não o fim dos tempos, mas o tempo do fim. Esta urgência apocalíptica se encontra tanto no conteúdo quanto no estilo que constituem o berço natal tanto da Reforma quanto da teologia da libertação".

Vítor Westhelle

SUMÁRIO



APRESENTAÇÃO

ROBERTO E. ZWETSCH..... 8

500 ANOS DA REFORMA PROTESTANTE:

A graça num mundo sem graça

ONEIDE BOBSIN..... 11

TRADUÇÃO E INTERPRETAÇÃO DA ESCRITURA EM LUTERO

FLÁVIO SCHMITT..... 18

A PARTICIPAÇÃO ATIVA DAS MULHERES NA REFORMA PROTESTANTE DO SÉCULO XVI

CLAUDETE BEISE ULRICH..... 32

FELIPE MELANCHTON (1497-1560):

Pedagogo da Reforma Protestante, patrimônio da educação

CLAUDETE BEISE ULRICH E JOÃO KLUG..... 62

OS DOZE ARTIGOS DO CAMPESINATO DA SUÁBIA (1525) 92

ANTECEDENTES POPULARES DA REFORMA PROTESTANTE:

Para entender os doze artigos do campesinato da Suábia

LAURI EMILIO WIRTH..... 98

ANGÚSTIA PESSOAL, ANGÚSTIA DO POVO

Lutero e a Revolta dos Servos da Gleba

WERNER FUCHS..... 107

<p>ESPÍRITO, SOFRIMENTO E PALAVRA: A hermenêutica teológica de Thomas Müntzer e o pluralismo religioso</p>	
MARTIN SANTOS BARCALA.....	111
<p>REFORMA, ECONOMIA E IDOLATRIA: Aproximações entre Lutero e perspectivas latino-americanas</p>	
RICARDO W. RIETH.....	139
<p>LUTERANISMO E CULTURA NAS AMÉRICAS A propósito dos 500 Anos da Reforma Protestante</p>	
VÍTOR WESTHELLE.....	162
<p>PROTESTANTISMO E ARTE: Aspectos histórico-teológicos de uma relação tensa</p>	
ADILSON SCHULTZ.....	182
<p>LUTERO, JUSTIÇA SOCIAL E PODER POLÍTICO Aproximações teológicas a partir de alguns de seus escritos</p>	
ROBERTO E. ZWETSCH.....	202
<p>“INDULGÊNCIAS VERDES” NO SÉCULO XXI? O credo cristão face ao desafio da justiça socioambiental</p>	
ROLF SCHUENEMANN.....	222
<p>COMO PORCA EM SACO DE AVEIA Sobre a Reforma e a questão ambiental</p>	
WERNER FUCHS.....	229

APRESENTAÇÃO



Este livro vem somar-se a uma série de publicações que surgiram nos últimos anos para registrar os 500 Anos da Reforma Protestante (1517-2017), que teve em Martim Lutero um de seus principais protagonistas. Mas o intuito não foi apenas acrescentar mais um título a tantos livros, artigos, exposições e até eventos artísticos de grandes proporções como aquele organizado no Auditório Araújo Viana, em Porto Alegre, no dia 31/10/2017, sob a direção do conhecido artista global Werner Schünemann.

A ideia deste livro foi mais modesta, mas diferenciada. Quisemos reunir textos breves e pequenos ensaios que nos oferecessem uma aproximação *crítica* à teologia da Reforma Protestante e que, ao mesmo tempo, buscassem refletir temas desafiadores para nossa caminhada atual como pessoas de fé e comunidades cristãs comprometidas com a luta pela vida, pela justiça social e a transformação da realidade. Agradeço à autora e aos autores que prontamente aceitaram o convite e enviaram suas colaborações.

Por isto mesmo a composição do livro revela um leque amplo de temas e questões que merecem debate, compreensão aprofundada, estudo e abertura de espírito. Neste sentido, autora e autores contribuíram com enfoques diferenciados e singulares, mas com algumas intuições comuns: a graça que liberta pela fé e a vivência do amor, a necessidade de superação do patriarcalismo tão presente nos meios protestantes, o desafio de uma leitura bíblica que se abre para o Espírito que sopra onde quer, o desafio de uma educação crítica e criativa, a superação de visões históricas estreitas, a necessidade de estudar economia e política num tempo marcado pelo totalitarismo do mercado capitalista, o debate necessário entre cultura, ética e arte, e, por fim, o grande desafio das questões ambientais. Um tema sobressai, entretanto, por

ser inédito. Publicamos aqui, possivelmente pela primeira vez em português, o famoso documento da revolta dos camponeses – *Os Doze Artigos do Campesinato da Suábia* (1525) – em tradução do prof. Dr. Lauri E. Wirth, que acrescenta um comentário oportuno situando o manifesto no movimento da Reforma. O artigo de Martin S. Barcala traz uma apreciação da teologia de Thomas Müntzer, pastor da Reforma que apoiou o movimento camponês e caiu numa das primeiras batalhas, pouco conhecida no Brasil. É sabido que este fato serviu como um dos motivos para uma crítica acerbadada às posições dúbias assumidas por Martin Lutero naquele momento histórico. Ou seja, há muito para se pesquisar e discutir em torno desse fato que marcou as lutas populares na Alemanha do século XVI.

Assim, o CEBI espera contribuir para o aprofundamento da pesquisa, do debate e da reflexão crítica não só de um evento do *passado*, mas também – a partir dele e apropriando-nos de sua memória – apostar em sua inspiração para encontrarmos as respostas urgentes que se colocam diante de nós no presente e no futuro a construir.

DR. ROBERTO E. ZWETSCH
Faculdades EST (01/05/2018)

(No primeiro de maio que o ex-presidente Lula comemorou injustamente preso em Curitiba, enquanto o movimento social e sindical busca construir uma unidade sempre difícil, mas necessária.)

500 ANOS DA REFORMA PROTESTANTE:

A graça num mundo sem graça

ONEIDE BOBSIN¹

¹ Pastor da IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil). Graduado em Teologia pela Faculdade EST, em São Leopoldo/RS. É mestre em Ciências da Religião e doutor em Sociologia da Religião, ambos pela Pontifícia Universidade Católica - PUC/SP. Foi Reitor da Faculdade EST (2007-2014) e integrou a Comissão da Verdade do Estado do Rio Grande do Sul. É Professor do Programa de Pós-graduação de Faculdade EST na área de Ciências da Religião, coordena o Núcleo de Estudo e Pesquisa do Protestantismo (NEPP), é editor do periódico *on line Protestantismo em Revista*. Desde 2017, é Secretário de Educação da cidade de São Leopoldo. Este texto é uma versão revisada do que foi publicado no *Jornal Evangélico Luterano*, Porto Alegre, jan./fev. 2016, p. 8s. E-mail: obobsin@est.edu.br

Libertados para cuidar do Brasil

Quando olhamos para o símbolo da IECLB, nos deparamos com a cruz sobre o globo terrestre, ambos contornados pelos traços arquitetônicos do Palácio da Alvorada, em Brasília/DF. A explicação do símbolo da Igreja, disponível no *Portal Luteranos*, expressa que a mensagem de Cristo quer ser vivida no Brasil e quer nos ajudar a enfrentar diariamente os problemas nacionais. Já no preâmbulo da Constituição da IECLB, o mesmo compromisso é assumido: “somos Igreja de Jesus Cristo no Brasil”.

A pergunta pela relação entre a fé evangélico-luterana e nosso país nos reporta aos idos de 1500, quando o Brasil e a Reforma Protestante nasciam, com uma diferença de 17 anos. Assim, o nosso compromisso com os problemas nacionais brasileiros nos leva a perguntar pelo significado da Reforma articulada por Martim Lutero desde os seus primórdios, pois os problemas nacionais brasileiros não nasceram no século XX. Certamente, os reformadores do século XVI não tinham uma percepção daquilo que veio a ser o continente americano, mas aqui a mensagem da Reforma chegou de diversas formas, entre elas pela formação da IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – a partir da imigração alemã.

A primeira pergunta para quem anuncia que *Pela graça de Deus, (somos) livres para cuidar*, Tema do Ano da IECLB para 2016, exige que nos reportemos à escravidão de indígenas, negros e às formas modernas de violência contra as pessoas no Brasil, sem excluir vergonhosamente a escravidão contemporânea. Isto significa que não podemos ignorar a escravidão como marca cruel na vida dos povos indígenas e das milhões de pessoas vindas da

África por quase 400 anos. Se não olharmos para esta história cruel, não compreenderemos os atuais problemas nacionais na relação entre liberdade e cuidado, pois renegamos um povo escravizado que produziu a riqueza nacional. Como viver, pois, a liberdade da fé em um país marcado por quase 400 anos de escravidão? Esta pergunta deve nos perseguir nestas páginas, pois, como disse Lutero, na fé, somos senhores livres de tudo e de todos, mas, no amor, servos/escravos, servidores de todas as pessoas.

Quando eram apresadas na África, por conta dos mercadores da carne negra aliados a lideranças locais, as pessoas eram obrigadas a dar um certo número de voltas em torno da “árvore do esquecimento” para esquecer a vida comunitária na África. Aquelas pessoas que sobreviviam às péssimas condições nos navios negreiros eram batizadas sem catequese e depois distribuídas pelas fazendas. A Igreja cristã de então servia ao projeto de escravidão, abençoando as formas mais cruéis de vida. Era mais barato comprar um escravo dos mercadores das nações cristãs da Europa que oportunizar a negros e negras ter filhos no Brasil. A família, pois, era desmantelada sob a escravidão. Se, hoje, confessamos, a partir do Tema de 2016 que *as pessoas não estão à venda*, isto ainda não se tornou verdade para a maioria da população brasileira, especialmente a negra e parda, mas também para os pobres brancos. Escravos eram comprados e vendidos como mercadoria ou, conforme um texto do período colonial, *peças de Angola*. Tudo isto foi abençoado pelas Igrejas cristãs, que batizavam pessoas negras – não para “a liberdade para a qual Cristo nos libertou” (Gálatas 5.1), mas para a escravidão! A cruz tornou-se símbolo de negação da vida e não de libertação do pecado e da morte, como testemunhamos no Batismo.

Estudiosos do Brasil, como o conservador Gilberto Freyre, informam que o senhor branco católico podia ter até três mulheres. A branca era para casar e constituir família “puro sangue”, a fim de garantir a herança a futuras gerações de uma terra doada pelo governante português, extraída pela força dos índios. A mulher negra servia para o trabalho. Já a mulata era usada para os prazeres impostos pela força. Se ficasse grávida, sempre tinha um feitor para eliminar os herdeiros e as suas mães indesejadas. Assim, as

capitanias hereditárias chegam até nossos dias, promovendo o cativo da terra e das pessoas. Assim, seres humanos continuam à venda como no passado. E isso significa que a cruz continua sendo, para os escravos e para os seus descendentes, um instrumento de tortura e não de libertação.

E quanto à salvação? Esta continua sendo vendida no mercado de igrejas e religiões, transformando, assim, a graça em desgraça.

Recentemente, ouvimos de uma intelectual negra que o chicote de hoje sobre o nosso povo vem pela demonização das religiões de matriz africana por parte de lideranças evangélicas, anunciadoras de um evangelho pago com dízimos que enriquecem pastores, apóstolos e bispos. A escravidão continua pelo evangelismo da prosperidade, esquecendo as pregações das palavras fundamentais de Jesus no Sermão do Monte: "Ninguém pode servir a dois senhores. Com efeito, ou odiará um e amará o outro, ou se apegará ao primeiro e desprezará o segundo. Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro" (Mateus 6.24).

Cruzes e árvores

Na prédica de Natal, quando o templo encheu por três vezes, o pregador foi muito feliz ao resgatar os sonhos das três árvores sobre um monte. Uma delas queria ser um baú de joias raras em um palácio. A outra queria ser um navio para transportar reis e rainhas. A terceira queria crescer mais alto, para que as pessoas, ao olharem a sua altura, vissem os céus. Todas foram cortadas por lenhadores que nada entendiam de sonhos nem de árvores. A primeira virou um cocho de estrebaria, onde Maria colocou o menino Jesus. A segunda foi transformada em um barco de pobres pescadores, que Jesus usou para atravessar o mar com os seus discípulos. Enquanto Jesus dormia, veio um temporal e o temor tomou conta de todos. Então, Jesus acalmou a tempestade e questionou o medo como falta de fé. A terceira, jogada em um canto, foi transformada na cruz de Jesus.

Com a teologia do sucesso e da prosperidade, tão atraente para quem somente busca solução para seus próprios problemas esquecendo-se da comunidade, nos equivocamos ao pensar que Deus atende os nossos desejos. Pelo contrário, cremos em um

Deus que olha para as nossas necessidades. Os desejos das árvores foram renegados pelo crime ecológico, mas Deus os transformou em sinais de salvação. Esta é a nossa esperança como povo.

A gente se acusa de pecador

A violenta história do Brasil e do seu povo foi marcada pelo ferro em brasa dos senhores nos corpos escravizados como se fosse uma circuncisão. É possível olhar para esse passado e para o presente, ainda com as marcas das cicatrizes do mal, com o olhar da graça que nasce da cruz e que abraça todos os crucificados de ontem e de hoje? Estou convicto de que devemos ao Brasil a mensagem libertadora da Reforma Luterana, embora ela esteja presente de forma velada no meio do povo, sob as cinzas da verdade detida pela injustiça (Romanos 1.18).

No verão li pela terceira vez Guimarães Rosa, nosso grande romancista mineiro. Em *Grande Sertão: Veredas*² há um estranho personagem, o jagunço Riobaldo, que se encanta com a mensagem protestante em meio a conflitos violentos. Ele próprio diz que em todos nós há um sertão. Vejam apenas algumas frases dele que mostram o espírito protestante no meio do povo do sertão, uma linguagem que buscamos para viver a nossa fé nos sertões do Brasil:

"O senhor saiba: eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente... Divêrjo de todo mundo... Eu quase que não sei, mas desconfio de muita coisa." Não estaria aí o espírito protestante de vertente luterana?

"Eu podia ser padre sacerdote, se não fosse chefe de jagunços: para outras coisas não fui parido." Nestas duas vocações estranhas, Riobaldo não vive a ideia de que somos, ao mesmo tempo, justos e pecadores?

"Todo mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas, por isso que se carece principalmente de religião: para 'desdoidecer', 'desdoidar'. Reza é que salva da loucura." Vida de fé baseia-se na oração, que nos liberta da loucura.

² GUIMARÃES ROSA, João. *Grande sertão: Veredas*. 11ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

"Quando posso, vou no Mindumbim, onde um Matias é crente, metodista. A gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me aquieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca, mas é só muito provisório. (...) Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégio." Riobaldo aprende do crente metodista a se acusar de pecador. Nada mais próximo da vida de Lutero e dos seus ensinamentos.

"Viver é muito perigoso... Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar." Aqui se atualiza a parábola do joio e do trigo.

Bastam estes poucos exemplos! Mas bom mesmo é ler todo o romance. Assim, poderíamos mostrar a confessionalidade evangélico-luterana em muitos lugares dessa obra clássica da literatura brasileira. Tais frases poderiam ser encontradas com outras palavras nos escritos de Lutero. Dentre elas, portanto, destaco uma que curaria o mar de corrupção e o dilúvio de rejeitos de minério de ferro do nosso Brasil: "a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia". Quando o pecado é privatizado ou escondido dos outros, a corrupção passa a ter espaço. Os pecados precisam tornar-se públicos, os meus, os seus e os nossos. Imagino um culto no qual nos acusamos de pecadores, sem nada a esconder. Seríamos curados da nossa corrupção e das nossas loucuras. E libertos! Quem sabe, poderíamos refundar o Brasil.

Lutero acusou o pecado da Igreja da época, reconheceu que por si não alcançaria a graça e não poupou críticas a governantes. Para ele, um governante justo seria uma ave rara no céu como na terra. Também criticou a usura, os juros. Hoje, seria um ferrenho crítico dos lucros do sistema financeiro e não adotaria a visão da liberdade de mercado, porque fomos libertados para amar. Acusaria tanto a corrupção do mercado como a do Estado, sem ignorar o pecado individual.

No momento em que vou finalizando este texto, nos primeiros dias de um novo ano, chega a triste notícia de um crime de racismo acontecido no interior do RS. Um menino indígena, de dois anos, é degolado por um homem no colo da sua mãe, à luz do dia, em uma rodoviária, repetindo, assim, a história de milhões de mortes ao longo de 500 anos. Por que tal crime de racismo? Porque ainda

se vende a salvação, se compram a natureza e os seres humanos. No entanto, como dizem Lutero e Riobaldo, tudo é muito provisório, por isto cantaria com a mãe e o pai daquela criança indígena morta de forma tão cruel:

O Verbo eterno vencerá as hostes da maldade.
As armas, o Senhor nos dá: Espírito, Verdade.
Se a morte eu sofrer, se os bens eu perder:
Que tudo se vá! Jesus conosco está.
Seu Reino é nossa herança.³

³ *Hinos do Povo de Deus*, 97 (Martim Lutero, 1528).

TRADUÇÃO E INTERPRETAÇÃO DA ESCRITURA EM LUTERO

FLÁVIO SCHMITT¹

¹ Pastor da IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil). É doutor em Ciências da Religião pela UMESP (Universidade Metodista de São Bernardo do Campo, SP), professor do Programa de Pós-Graduação de Faculdades EST em São Leopoldo/RS, coordenador do Grupo de Pesquisa "Bíblia, Arqueologia e Religião". E-mail: flavio@est.edu.br.

Introdução

Desde os tempos mais remotos, a tradução passou a exercer um papel fundamental no processo de comunicação entre os povos. Na tradição judaica e cristã, a tradução está diretamente relacionada com as línguas hebraica e grega. Para o povo do Antigo Testamento, especialmente no contexto da diáspora, ter acesso ao texto sagrado na língua vernácula significou um passo importante para a preservação da tradição religiosa.

A tradição cristã, herdeira do judaísmo, desde muito cedo teve que se confrontar com os desafios colocados à divulgação do Evangelho em contextos onde o aramaico e o grego não eram as línguas faladas pelo povo. Nesse sentido, é possível dizer que a expansão do Evangelho está diretamente relacionada com a capacidade de tradução das palavras e textos, das memórias registradas por escrito que paulatinamente foram se avolumando.

Uma primeira tentativa de solucionar as dificuldades de compreensão e interpretação dos textos surgidos no âmbito das primeiras comunidades cristãs, especialmente no Ocidente, foi traduzir a Bíblia para a língua latina, o que mais tarde resultaria na tradução de Jerônimo.

Mesmo que a imagem de Lutero tenha sido marcada por diversas correntes, tendências e interesses culturais e teológicos provindos da longa tradição da Idade Média, o resultado concreto de seu esforço na tradução do texto bíblico está à disposição de quem possa se interessar pelo assunto. Por mais calorosos que tenham sido os debates e conflitos travados na época entre Lutero e seus interlocutores, o legado de textos e concepções, cada vez

mais disponíveis na língua portuguesa, é uma herança a ser recuperada, principalmente nestes tempos em que se rememoram os 500 anos da Reforma².

O presente texto volta sua atenção para a *ars traductoria* (a arte da tradução) de Lutero. Destaca o papel desempenhado por Lutero como tradutor. Reúne algumas considerações sobre o texto bíblico disponível para a tradução no século XVI. Por fim, recolhe contribuições teóricas sobre a tradução da Bíblia.

Lutero, o tradutor

Martim Lutero exerceu o ofício de tradução ao longo de praticamente toda a sua vida. Naquele tempo e nas circunstâncias em que se viu envolvido, não havia como não lidar com textos de diferentes línguas, seja nas discussões com adversários ou na edificação comunitária.

Contudo, Lutero se envolveu mais intensamente com questões teóricas e práticas da tradução por ocasião da tradução da Bíblia, primeiro do Novo Testamento e depois de toda a Escritura, processo esse concluído somente em 1534 e para o qual ele contou com valiosas contribuições de colegas seus, especialistas nos textos originais.

Um dos pressupostos básicos para exercer a arte de traduzir é o conhecimento da língua de origem e da língua de chegada. Nesse sentido, Lutero manifesta um grande interesse filológico, “pois sustentava que as línguas bíblicas eram as bainhas em que Deus colocava a espada do Espírito e que sem as línguas não conseguiríamos preservar corretamente o Evangelho”³.

Ao contrário do que muitas vezes é dado a entender, Lutero não foi um “lobo solitário” na arte de traduzir. Embora tenha permanecido isolado em Wartburg e Coburg (23 de abril a 4 de outubro

2 LAU, Franz. *Lutero*. 3ª edição. São Leopoldo: Sinodal, 1982, p. 16. “As opiniões dos estudiosos sobre a situação religiosa na Alemanha ou na Europa imediatamente antes da Reforma estão totalmente divididas”. Também RODRIGUES, M. Augusto. *Lutero e a Bíblia*. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/publicacoes/ficheiros/humanitas39-40/08_Augusto_Rodrigues.pdf, p. 187-196. Acesso em 10/03/2017.

3 LUTERO, Martinho. Aos Conselhos de Todas as Cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas. In: *Obras Seleccionadas*. Vol. 5. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1995, p. 312,7 (A partir daqui usa-se a abreviatura *OSel*, com indicação de volume e página).

de 1530), não abriu mão de auxiliares. Mesmo admitindo conhecer “a arte, a dedicação, a razão e o entendimento que fazem um bom tradutor,”⁴ Lutero soube trabalhar com colaboradores competentes. Conforme observa Martim Warth, também para ele valia o ditado latino: *unus vir, nullus vir*, ou seja, “um homem sozinho é um homem nulo”. “Lutero tinha um grupo, seu “sinédrio” (Colégio Bíblico), que se reunia em sua casa, quando possível, para ajudar na tradução da Bíblia⁵. Além disso, contou com o auxílio de especialistas como Felipe Melancton, no grego; Markus Aurogallus, Sébastian Munster e Sanctes Pagninus no hebraico; e Caspar Cruciger, no latim. Além desses, consultou “também profissionais como guardas-florestais e de caça, para resolver problemas específicos de terminologia”⁶.

O efeito do trabalho de Lutero como tradutor só pode ser compreendido contra o pano de fundo da Reforma e suas exigências linguísticas e de comunicação, assim como a tradição prevalecente na época com respeito às traduções.

A primeira investida na tradução do Novo Testamento para o alemão aconteceu por ocasião de sua permanência em Wartburg. No retorno de Worms, Lutero é sequestrado a mando do príncipe Frederico, o sábio, que foi seu protetor. No cumprimento das ordens do soberano da Saxônia, os soldados conduzem Lutero para o castelo de Wartburg, em Eisenach, onde ficou vivendo clandestinamente como cavaleiro Jorge.

Durante o período de dez meses, de dezembro de 1521 até fevereiro de 1522, Lutero traduziu o Novo Testamento e o Salmo 68. Depois de realizar alguns ajustes,⁷ para os quais contou com a ajuda de Melancton, este texto do Novo Testamento em alemão foi impresso em 1522⁸.

Para a tradução do Novo Testamento, Lutero se valeu da segunda edição da versão grega editada por Erasmo em 1519.

4 LUTERO, Martinho. *OSel*, vol. 8, p. 208.

5 LUTERO, M. *OSel*, vol. 8, p. 200.

6 DELISLE, Jean; WOODSWORTH, Judith. *Os Tradutores na História*. São Paulo: Ática, 1998, p. 59.

7 Entre a primeira e a segunda edição do Novo Testamento foram realizadas 574 correções tipográficas e de estilo.

8 Entre 1522 e 1533 apareceram 85 edições do Novo Testamento. Cf. DELISLE; WOODSWORTH, 1998, p. 276.

Além do texto grego, esta versão era acompanhada de notas e de uma tradução latina. Por se tratar de um texto mais familiar e por seu conhecimento do grego não estar no mesmo nível do conhecimento de humanistas como Melanchton, a Vulgata foi uma ferramenta importante na tradução.

A maior parte da tradução do Antigo Testamento ocorreu em Wittenberg. Além de empregar mais tempo para a realização da obra, Lutero também envolveu mais pessoas nesse empreendimento. O trabalho levou mais de onze anos e somente foi concluído em 1534⁹. Em 1523 apareceu a primeira versão do Pentateuco. Em 1524 foi dado a conhecer a tradução dos textos históricos, poéticos e sapienciais. Entre 1520 e 1532 foram publicados os livros proféticos¹⁰.

Para realizar a tradução da Bíblia, Lutero recorreu aos textos nas línguas originais. Utiliza textos em grego e em hebraico. Nesta escolha revela todo interesse e importância conferido à dimensão filológica da tradução.

Em seus escritos, Lutero comenta algumas dificuldades encontradas na tradução, especialmente de textos hebraicos para o alemão. Lutero havia começado seus estudos na língua hebraica em 1508, com um dicionário hebraico emprestado por João Lang. Ele aproveitou sua estadia em Roma, em 1510, para estudar com os judeus da capital. Iniciou sua carreira de professor doutor em estudos dos Salmos entre 1513 e 1515. Mesmo tendo conhecimento da língua e estando constantemente ocupado com textos em hebraico, entendia que seus conhecimentos da língua eram por demais limitados para dar conta de alguns impasses na tradução¹¹, o que revela o cuidado com que realizou tão importante projeto no contexto do movimento da Reforma.

O texto

Como já foi mencionado, as traduções medievais da Bíblia se baseavam na Vulgata latina de Jerônimo, do século IV, e não nos

⁹ RODRIGUES, M. Augusto. *Lutero e a Bíblia*. p.196.

¹⁰ Segundo Lienhard, a tradução dos livros deuterocanônicos contou com ao auxílio de Melanchton e Jonas. Cf. LIENHARD, Marc. *Martim Lutero: tempo, vida, mensagem*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 274.

¹¹ LUTERO, M. *OSel*, vol. 8, p. 223.

originais grego e hebraico¹². A circulação de um escrito do Novo Testamento nas comunidades primitivas e, posteriormente, a difusão deste documento está diretamente relacionada às cópias feitas do original e utilizadas na leitura em diferentes igrejas. Através de um contínuo processo de cópia, um escrito poderia rapidamente ser espalhado por diferentes lugares. Em geral, “o surgimento de cada nova comunidade cristã trazia consigo o surgimento de novo manuscrito”¹³.

O texto do Novo Testamento dos primórdios, até por volta do terceiro e quarto séculos, existia em várias formas e não sofreu nenhum tipo de “canalização”. Isso se deve ao fato de a Igreja cristã como um todo ainda não dispor de uma autoridade ou instância que pudesse assumir este papel. Foi justamente nesta época que o Antigo Testamento começou a perder um pouco de sua, até então, condição de “escritura sagrada” e o Novo Testamento passou a ocupar a posição que ocupa até hoje¹⁴.

Quanto ao texto grego do Antigo Testamento da época, Jerônimo nos informa acerca de três principais tipos de textos: a região de Alexandria e Egito reconhecia Hesíquio como responsável pelo texto da tradução dos Setenta, conhecida pela sigla LXX; a região de Constantinopla até Antioquia se valia das cópias de Luciano; e as províncias localizadas entre estas duas regiões liam os textos preparados por Orígenes¹⁵. Como informam dois especialistas:

Até o início do quarto século, o texto do Novo Testamento se desenvolveu de forma independente ou livre. Diferentemente do texto hebraico do Antigo Testamento, que, a partir do segundo século, foi submetido a um rigoroso controle, pois (segundo a tradição oriental) o texto consonantal era considerado sagrado, o texto do Novo Testamento (segundo o costume dos gregos) era um “texto vivo”.¹⁶

12 DELISLE; WOODSWORTH, 1998, p. 58.

13 ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *O texto do Novo Testamento: introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego* bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 61.

14 ALAND, K; ALAND, B., 2013, p. 68.

15 ALAND, K; ALAND, B. 2013, p. 69.

16 ALAND, K; ALAND, B. 2013, p. 73.

Depois que a Vulgata foi reconhecida como versão oficial da Igreja do Ocidente, os manuscritos gregos cada vez mais passam a fazer parte do acervo de colecionadores, bibliotecas e museus. Somente com a Renascença é que o interesse pelos textos originais voltou a receber atenção dos estudiosos.

A primeira edição impressa do Novo Testamento de Erasmo publicada na Holanda foi baseada em quatro ou cinco manuscritos¹⁷. Por ocasião da edição do Novo Testamento de Wettstein (1751/52), eram conhecidos mais de 200 manuscritos. Já a lista oficial de manuscritos sob a responsabilidade de Kurt Aland, na segunda metade do século XX, reúne um total de 5.487 manuscritos, todos conservados até os dias de hoje.

Lutero partilha com Erasmo as mesmas limitações de acesso aos textos originais. Seu ponto de partida para a tradução é a versão da Bíblia usada pela Igreja, a Vulgata de Jerônimo. Contudo, a “versão grega do Novo Testamento estabelecida por Erasmo ajudou enormemente a Lutero em sua tradução”¹⁸.

Lutero não foi o primeiro a traduzir o texto bíblico para o idioma alemão. “Entre 1466 e 1522, 14 edições tinham aparecido em alto-alemão, dialetos do Sul da Alemanha (“Oberdeutsch”), e quatro em baixo-alemão, dialetos do Norte da Alemanha (“Niederdeutsch”), sem contar as edições parciais dos Salmos e dos Evangelhos”¹⁹.

A primeira tradução do Novo Testamento para o alemão aconteceu no Mosteiro de Fulda, realizada por volta de 820, a partir do texto latino de Taciano, do segundo século. As traduções que se seguiram (de Otfried von Weissenburg, 870; de Notker, 950) também tinham por base o texto latino da Vulgata.

¹⁷ Ele tinha acesso a cada biblioteca da Europa, inclusive a do Vaticano e a ele foram entregues as leituras do famoso manuscrito *Vaticanus* (Codex B). Erasmo havia examinado muitos manuscritos gregos e estava familiarizado com os comentários e traduções de Orígenes, Cipriano, Ambrósio, Basílio, Crisóstomo, Cirilo, Jerônimo e Agostinho. Disponível em: <<http://solascriptura-tt.org/PessoasNosSeculos/ErasmoDeRoterdã-AutorDesconhecido.htm>>

¹⁸ LIENHARD, Marc, 1998, p. 135. Erasmo de Roterdã (1466-1536), talvez o maior dos humanistas, publicou em 1516 uma edição crítica dos melhores manuscritos gregos do Novo Testamento disponíveis na época, cujo conjunto ficou conhecido pela designação latina de *Textus Receptus*.

¹⁹ LIENHARD, 1988, p. 274.

As principais traduções do século XVI tinham em comum o uso do *Textus Receptus* (editado por Erasmo) para o Novo Testamento; e textos em hebraico e aramaico, o texto massorético, para a tradução do Antigo Testamento²⁰.

Em 1532/33, Johannes Bugenhagen, “amigo e colaborador de Lutero, traduziu a Bíblia, apoiado no texto de Lutero”, para o baixo-alemão (Plattdeutsch). Esta versão ficou conhecida como a Bíblia de Lúbeck. “Essa bíblia caiu em desuso e foi substituída pela Bíblia de Lutero somente em meados do século XVII”²¹.

Tanto Lutero como os vários humanistas do século XVI consideravam que o texto de partida (a Vulgata) e o método de tradução literal seriam as causas de a tradução alemã ter ficado quase incompreensível para o leitor.

Desde muito cedo, mas principalmente a partir de 1513, até o fim de sua vida, quer na condição de monge, professor ou pastor, Lutero sempre considerou a Sagrada Escritura como autêntica fonte da verdade para todos os aspectos da existência do ser humano e da sociedade. Por isso mesmo, não mediu esforços para tornar esta palavra acessível, compreensível e viva na vida de seus contemporâneos²².

A tradução

Embora tenha se familiarizado com as questões da tradução ao longo de toda a sua vida acadêmica e pastoral, Lutero teoriza sobre a tradução especialmente em dois textos. Ao tematizar questões de tradução do texto bíblico grego ou hebraico para o alemão, Lutero aponta para questões específicas e precisas relacionadas ao papel que a língua de origem e de chegada desempenham no processo de tradução.

20 **HEROLD**, B. Jerosch. *Versões Alemãs da Bíblia em Comparação*, p. 78. http://www2.ucp.pt/resources/Documentos/SCUCP/GaudiumSciendi/GaudiumSciendi_N3/N3_ParteII_VERS%C3%95ES%20ALEM%C3%83S%20mar%C3%A7o.pdf. Acesso em 10/03/2017.

21 **HEROLD**, B. Jerosch. *Versões Alemãs da Bíblia em Comparação*, p. 93.

22 **RODRIGUES**, M. Augusto. *Lutero e a Bíblia*, p. 196.

No comentário de 1530, trata da tradução de um texto grego para o alemão. Na “Carta aberta do Dr. M. Lutero a respeito da Tradução e da Intercessão dos Santos” apresenta alguns princípios aplicados em sua tradução.

Nos dois textos Lutero defende suas traduções. Ambos foram escritos para rebater acusações por parte da Igreja da época de que havia falsificado as Escrituras²³. Embora estes textos não tivessem a pretensão de constituir um tratado sobre a tradução ou propor um novo método, Lutero se valeu da oportunidade para discutir questões teóricas da tradução bíblica que continuam sendo debatidos até hoje. Questões como o lugar do contexto do texto, estilo, filologia, natureza dos textos, a língua e a discussão acerca do lugar da tradução literal e livre estão entre os assuntos tratados.

A Carta Aberta foi escrita por ocasião da realização da Dieta de Augsburgo (1530). Lutero não havia recebido salvo-conduto para participar da Dieta, por isto ficou abrigado no castelo de Coburg, “mais ou menos, na metade do caminho entre Wittenberg e Augsburgo”. Lutero permaneceu neste castelo de 23 de abril a 4 de outubro de 1530²⁴.

Durante sua permanência no “deserto”, Lutero manteve contato, por meio de correspondências, com Melancton para a defesa da fé evangélica. Além disso, se dedicou à tradução da Bíblia. Em missiva destinada ao amigo Felipe escreveu: “Afinal, chegamos ao nosso Sinai, caríssimo Felipe, mas faremos um Sião deste Sinai e construiremos três tendas: uma para o saltério, outra para os profetas e outra para Esopo”²⁵.

Motivado pelo conflito com o papa e a ameaça dos turcos, Lutero traduziu primeiro os capítulos 38 e 39 do livro do profeta Ezequiel. Sua intenção era tranquilizar os cristãos acerca da vitória final de Deus. Até o final de setembro Lutero havia traduzido todos os livros dos profetas menores. Dos profetas maiores, restava somente a tradução dos últimos capítulos de Ezequiel.

23 O arcebispo da Mogúncia havia proibido a tradução de documentos clericais do grego e latim para o alemão, alegando que esta língua não dispunha de um vocabulário adequado para apresentar conceitos teológicos. Cf. **DELISLE; WOODSWORTH**, 1998, p. 60.

24 **LUTERO**, M. *OSel*, vol. 8, p.205.

25 **LUTERO**, M. *OSel*, vol. 8, p.205.

No texto da Carta Aberta, Lutero chama atenção para a importância de traduzir o sentido do texto. Este princípio levou Lutero a lidar com os textos com muita liberdade. Quando sentia necessidade tratava de modificar o vocabulário, realizar modificações gramaticais e incluir palavras, como no caso da tradução de Romanos 3.28²⁶. Como explica Lienhard: "Segundo Lutero, o tradutor é manifestamente também um intérprete. Contudo, a interpretação deve se fazer a partir do conjunto do testemunho bíblico, bem como do contexto de uma passagem dada".²⁷ Por isso, procura reproduzir um sentido puro e claro na tradução.

Um segundo aspecto apontado neste texto diz respeito ao lugar da língua de chegada no processo de tradução. Para Lutero, o tradutor precisa considerar as peculiaridades da língua para a qual o texto está sendo traduzido. Deseja que sua tradução seja coloquial e compreensível.

O modo de dizer algo na língua grega e hebraica não é necessariamente o mesmo de se dizer algo em alemão. Depois de explicar a razão de incluir a palavra "somente" (do latim *solum*, no alemão *allein*) na tradução de Romanos 3.28, apresenta vários exemplos de expressões em alemão onde o sentido fica mais claro quando se inclui esta palavra. Lutero ainda afirma: "Em todas essas expressões, mesmo que a língua latina ou grega não faça, a alemã o faz, e é sua característica acrescentar o termo 'somente', para que a palavra fique mais completa e clara"²⁸.

Lutero argumenta que não é para as letras da língua latina que se deve perguntar como se deve falar em alemão, mas à mãe em casa, às crianças na rua, ao povo na feira, "ouvindo como falam, e traduzir do mesmo jeito, então vão entender e notar que se está falando alemão com eles"²⁹.

Além da exigência da língua, Lutero também destaca que o "próprio objeto exige, no fundo, que se inclua a palavra 'somente'

26 LUTERO, M. *OSel*, vol. 8, p. 210.

27 LIENHARD, 1988, p. 275.

28 LUTERO, M. *OSel*, vol. 8, p. 211.

29 LUTERO, M. *OSel*, vol. 8, p. 212.

em Romanos 3.28. Neste sentido, não basta apenas seguir as características das línguas, mas também é preciso considerar o texto e a intenção do autor na hora de traduzir³⁰.

No "Sumário sobre os Salmos e Razões da Tradução" de 1531, Lutero discorre sobre as peculiaridades da tradução do texto hebraico dos Salmos. Este escrito havia sido preparado originalmente para servir de introdução ao "Sumário dos Salmos". O título remete ao livro "Pequenos Sumários" que Venceslau Linck havia preparado em 1527 como introdução aos Salmos³¹.

Depois de haver lecionado por meio ano em 1508, Lutero voltou novamente à atividade docente com o estudo dos Salmos oferecido entre 1513 e 1517. Agora como professor-doutor, título que lhe foi concedido em 1512, e a meio ano de publicar as 95 teses, Lutero seleciona várias passagens dos Salmos para ilustrar algumas dificuldades na tradução³².

Para a revisão da primeira tradução completa dos Salmos publicada em 1524, Lutero contou com a assistência do filólogo e especialista em grego Felipe Melancton, do hebraísta Mateus Aurogalo, do teólogo Caspar Cruciger e do secretário Georg Rörer. Ocasionalmente também estiveram presentes às 16 sessões Justo Jonas, Veit Dietrich e Bernhard Ziegler³³.

No "Sumário sobre os Salmos e Razões da Tradução" Lutero destaca o papel do tradutor. Sua tarefa não é simplesmente reproduzir as palavras de uma língua para outra, mas perceber o sentido expresso no texto. Para perceber as várias possibilidades de tradução de uma palavra, passagem ou texto, é "indispensável a habilidade filológica e competência teológica"³⁴.

No primeiro parágrafo do texto, Lutero apresenta seus interlocutores: "mestre sabichão", contemporâneos, eruditos futuros e rabinos judeus³⁵. Na sequência, apresenta várias passagens de

30 LUTERO, M. *OSel*, vol.8, p. 215.

31 LUTERO, M. *OSel*, vol. 8, p. 221.

32 LUTERO, M. *OSel*, vol. 8, p. 223.

33 LUTERO, M. *OSel*, vol. 8, p. 223.

34 LUTERO, M. *OSel*, vol. 8, p. 223.

35 LUTERO, M. *OSel*, vol. 8, p. 224.

diferentes Salmos para justificar sua tradução³⁶. Argumenta que diverge de gramáticos e rabinos na tradução destas passagens, pois segue a seguinte regra: "onde as palavras o permitiram e ofereceram um sentido mais claro, ali nós não nos submetemos à gramática elaborada pelos rabinos, apresentando uma interpretação pior ou diferente"³⁷. A partir deste critério, é dada preferência para o sentido do texto e não às palavras simplesmente.

Após a exposição dos argumentos acerca da tradução e das razões que levaram Lutero a acentuar o sentido do versículo em lugar do sentido de palavras isoladas, o texto volta sua atenção para a descrição dos cinco gêneros presentes no Saltério³⁸. Segundo Lutero, esse procedimento "serve para que se compreenda o Saltério mais facilmente, se possa lidar com ele e, também, para aprendê-lo e assimilá-lo melhor"³⁹.

Um aspecto destacado na tradução dos Salmos está diretamente relacionado com a insistência de Lutero na pessoa de Cristo como chave do Saltério. Esta chave cristológica fez com que Lutero se permitisse o direito de criticar e discordar da tradução realizada pelos rabinos.

Considerações finais

O impacto da exaustiva obra de tradução realizada por Lutero não reside apenas no "sucesso editorial" das obras traduzidas⁴⁰. A influência exercida por Lutero a partir de suas traduções repercutiu na formação da língua alemã, na tradução da Bíblia e na teologia.

"As primeiras gramáticas alemãs publicadas no século XVI" tinham como base o texto bíblico da tradução de Lutero. Esta influência normativa da linguagem elaborada por Lutero alcançou o século XIX. Através da tradução da Bíblia, Lutero "ajudou a promover o enriquecimento e a padronização do léxico alemão"⁴¹, como destacam especialistas contemporâneos:

36 Trata-se dos Salmos 58.9; 68.30; 62.5; 65.8; 68.13,15,16,18; 91.5-6,9; 92.15; 118.27. 37 LUTERO, M. *OSel*, vol. 8, p. 226.

38 Trata-se dos Salmos que profetizam em relação a Cristo e à Igreja, Salmos Didáticos, Salmos Consolatórios, Salmos de Oração e Salmos de Ação de Graça.

39 LUTERO, M. *OSel*, vol. 8, p. 233.

40 Sobre o "sucesso editorial" da Bíblia traduzida por Lutero, cf. LIENHARD, 1988, p. 26.

41 DELISLE; WOODSWORTH, 1998, p. 62.

Sua contribuição principal, porém, foi no campo estilístico. A clareza, a boa compreensão, a simplicidade e a vivacidade são as características mais importantes do estilo usado na tradução da Bíblia, que ainda hoje serve de modelo para a boa escrita.⁴²

Ao transcrever o texto bíblico para a linguagem cotidiana de seus contemporâneos sem, contudo, sacrificar a poesia e outras marcas do texto original, todo esforço e dedicação empreendidos no processo de tradução, especialmente da linguagem poética dos Salmos, é recompensado pelo prazer de ler e compreender a Bíblia.

Em todas as considerações acerca da tradução, do texto e do tradutor, é possível verificar que para Lutero o processo de tornar compreensível um texto bíblico numa língua nativa precisa levar em conta aspectos técnicos, teológicos e pastorais. Uma tradução meramente técnica, por mais que contemple aspectos filológicos e gramaticais, terá grandes dificuldades para transmitir o sentido das palavras a ouvintes contemporâneos. Da mesma maneira, uma tradução que esteja avessa aos aspectos teológicos do texto não dará conta cabalmente de sua tarefa. Por fim, uma tradução do texto bíblico que não esteja orientada pastoralmente estará fadada a não despertar nas pessoas ouvintes as reações e impressões que as palavras da língua de origem provocaram nos ouvintes originais.

A experiência de Lutero e seus colaboradores na tradução da Bíblia para a língua alemã, no século XVI, e as contribuições teóricas sobre a tradução do período da Reforma, não estão à margem dos esforços de tradução de pessoas e instituições da atualidade. Como se vê, o desafio da tradução do texto bíblico continua atual e apaixonante.

42 Lutero descreve a essência de seu estilo dizendo: "por baixo de todo sentido, ele penetra o coração e nele ressoa". Cf. **DELISLE; WOODSWORTH**, 1998, p. 63.

Referências

ALAND, Kurt; **ALAND**, Barbara. *O texto do Novo Testamento: introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

DELISLE, Jean; **WOODSWORTH**, Judith. *Os Tradutores na História*. São Paulo: Ática, 1998.

HEROLD, B. Jerosch. Versões Alemãs da Bíblia em Comparação. p. 69-102. Disponível em: http://www2.ucp.pt/resources/Documentos/SCUCP/GaudiumSciendi/GaudiumSciendi_N3/N3_ParteII_VERS%C3%95ES%20ALEM%C3%83S%20mar%C3%A7o.pdf. Acesso em 10/03/2017.

LAU, Franz. *Lutero*. 3ª edição. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

LIENHARD, Marc. *Martim Lutero: tempo, vida, mensagem*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

LUTERO, Martinho. *Carta Aberta do Dr. M. Lutero a respeito da Tradução e da Intercessão dos Santos*. In: *Obras Seleccionadas*, vol. 8. Interpretação Bíblica – Princípios. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003, p. 206-220.

_____. *Sumários sobre os Salmos e Razões da Tradução*. In: *Obras Seleccionadas*, vol. 8. Interpretação Bíblica – Princípios. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003, p. 221-233.

RODRIGUES, M. Augusto. *Lutero e a Bíblia*. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas39-40/08_Augusto_Rodrigues.pdf>. Acesso em 10 de Mar 2017. p. 187-196.

WACHHOLZ, Wilhelm. *História e teologia da Reforma: introdução*. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

A PARTICIPAÇÃO ATIVA DAS MULHERES NA REFORMA PROTESTANTE DO SÉCULO XVI

CLAUDETE BEISE ULRICH¹

¹ Doutora em Teologia por Faculdades EST, São Leopoldo, tem pós-doutorado em História na Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis/SC). Professora de Teologia na graduação e pós-graduação em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória, ES. E-mail: claudete@faculdadeunida.com.br

Introdução

A Reforma no século XVI alcançou todos os segmentos da população e encontrou um grande número de seguidores e seguidoras, especialmente nas cidades imperiais livres da Alemanha de então, incluindo significativos centros econômicos como Estrasburgo, Augsburg e Nürnberg. Era chegado o *kairós*. Transformações eram necessárias na Igreja e na sociedade. A publicação das *95 Teses* de Lutero chegou num momento oportuno². As condições políticas internas e externas do Sacro Império Romano Germânico sob os imperadores Maximiliano I (1493-1519) e seu neto Carlos V (1519-1556) ofereceram boas condições para a realização de reformas na igreja e na sociedade. Outro elemento importante para que estas mudanças se realizassem foi o fato do Sacro Império ser dividido em pequenos reinos. Desta forma, segundo N. Beck, “a Reforma foi sendo introduzida em várias cidades, territórios e reinos na Alemanha e Europa”³. Mas como lembra Le Goff a este respeito, “o sistema feudal não afastava sistematicamente a mulher da direção das senhorias, dos feudos, nem mesmo dos reinos”⁴. Portanto, vamos encontrar mulheres regentes introduzindo a Reforma em sua área de atuação.

O Renascentismo, o Humanismo e os movimento reformatórios de João Wyclif na Inglaterra, de John Huss na Boêmia e Morávia e de Nicolau de Cusa na Itália abriram caminho para a efetivação da Reforma no século XVI⁵. A nova arte de imprimir, a partir da descoberta da imprensa por Gutenberg, assegurou uma rápida

2 LUTERO, Martinho. *Pelo Evangelho de Cristo*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1984. p. 33-43.

3 Apud *Pelo Evangelho de Cristo*, 1984, p. 15 e 19.

4 GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 132.

5 SCHNABEL-SCHÜLE, Helga. *Die Reformation 1495-1555*. 2ª edição. Stuttgart: Reclam, 2013. p. 48-55.

disseminação das novas ideias do Reformador Martim Lutero⁶. Já em 1520, apareceram as três grandes obras da Reforma: *À nobreza cristã da nação alemã*, *Do Cativo Babilônico da Igreja* e *Da Liberdade Cristã*⁷. Especialmente *Da Liberdade Cristã* foi uma inspiração para que mulheres e homens cristãos fizessem uso da liberdade em palavras e ações. Para Lutero, a liberdade está ligada com o serviço em amor à pessoa próxima. A teologia inclusiva do Batismo, que afirma o sacerdócio geral de todas as pessoas crentes em Jesus Cristo, e os princípios reformatórios – somente a Escritura, somente a Fé, somente a Graça e somente Cristo – libertaram homens e mulheres de sacrifícios para alcançar a salvação. A salvação é graça de Deus em Jesus Cristo.

Estes princípios fizeram com que mulheres e pessoas leigas se envolvessem em questões teológicas e políticas e buscassem saída para os problemas de seu tempo. Muitas pessoas se utilizaram de cartas em forma de panfletos para divulgar as ideias reformatórias, sempre baseadas na Bíblia. Para as pessoas que não sabiam ler, as cartas eram lidas nos mercados e nos púlpitos das igrejas. As discussões teológicas e suas implicações nas igrejas e na sociedade fizeram parte dos diálogos nas Universidades e na vida cotidiana.

Revisitar e reler a história a partir da história das mulheres⁸ é reconhecer que elas foram silenciadas e invisibilizadas. A história que chegou até nós foi dos homens heróis e de seus grandes feitos. Nomes como de Martim Lutero, João Calvino entre outros são conhecidos, no entanto, nomes como Argula Stauff von Grumbach, Elisabeth von Calenberg, Elisabeth Schütz Zell ou Katharina von Bora são praticamente desconhecidos. O historiador Martin Jung, no seu artigo “Nenhuma reforma sem o apoio das mulheres”, na página da Igreja em Württemberg afirma que a Reforma não teria acontecido sem a participação efetiva das mulheres⁹.

O presente artigo, a partir de pesquisas bibliográficas e visitas a museus em Wittenberg, Torgau (Alemanha) e Estrasburgo

6 LEPPIN, Volker. *Das Zeitalter der Reformation: eine Welt im Übergang*. Darmstadt: WBG, 2009. p. 62s.

7 DREHER, Martin N. *História do Povo Luterano*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 4.

8 SCHLARB, Cornelia. *Frauen in der Reformationzeit, Reformatorinnen – Reformatorinnenfrauen – reformatorisch wirksame Frauen. Jahrbuch des Evangelischen Freundeskreises Siebenbürgen*. Vol. 44, p. 57-77, 2016.

9 JUNG, Martin. *Keine Reformation ohne Unterstützung der Frauen*. Disponível em: <www.buero-fuer-chancengleichheit.elk-wue.de>. Acesso em 20/04/2018.

(França), aponta primeiramente para a visão do reformador Martinho Lutero em relação às mulheres. Em seguida, apresenta cinco biografias de mulheres reformadoras e conclui afirmando a necessidade de a Teologia e os Estudos das Religiões estarem em constante diálogo com a memória das narrativas das histórias das mulheres, da vida cotidiana, objetivando a construção de relações igualitárias entre homens e mulheres, respeitando as diversidades sociais, culturais e religiosas do tempo presente. Uma volta às fontes, princípio humanista-renascentista que serviu de inspiração para a Reforma do século XVI, se faz urgente e necessário no contexto dos 500 anos do movimento protestante (1517-2017) no Brasil, pois tal movimento necessita estar em contínuo processo de reforma, isto é, de reflexão e de transformação. Portanto, reler e visitar a Reforma a partir da narrativa das histórias de vida de mulheres reformadoras apresenta aspectos da vida cotidiana, sem os quais o movimento protestante não teria se realizado.

Lutero e sua visão em relação às mulheres

A visão de Lutero em relação às mulheres é paradoxal. Ele se atém à ordem natural, pois entendia que as mulheres foram criadas para serem mães e esposas. O novo modelo de vida colocado como ideal para as mulheres foi, a partir da Reforma, o casamento. Com a Reforma, portanto, viam-se o casamento e a agregação familiar como a primeira ordem de Deus. No entanto, para Lutero o casamento não é um sacramento¹⁰, o que representou uma novidade na época.

Com a instituição do casamento e da família, os reformadores procuraram combater também a prostituição, que era muito comum neste período. A sexualidade deveria ser vivida dentro do matrimônio. Muitos padres e sacerdotes também regularizaram a sua situação, pois mantinham relacionamentos amorosos e tinham crianças que não eram reconhecidas, já que os mesmos não podiam casar devido ao celibato¹¹.

10 **LUTERO**, Martinho. Da vida matrimonial. In: *Obras selecionadas: Ética: Fundamentos, oração – sexualidade – educação – economia*. Vol. 5. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995. p. 160-183.

11 **LUTERO**, Martinho. À nobreza cristã da nação Alemã, acerca da melhoria do estamento cristão. In: *Obras Selecionadas: O programa da Reforma escritos de 1520*. Vol. 2. 2ª edição. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000, p. 311-314.

Lutero criticou fortemente a vida monástica. Desta forma, muitos mosteiros e conventos foram extintos. Por isto não só um modelo de vida feminina, mas um novo padrão de vida para as mulheres foi definido. Criou-se um novo espaço para a mulher: esposa, casa, maternidade, cuidado das crianças. Nesse sentido, compreende-se que muitos monges e monjas saíram do convento, casaram e constituíram família.

Para as mulheres, no entanto, esta nova situação, considerada como uma missão ideal, apresentava muitas situações ambivalentes. As alternativas não eram as mais atraentes. Elas precisavam encontrar um homem com quem quisessem casar ou que quisesse casar com elas, para então, tornarem-se esposas, donas de casa e mães. Outra possibilidade para as mulheres que saíam dos conventos era voltar para a família de origem, mas muitas famílias já não as recebiam de volta, pois elas voltavam com as mãos vazias. Sair do convento era uma decisão difícil, radical até. Era deixar para trás uma vida protegida e privilegiada, que oferecia educação, conhecimentos de latim, música, medicina e administração, por exemplo. Além disso, nos mosteiros elas não eram tuteladas por nenhum homem, não sofriam os perigos físicos das muitas gravidezes, dos partos e dos puerpérios. Há que considerar que a pílula anticoncepcional é uma invenção do século XX¹². Além do mais, foi na Idade Média que se desenvolveu o sentimento de dor da morte das mulheres e dos homens em relação à morte prematura de seus filhos e filhas¹³.

No entanto, Lutero recomendou a educação de meninos e meninas. Em seus escritos *Aos conselheiros de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs* (1524) e *Uma prédica para que se mandem os filhos à escola* (1530), ele deixa isto bem claro. Ainda assim, a concretização destas recomendações não foi um ato mágico e levou alguns anos para que, de fato, fossem colocadas em prática.

Muitas freiras não sentiam a vida monástica como Lutero a tinha designado: uma "prisão eterna". Naturalmente, a vida

12 PEDRO, Joana Maria. A experiência com contraceptivos no Brasil: uma questão de geração. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 23, nº 45, julho 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882003000100010>. Acesso em 20/05/2016.

13 ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2ª edição. Rio de Janeiro: LTC, 1981, p. 50-61.

monástica tinha o seu lado sombrio. Algumas freiras superiores eram muito rígidas, lideravam a partir de um duro regimento, sendo que também a nobre profissão dos votos de pobreza, obediência e castidade nem sempre era respeitada. Apesar disso, houve mulheres que não quiseram deixar a vida no convento. Muitas não desejavam o casamento nem mesmo a maternidade. Elas se sentiam bem com a vida monástica, pois estavam acostumadas e familiarizadas com os horários e as regras fixas, com a vivência da espiritualidade e com as demais mulheres que compartilhavam a vida monástica.

É importante lembrar que houve mulheres que não aceitaram esta situação e que lutaram para permanecer no convento. Uma delas foi a abadessa Caritas Pirckheimer, na cidade de Nürnberg (Alemanha). O reformador Philipp Melanchthon foi o intermediador do diálogo neste caso. O resultado positivo é que o convento não foi dissolvido e as mulheres puderam permanecer no *Klarakloster* (Convento de Santa Clara – tradição de Clara de Assis – Irmãs Clarissas). Caritas Pirckheimer foi uma de muitas mulheres que não aderiram ao modelo de mulher proposto pela Reforma. Em muitos dos seus textos, Caritas elogia Melanchthon por sua postura de diálogo e por ter respeitado a decisão das mulheres de permanecerem no convento¹⁴.

Percebe-se, assim, que Lutero foi um homem do seu tempo. Ele atuou entre as luzes e sombras da Idade Média. Por um lado, em seus escritos ele defendeu o casamento, a maternidade, o governo da casa como lugar das mulheres; por outro, ele elogiou as mulheres que atuaram corajosamente nos meios públicos e políticos. Ele elogiou e manteve correspondências com a regente Elisabeth von Calenberg, que introduziu a Reforma no seu reino; também manteve correspondência com Argula Stauff von Grumbach, elogiou suas cartas públicas e a forma como ela defendeu os princípios reformatórios. Além do mais, referiu-se a sua esposa Katharina von Bora como a juíza no mercado de porcos, doutora, a Lutera, a querida Käthe.

Pode-se perceber que a visão de Lutero em relação às mulheres vai se transformando no decorrer do tempo. O seu escrito *Da vida matrimonial* é de 1522, quando ainda não era casado.

¹⁴ JUNG, Martin. *Die Reformation: Theologen, Politiker, Künstler*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. p. 119-123.

Suspeita-se que o contato com mulheres reformadoras e a discussão sobre os seus textos teológicos, o casamento com Katharina von Bora, bem como o fato de tornar-se pai influenciaram tal mudança na visão de Lutero em relação às mulheres. Na continuidade da reflexão, apresentam-se cinco histórias de mulheres que participaram ativamente no movimento da reforma protestante¹⁵.

Katharina von Bora Lutero: ousada, empreendedora e empoderada¹⁶

Katharina von Bora nasceu no dia 29 de janeiro de 1499, como filha de Hans von Bora e Katharina von Haubitz, um casal nobre empobrecido, na pequena aldeia de Lippendorf, na região da Saxônia, Alemanha. A mãe de Katharina faleceu quando ela era pequena. Seu pai casou-se novamente. Com apenas seis anos ela foi, então, levada pelo pai para o convento beneditino em Brehna, com objetivo de ali receber uma boa educação.

Este convento possivelmente tornou-se muito caro para o pai. Com dez anos, em 1509, o pai transferiu Katharina para o convento da Ordem Cisterciense Trono de Maria, em Nimbschen, Alemanha. Neste mesmo período, havia sido eleita como madre superiora deste convento uma parenta de Katharina por parte da mãe. Além disso, uma tia de Katharina, Magdalena von Bora, vivia neste convento há muitos anos. Provavelmente, estas relações de parentesco também tiveram influência na decisão do pai em escolher este convento. No convento, então, Katharina aprendeu a ler, a escrever um pouco de latim (a língua acadêmica dessa época), a decorar salmos e recitá-los, a fazer trabalhos manuais, além de adquirir conhecimentos na área administrativa e sobre o uso de ervas medicinais. Em 1515, Katharina fez os seus votos como freira. Assumiu viver em castidade, em pobreza e em obediência. Ela viveu de 13 a 14 anos neste convento.

15 Devido ao espaço deste artigo, só serão trazidas cinco histórias de mulheres participantes na Reforma Protestante do século XVI. Mas há muitas outras protagonistas ativas nas transformações do seu tempo. Cf. **BEISE ULRICH**, Claudete; **DALFERT**, Heloisa Gramlow. *Mulheres no movimento da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal. 2017.

16 Para elaborar a narrativa da história de vida de Katharina von Bora foram consultados os seguintes autores e autoras: **BAINTON**, 1996, p. 17-39; **JUNG**, 2008, p. 105-111; **HAASE**, 2011, p. 51-66; **ELLRICH**, 2012, p. 19-22; **DALFERTH**, 2000; **KOCH**, p. 4-9, 2010; **TREU**, 2013; **SENS**, 2006.

Um acontecimento que mudou a vida de Katharina e também de outras mulheres que viviam nos conventos foi a leitura dos textos de Martim Lutero. Neles aprendeu que a justificação é por graça e fé, não sendo mais necessários obras e sacrifícios para alcançar a salvação. Inspiradas pelas ideias reformatórias e que a salvação, portanto, também podia ser obtida fora do convento, doze freiras fugiram do convento de Nimbschen, numa sexta-feira santa, em 5 de abril de 1523. Um comerciante de Torgau, Leonard Koppe, escondeu as doze freiras entre os barris de peixes que fornecia ao convento e, assim, as tirou para fora do mosteiro, passando pela cidade de Grimma, levando-as até Torgau, a cerca de 52 km de Nimbschen. Em Torgau elas foram bem recebidas pela população da cidade. Das doze ex-freiras, três voltaram para suas casas e nove seguiram viagem para Wittenberg, a cerca de 50 km de Torgau, sendo acolhidas pelos reformadores, entre eles Martim Lutero e Filipe Melanchthon. Eles procuraram por famílias que pudessem acolher as moças, agora libertas do cativeiro do convento. Depois de algum tempo, as ex-freiras casaram e tiveram filhos e filhas.

Katharina von Bora foi encaminhada para a casa do grande pintor e farmacêutico Lucas Cranach e sua esposa Barbara. Ela trabalhou e viveu junto com os Cranach por dois anos, tornando-se uma grande amiga de Barbara Cranach. Provavelmente aprendeu muito com esta família nobre da cidade de Wittenberg. É interessante saber que o quadro que conhecemos de Katharina foi pintado por Lucas Cranach.

O primeiro amor de Katharina foi Hieronymus Baumgärtner, ex-estudante da Universidade de Wittenberg. Ele era filho de uma família nobre da cidade de Nürnberg. No entanto, os pais de Hieronymus não consentiram que seu filho casasse com uma freira foragida. Casar com uma ex-freira era considerado algo muito negativo e poderia significar também a pena de morte. O movimento da Reforma estava em processo e somente poucas cidades haviam aderido à nova fé. Muitas cidades e reinos permaneciam fiéis a Roma. Nesse momento difícil, Lutero sentiu-se responsável pelas freiras fugitivas. Ele procurou, também para Katharina, um esposo na pessoa do pastor e professor Kaspar Glatz. Katharina, categoricamente, respondeu a Lutero que não se casaria com o professor Kaspar, mas sim, estava disposta a se casar com ele.

Lutero não hesitou e aceitou o pedido de Katharina. No dia 13 de junho de 1525, Katharina e Lutero se casaram, numa terça-feira, dia reservado para os casamentos. Estiveram presentes o casal Lucas e Barbara Cranach, o pastor da igreja da cidade Justus Jonas, o jurista Johann Apel e Johannes Bugenhagen, que oficializou a cerimônia, sendo ele pastor de Wittenberg. Após o casamento, o casal mudou-se para o antigo convento dos monges agostinianos, o *Schwarzes Kloster* (Convento negro).

Katharina von Bora deu à luz a seis crianças: João (1526), Elizabeth (1527), Magdalena (1528), Martin (1531), Paul (1533) e Margarete (1534). Um grande sofrimento para o casal foi o falecimento das filhas Elisabeth e Magdalena, de forma prematura. Elizabeth faleceu ainda bebê e Magdalena aos 12 anos de idade. O casal viveu no *Schwarzes Kloster* durante 20 anos com filhos, filhas, familiares, estudantes, convidados, visitas, pessoas foragidas e também pessoas que trabalhavam com a família.

Katharina foi uma mulher empoderada e ousada no seu tempo. Pode-se perceber isto através das cartas do esposo Martim Lutero para ela. Em suas cartas, Lutero se refere a Katharina como: minha querida Käthe, minha simpática, querida Käthe Luther, fazedora de cerveja, juíza no mercado de porcos, minha simpática querido senhor Katharina Luther (mesmo com uma linguagem que não seja inclusiva, Lutero coloca Katharina em igualdade com os homens), doutora, pregadora de Wittenberg, doutora Luther, minha querida dona-de-casa Katharina Luther, doutora, mercadora de porcos de Wittenberg, minha graciosa senhora, em mãos e pés, à santa, mulher preocupada, senhor Katharina Luther, doutora, mulher de Zülsdorf, de Wittenberg, minha estrela da manhã de Wittenberg, minha graciosa, querida dona-de-casa, a luterana. Além de se dirigir desta forma a Katharina, Lutero também assinava as cartas de forma carinhosa "*Dein Liebechin*", "Teu amorzinho"¹⁷.

Portanto, é possível perceber que Katharina rompeu com muitas fronteiras do seu tempo. Enumero alguns destes rompimentos: 1) um dos seus primeiros atos foi sua rebeldia. Ela fugiu do convento, enfrentou todos os perigos, inclusive o perigo de morte. Com isto assumiu que a salvação pode ser vivida fora dos muros do convento. A salvação é por graça e fé, princípio fundamental da

17 LUTHER, Martin. *Den Menschen nahe: Briefe an Freunde und an die Familie*. In: BEUTEL, Albrecht (Hsg.) Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. p. 140.

reforma luterana; 2) escolheu com quem queria casar e casou-se com o reformador Martim Lutero; 3) participou das conversas à mesa e de discussões teológicas com estudantes e reformadores. Lutero a chamou de doutora; 4) rompeu com o mundo privado. Ela foi chamada pelo esposo de juíza, mercadora no mercado de porcos. Isto significa que ela negociava no mercado. O mercado era parte do mundo público, onde quem negociava eram os homens; 5) além disso, Katharina é considerada a primeira administradora, empreendedora rural, pois ser *Hausfrau* ("dona de casa") na época tinha outro significado daquele que conhecemos hoje. "Dona de casa" significava, então, ser a administradora de todos os bens da família Lutero (casa, terras, animais), inclusive da produção intelectual do esposo, pois era ela quem negociava com os editores dos escritos de Lutero. Katharina controlava o orçamento familiar. Isto se pode perceber numa conversa à mesa anotada, provavelmente, por seu aluno Anton Lauterbach. Segundo anotações dos estudantes, Katharina disse certa vez ao seu marido: "Doutor! Não ensines de graça! Eles já recolhem tantas coisas boas! Principalmente Lauterbach! Uma porção de coisas, e tão proveitosas"¹⁸; 6) outro aspecto importante a ser considerado na Idade Média são os conhecimentos de medicina. Provavelmente, a farmácia doméstica de Katharina contava com uma rica variedade de espécies cultivadas em sua horta. Com seus conhecimentos medicinais, adquiridos no convento, ela cuidou da saúde de Lutero, que sofria de dores renais. 7) Com o seu pensionato no *Schwarzes Kloster*, Katharina abrigava estudantes de várias regiões da Europa. Deve-se considerar que a família Lutero recebia muitos hóspedes internacionais que vinham discutir questões relativas à teologia e ao movimento da Reforma que estava em curso. Portanto, Katharina foi uma mulher que se relacionava diretamente com a intelectualidade do período da Reforma.

Assim, Katharina contribuiu de forma efetiva para a prosperidade da família Lutero. Ela comprou terras em Züllsdorf, coordenava uma fábrica de cerveja e alugou um açude para a criação de peixes. Além da sua capacidade administrativa, Katharina foi a grande parceira do esposo e reformador Lutero. Como dito acima, participou de muitas discussões e conversas teológicas que aconteceram

18 Apud FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. São Paulo: Três Estrelas, 2012, p. 27, a propósito das famosas *Tischreden* ("conversas à mesa"), notas feitas por estudantes que compartilhavam a mesa do casal Lutero.

ao redor da mesa em sua casa com estudantes e reformadores (*Tischreden*). Numa dessas conversas, Lutero disse: "(...) Eu não trocaria minha Käthe nem pela França e nem por Veneza. Ela me foi dada por Deus, assim como eu fui dado a ela"¹⁹.

Lutero faleceu no dia 18 de fevereiro de 1546. Ele tinha colocado em seu testamento Katharina como sua única herdeira e responsável pelos filhos e filhas²⁰. No entanto, este desejo de Lutero não condizia com as leis da época, pois uma viúva necessitava de um tutor. O testamento de Lutero foi contestado e, assim, Katharina perdeu o direito sobre muitos dos bens da família. O tempo de viuvez de Katharina foi muito difícil para ela.

Uma grande peste se abateu sobre a cidade de Wittenberg obrigando, em 1552, Katharina von Bora retirar-se com sua filha Margarete para a cidade de Torgau. No caminho para Torgau ela sofreu um acidente, em consequência do qual veio a falecer em 20 de dezembro de 1552, sendo sepultada na Igreja de Maria daquela cidade.

Elisabeth de Meseriz Cruciger: a primeira compositora do protestantismo²¹

Elisabeth von Meseritz nasceu em 1500 na Pomerânia, na divisa entre a Alemanha e a Polônia. Não é possível, segundo Domröse²², identificar a origem de sua família. Sabe-se que ela foi ainda pequena para o Convento Irmãs de Maria, da Ordem dos Premonstratenses em Treptow, junto ao rio Rega. O convento era um dos poucos lugares que oferecia educação para as mulheres. As mulheres aprendiam a ler, escrever, calcular, cantar e fazer música. Ela manifestou desde a infância um grande interesse pela música.

Quem atendia espiritualmente este convento era o sacerdote Johannes Bugenhagen, que também atendia o convento masculino da mesma ordem. Foi ele que trouxe para dentro do convento as

19 Apud **SENS**, Hans-Christoph. *Katharina Luther und Torgau: Beiträge zum Katharina-Luther-Haus*. Torgau: Torgauer Geschichtsverein, 2006, p. 38.

20 **TREU**, Martin. *Katharina von Bora: Biographien zur Reformation*. 9. Aufl. Wittenberg: Drei Kastanien, 2013, p. 60s.

21 Autores e autoras consultados para a história da vida de Elisabeth von Meseritz Cruciger foram: **HAASE**, 2011, p. 39-41; **DOMRÖSE**, 2011, p. 59-72; **ELLRICH**, 2012, p. 23-25; **KOCH**, 2010, p. 30-33 (cf. referências completas no final do artigo).

22 **DOMRÖSE**, Sonja. *Frauen der Reformationszeit: gelehrt, mutig und glaubensfest*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 60.

ideais reformatórias que afirmavam que, para alcançar a salvação, é necessário somente a Graça, a Fé, a Escritura e Cristo. Têm-se notícias que Elisabeth trocou correspondências de cunho teológico com um judeu batizado chamado Joaquim de Stettin.

Com 18 anos, ela deixou o Convento e foi recebida na casa de João Bugenhagen, que havia casado e se tornado pastor na cidade de Wittenberg. A casa pastoral também era uma espécie de pensionato, algo muito comum no tempo da Reforma. Lá ela conheceu o aluno e colaborador de Lutero, Caspar Cruciger, com quem se casou em 1524. Quando Caspar terminou o doutorado foi enviado para ser pastor e diretor de uma escola em Magdeburgo. Elisabeth deu à luz a um filho e a uma filha, que receberam o nome dos pais: Caspar e Elisabeth. Em 1527, o casal voltou para Wittenberg e Caspar se tornou professor, primeiramente, na Faculdade de Filosofia e depois na de Teologia. Ele também colaborou com Lutero na tradução do Antigo Testamento.

As famílias Cruciger e Lutero mantiveram forte amizade. Quando Lutero escreveu certa vez uma carta ao seu filho Hans (João), lembrou de seus amigos Lipe e Justo, filhos dos reformadores Filipe Melanchthon e Katharina Krapp, e de Justo Jonas e Katharina Jonas²³. Também Katharina e Elisabeth foram muito amigas. O filho Caspar substituiu Melanchthon na Universidade e a sua filha Elisabeth casou, num segundo casamento, com João, o filho de Katharina e Lutero. Elisabeth Cruciger faleceu no dia 02 de maio de 1535.

No ano do seu casamento em 1524, Elisabeth escreveu o hino “Senhor Jesus Cristo, o único filho de Deus, pai em eternidade”²⁴, muito apreciado por Lutero que o incluiu no primeiro hinário protestante de Wittenberg e ainda hoje se encontra no hinário oficial da Igreja Evangélica da Alemanha (nº 67), sendo cantado normalmente no último domingo de Epifania. Elisabeth é considerada a primeira compositora do protestantismo:

Senhor Jesus Cristo, o único Filho de Deus, /Pai em eternidade
/ de seu coração brotou, / como está escrito; / ele é a estrela
da manhã, / sua luz brilha até os lugares mais distantes, / clara
muito além das outras estrelas;

²³ LUTERO, 1984, p. 335s.

²⁴ DOMRÖSE, 2011, p. 59.

Nascido para nós como ser humano, / quando completou-se o tempo, / para que nós não ficássemos perdidos na eternidade. / Até a morte para nós aniquilou, / o céu ele abriu, / a vida de volta foi trazida.

Deixa-nos em teu amor / e que teu conhecimento tome conta, / que nós permaneçamos na fé, / e que te sirvamos em Espírito / que nós possamos aqui sentir o gosto / da doçura do teu coração / sendo sempre sedentos de ti.

Tu, criador de todas as coisas, / tu, força paterna, governas de eternidade a eternidade, / poderoso a partir do teu próprio poder. / Dirige nossos corações a ti / e transforma os nossos sentimentos, para que não nos apartemos de ti.

Faze-nos dormir com tua bondade, / acorda-nos com tua graça. O velho ser humano adoece, / para que o novo possa viver. E aqui nesta terra / que a mente, todos os desejos e pensamentos sejam levados para ti.²⁵

O hino composto por Elisabeth demonstra seu conhecimento bíblico e sua sabedoria teológica. Logo no primeiro verso do hino, ela faz menção ao texto do Evangelho de João 1.18, o filho nascido do coração de Deus. Ela se refere a Cristo como a estrela da manhã, que brilha nos lugares mais distantes, fazendo referência ao texto bíblico de Apocalipse 22.6. O último verso lembra o texto de Paulo aos Romanos 6.1-4: na graça acorda-se como novo ser humano.

O que também é possível perceber no hino de Elisabeth são as suas raízes místicas. Ela utiliza uma linguagem sensitiva para se referir a Jesus Cristo, por exemplo, no verso três: "Deixa-nos em teu amor / e que teu conhecimento tome conta, / que nós permaneçamos na fé, / e que te sirvamos em Espírito / que nós possamos aqui sentir o gosto / da doçura do teu coração / sendo sempre sedentos de ti" (cf. tradução acima). O hino demonstra uma experiência espiritual que somente pode descrever o Cristo da graça com uma linguagem poética e mística. Elisabeth é, pois, uma teóloga-compositora. Seu hino afirma os princípios protestantes *solus Christus* – "somente Cristo", *sola gratia* – "somente pela graça" – *sola Scriptura* – "somente a Escritura" – e *sola fide* – "somente pela fé". A mensagem deste hino é uma confissão de fé.

²⁵ **EVANGELISCHES GESANGBUCH.** Hannover: Lutherisches Verlashaus GmbH; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 1994. Lied 67. (Tempo da Igreja: Epifania) (tradução própria).

Afirma que a fé cristã não é apenas um ato de compreensão intelectual, mas um movimento do coração voltado não para o céu distante, mas para uma espiritualidade engajada na vida concreta, a partir da graça, que faz nascer um novo ser humano firmado na doçura do coração de Deus.

Elisabeth de Calenberg-Göttingen, duquesa de Braunschweig-Lüneburg: regente- reformadora, escritora e mãe da Igreja²⁶

Elisabeth von Calenberg-Göttingen, duquesa de Braunschweig-Lüneburg, foi uma das mulheres que exerceu grande influência pública e política. Ela introduziu a Reforma protestante na região da Baixa Saxônia.

Elisabeth nasceu, em 1510, em Cölln sobre o rio Spree (cidade irmã da atual Berlim), Alemanha, de uma família nobre com cinco crianças. Seus pais, Eleitor Joachim I de Brandenburg e sua esposa Elisabeth da Dinamarca, preocuparam-se para que seus filhos e filhas recebessem educação. Ela recebeu uma educação fundamental com seus dois irmãos e suas duas irmãs na residência em Cölln. Elisabeth tinha bons conhecimentos da língua alemã, matemática, latim, e também bíblicos. Ela foi educada rigidamente na fé católica.

Como era costume na época, os casamentos entre pessoas nobres e ricas eram arranjados e assim também foi com o casamento de Elisabeth. Com apenas 15 anos, ela casou-se com o viúvo, sem filhos, 40 anos mais velho do que ela, o duque Erich I, regente de Braunschweig-Calenberg-Göttingen (é importante lembrar que, na Idade Média, a Alemanha era dividida em vários pequenos reinos, ducados, condados e cidades autônomas). O marido de Elisabeth era regente de parte daquela região. Uma tarefa urgente que Elisabeth recebeu foi de engravidar, pois necessitava-se de um herdeiro para o reino. Até os 25 anos ela deu à luz quatro crianças: as filhas Elisabeth (1526), o herdeiro do reino Erich II (1528), Anna Maria (1532) e Katharina (1534).

Quando Elisabeth se tornou mãe de Anna Maria, ela ficou gravemente doente. Seu marido foi procurar uma ex-amada chamada Anna Rumschottel. Por causa desta fuga do marido nasceu

²⁶ As obras consultadas para elaborar a narrativa da história de vida de Elisabeth von Calenberg foram: **BAINTON**, 1996, p. 134-160; **NEBIG**, 2006; **DOMRÖSE**, 2011, p. 101-114; **HAASE**, 2011, p. 72-82.

o primeiro conflito em 1533. Elisabeth acusou Anna Rumschottel de bruxa. Anna, no entanto, conseguiu fugir e assim se salvou da prisão ou da fogueira. Elisabeth, no entanto, mesmo com esta atitude de perseguição e de falsa acusação em relação à amante do marido, saiu fortalecida, como afirma Dömrose²⁷. Outro fato que tornou Elisabeth uma mulher que mudou os rumos da história do seu reino foi ela ter assumido os princípios reformatórios, influenciada por sua mãe, Elisabeth de Brandenburg. Esta era uma princesa dinamarquesa, filha do rei da Dinamarca. Seu irmão Christian II introduziu os princípios da fé luterana na Dinamarca. Isabella, esposa de Christian II, era irmã do rei Carlos V, o grande imperador da Europa católica, mas foi uma grande simpatizante do movimento protestante liderado por Lutero. Existe a possibilidade de ela ter influenciado Elisabeth de Brandenburg, mãe de Elisabeth de Calenberg, a aderir à fé protestante. Na Páscoa de 1527, contra a vontade de seu esposo Joachim I, Elisabeth tomou a Ceia com os dois elementos – pão e vinho. No entanto, como servia ao rei católico, o marido deu a sua esposa um ultimato para se arrepender, o que ela não aceitou. Ela tinha que obedecer ao marido e voltar à fé católica, negando a fé protestante. No entanto, Elisabeth de Brandenburg aproveitou a ausência do marido, quando em março de 1528 ele estava viajando e visitando justamente a filha Elisabeth e o genro Erich I, e fugiu da residência em Cölln. Ela não aceitou o ultimato do marido, mas permaneceu firme à sua vontade própria. O preço que ela pagou por esta liberdade religiosa foi alto. Mais de 20 anos ela viveu no exílio, muitas vezes solitária e em pobreza. Ela morou em Torgau, Weimar e Wittenberg, onde também viveu como refugiada na casa de Lutero e Katharina²⁸.

No ano de 1534, Elisabeth de Calenberg-Göttingen visitou sua mãe Elisabeth de Brandenburg em Lichtenberg, junto a Wittenberg, e lá conheceu Martim Lutero. Ela reclamou do “tom ríspido” (*harten Ton*) de Martim Lutero, segundo Nebig²⁹. Foi nas visitas a sua mãe no exílio, portanto, que Elisabeth conheceu Lutero, conforme Dömrose³⁰. Apesar de Lutero ter um tom ríspido, no dia

27 **DOMRÖSE**, 2011, p. 102s.

28 **DOMRÖSE**, 2011, p. 103s.

29 **NEBIG**, Ernst-August. *Elisabeth Herzogin von Calenberg*: Regentin, Reformatorin, Schriftstellerin. Göttingen: Matrix/Media, 2006, p. 33.

30 **DOMRÖSE**, 2011, p. 104.

07 de abril de 1535, ela recebeu a Ceia nas duas espécies (pão e vinho) juntamente com suas damas de honra e empregadas, segundo o rito luterano, o que era proibido pela lei católica. Seu marido foi tolerante e permitiu que Elisabeth confessasse a fé protestante. Até a morte do marido Erich I, os dois conviveram com as duas confissões: luterana e católica. Elisabeth manteve, regularmente, correspondência com o reformador Martim Lutero e também enviou presentes a Lutero, como vinho e queijo, recebendo também presentes da família Lutero como vinho de amoras. Ela também ganhou uma Bíblia traduzida para a língua alemã com dedicatória pessoal de Lutero, como registra Ellrich³¹.

No ano de 1538, Elisabeth recebeu a visita de sua mãe e de seu irmão Christian, que já havia introduzido a Reforma onde ele governava, em Küstrin, e indicou para sua irmã o nome do Pastor Antonio Corvinus como seu conselheiro pessoal. Neste mesmo ano, influenciado por sua família e através do pastor Corvinus, Elisabeth converteu-se ao movimento protestante. Erich I faleceu em 1540.

Após a morte do marido, Elisabeth se tornou a regente do reino até o filho Erich II alcançar a maioridade. Ela governou durante seis anos (1540-1546) e, nesse período, ela introduziu a Reforma Protestante em seu território, com a forte colaboração do pastor Antonius Corvinus, o qual coordenou as visitas e mudanças na organização das igrejas e também na ordem do culto, da Santa Ceia, do Batismo. Segundo Bainton,³² um passo importante já se dera em 1530, quando as cidades de Göttingen e Hannover pediram a sua liberdade religiosa e a receberam, em 1536, após o pagamento de grande soma de dinheiro; a cidade de Northeim conseguiu o mesmo em 1539. No entanto, Elisabeth não queria que a Reforma somente alcançasse as cidades. Ela queria que a Reforma alcançasse todos os rincões do Reino que estava sob o seu comando.

Este período de seis anos de regência de Elisabeth de Calenberg-Göttingen foi muito importante para o movimento da Reforma na região da Baixa Saxônia. Atualmente, a maior igreja territorial da Alemanha encontra-se nesta região da Alemanha,

31 **ELLRICH**, Hartmut. *Die Frauen der Reformatoren*. Petersberg: Michael Imhof, 2012, p. 69s.

32 **BAINTON**, Roland H. *Frauen der Reformation: von Katharina von Bora bis Anna Zwingli*. 2ª ed. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus, 1996, p. 135.

tendo como capital a cidade de Hannover, região esta que pertencia ao território em que Elisabeth governou e na qual introduziu o Protestantismo sob a orientação segura do P. Antonius Corvinus. Foi este pastor quem organizou a nova ordem da igreja, através das visitas às comunidades, e uma nova ordem para o convento até hoje permanece evangélico luterano.

Quando seu filho alcançou a maioridade, Elisabeth sofreu muito, pois o filho Erich II buscou reintroduzir o catolicismo com o movimento da Contra-Reforma, além de descartar a presença e os conselhos da mãe. Importante lembrar que a introdução da Reforma nos diferentes reinos foi sempre alvo de disputas, quando não somente interesses religiosos estavam em jogo, mas, muitas vezes, interesses sociais e econômicos. Em 1546, Elisabeth, viúva, com apenas 36 anos, casou-se novamente com o Conde Poppo de Henneberg-Schleusingen. Ela se tornou novamente mãe de meninas.

A partir da sua fé reformatória, além da atuação política, Elisabeth foi também uma grande escritora, uma teóloga leiga, compôs hinos, escreveu um livro sobre como governar para o filho, orientações sobre o casamento para sua filha, um livro de consolo para as viúvas, como cuidar dos pobres a partir da Bíblia. Ela faleceu no dia 25 de maio de 1558 com 48 anos.

Elisabeth de Calenberg-Göttingen foi uma mulher notável na transição da Idade Média à Moderna, adiantada em seu tempo e não somente como duquesa regente e apoiadora do movimento da Reforma, mas também como escritora e estudiosa leiga de teologia. Martim Lutero e Felipe Melanchthon falavam com muita estima dela. Melanchthon sublinhou em um escrito: "Elisabeth governou esta igreja com um coração materno, suave e doce, alimentada e nutrida pelo evangelho"³³.

Argula Stauff von Grumbach: teóloga e escritora protestante³⁴

Argula nasceu em 1492, na cidade de Beratzhausen (Baviera-Alemanha), como filha de Bernhardin von Stauff e Katharina Thering, pertencentes a famílias nobres empobrecidas. Ainda menina, segundo

33 **DOMRÖSE**, 2011, p. 101.

34 Para elaborar a narrativa da história de vida de Argula foram consultadas as seguintes autoras e autores: **BAINTON**, 1996, p. 103-119; **ELLRICH**, 2012, p. 41-43; **HAASE**, 2011, p. 120-125; **DOMRÖSE**, 2011, 17-32; **KOCH**, 2010, p. 10-13; **BIRNSTEIN**, 2014; **MATHESON**, 2004, p. 113-126.

um dos costumes da época, foi enviada à casa de Alberto IV, Regente da Baviera, para receber formação nobre junto com as três filhas do regente. O caminho para as meninas receberem educação era o convento ou serem acolhidas por algum parente nobre que oferecesse educação em sua casa para suas filhas. Argula aprendeu a ler e escrever, e tinha grandes conhecimentos bíblicos. Como não foi enviada ao convento, sua experiência se deu na convivência junto a uma família nobre.

Aos dez anos, recebeu do pai um raro e caro presente para a época: uma Bíblia. Seus pais faleceram em 1509 vítimas da peste. Em 1515 ela se casou com Friedrich von Grumbach, de família nobre da região da Francônia, Alemanha. Ela teve uma filha Apollonia e dois filhos Georg e Hans Jörg.

Em 1522, foi proibido na Baviera ler ou mesmo discutir qualquer texto ou ensinamento de Martin Lutero. Na Universidade de Ingolstadt, o jovem mestre Arsacius Seehofer, ex-aluno de Felipe Melanchthon, foi forçado a retratar-se publicamente devido a suas ideias reformatórias. Ele foi banido para o monastério mais próximo. Provavelmente, ela ouviu de seu irmão Marcellus, que estudava na Universidade de Ingolstadt, o que estava ocorrendo com o jovem professor Seehofer, devido a sua ligação com Melanchthon.

Em 7 de setembro de 1523, Argula escreveu uma carta de próprio punho à direção e aos professores da Universidade de Ingolstadt e outra ao Regente Guilherme da Baviera, solicitando explicações quanto ao afastamento do professor Seehofer. Ela nunca recebeu resposta a suas cartas. As cartas de Argula, escritas a mão, são mais radicais do que as cartas impressas³⁵. Como o seu pedido de diálogo foi negado pela reitoria da Universidade de Ingolstadt, seus escritos foram impressos como "cartas panfletárias"³⁶ e, assim, tornados

35 Apud **MATHESON**, Peter. Argula von Grumbach – die Frau als Grenzgängerin der Reformation. In: *Wittenberger Sonntagsvorlesungen Evangelisches Predigerseminar: Frauen fo(e)rderm Reformation*. Wittenberg: Drei Kastanien, 2004, p. 115.

36 O termo original em alemão é *Flugschrift*. Era uma nova forma de comunicação em massa que surgiu no século XVI. Era uma maneira de tornar públicas as discussões de então. Tratava-se de uma espécie de "jornal do dia". Questões de propaganda política, controvérsias religiosas e outras polêmicas eram publicadas e assim espalhadas para influenciar a opinião pública. As cartas panfletárias foram fundamentais para a propagação das ideias da Reforma. As próprias teses e escritos de Lutero, Melanchthon e outros se espalharam, primeiramente, desta forma. Portanto, Argula colocou como escritora publicamente sua opinião reformatória através das suas cartas panfletárias. Há outras escritoras deste período histórico como Ursula von Weyda e Katharina Schütz Zell, por exemplo. Estas cartas eram lidas nos mercados públicos que, geralmente, ficavam nos centros das cidades e nos púlpitos das igrejas. Provavelmente, as cartas panfletárias das mulheres reformadoras foram lidas nos mercados e em grupos. Não se tem notícia se foram lidas nos púlpitos das igrejas.

públicos. A primeira carta panfletária foi publicada quase que simultaneamente em Nürnberg (na época um centro cultural e religioso muito importante) e em Basel (Suíça). Essas duas publicações faziam parte de um procedimento normal, numa época em que escritos acerca de questões polêmicas eram comuns. Uma grande surpresa, porém, foi o fato de, em curto espaço de tempo, surgirem outras 15 publicações do mesmo texto em cidades como Breslau, Augsburg, Erfurt, Estrasburgo, Stuttgart, Leipzig, Nadler e Braunschweig. Não podemos esquecer que os príncipes haviam proibido, em 05 de fevereiro de 1522, a circulação de escritos de Lutero no reino da Baviera. Mesmo assim, as cartas de Argula em defesa da Reforma circularam por vários territórios, cidades e reinos. Importante ressaltar que ela argumentava em suas cartas com versículos bíblicos, demonstrando ser uma excelente conhecedora da Bíblia.

Argula buscou, assim, ensinar os professores para que eles apontassem o caminho correto aos teólogos a partir da Sagrada Escritura. Pessoalmente, ela não recebeu nenhuma resposta à sua carta. Mas o poder político reagiu e a consequência foi que seu marido, que era católico, perdeu o emprego. Ele era uma espécie de governador de Dietfurt, na Baviera. Os argumentos para que o marido de Argula perdesse o trabalho foram: "Ele não foi capaz de impedir que a sua esposa escrevesse, enviasse e publicasse cartas defendendo ideias reformatórias"³⁷. Para os nobres, a honra era uma das coisas mais importantes na vida e com os escritos públicos de Argula foi como se o marido tivesse perdido o poder de chefe da família e, assim, traído os poderes religiosos e políticos.

Argula escreveu impulsionada pelos escritos da Reforma. Não podemos entender a atitude de Argula a partir de uma motivação moderna feminista, mas sim a partir da solidariedade cristã, firmada nos escritos da Reforma. A partir do Batismo, ela estava incorporada em Cristo. Ser de Cristo significa estar em Cristo. Ao escrever e publicar as suas cartas, ela tomou posição diante de situações que considerou injustas. Argula rompeu assim com as fronteiras entre a sua vida privada como mulher e o mundo público, domínio dos homens. Ela se colocou como uma sábia teóloga, baseada na Bíblia e nos princípios protestantes.

37 DOMRÔSE, 2011, p. 23-34.

Sabe-se que ela também se correspondeu com os reformadores Lutero, Melanchthon, Espalatino e Osiander. Ela aconselhou Lutero a se casar³⁸, o que revela algo de sua ousadia. Mais tarde, em Augsburg no ano de 1530, ela chamou a atenção dos protestantes para o Salmo 121.4 e os encorajou a resistir. Ela chegou a procurar Lutero em Coburg e deu a ele um conselho de como sua esposa Katharina poderia desmamar a sua filha Magdalena³⁹. Martim Lutero a reconheceu como “um instrumento especial de Cristo”⁴⁰. Mas a mesma Argula também afirmou: “E mesmo se viesse a acontecer que Lutero negasse tudo o que disse – que Deus não o permita –, isso não mudaria em nada a minha opinião. Eu não construo a minha opinião sobre a opinião de Lutero ou de qualquer outra pessoa, mas sobre a verdadeira rocha: Jesus Cristo”⁴¹. Ela não queria ser identificada como luterana e, sim, como cristã.

Nas pesquisas históricas, ela é reconhecida como uma das primeiras escritoras e teólogas protestantes. Foram publicadas oito cartas de sua autoria, escritas provavelmente entre setembro de 1523 e o outono de 1524. Além de escritora e lutadora pela causa da Reforma, ela também se preocupou com a educação de sua filha e seus dois filhos. O filho George estudou na escola doméstica de Hans Deck, Johann Ketzmann em Nürnberg. A filha Apollonia foi encaminhada para Lenting e morou no castelo da família Grumbach. O marido de Argula faleceu em 1530. No período de 1533 a 1535, ela casou-se novamente em Conde von Schlick. A data da sua morte não é conhecida; provavelmente, ela faleceu entre 1556-1557.

A Igreja Territorial da Baviera criou, há pouco tempo, uma fundação com o nome de Argula von Grumbach com o objetivo de promover direitos iguais para mulheres e homens, bem como auxiliar nas discussões sobre as questões de igualdade e justiça de gênero no contexto da Igreja e da sociedade⁴². É realmente incompreensível que ela tenha ficado à margem da história, esquecida,

38 **BIRNSTEIN**, Uwe. *Argula von Grumbach: das Leben der bayerischen Reformatorin*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2014, p. 67.

39 **MATHESON**, 2004, p. 122.

40 **BIRNSTEIN**, 2014, p. 63.

41 **BIRNSTEIN**, 2014, p. 33,

42 Cf. em: *Argula von Grumbach Stiftung*. https://www.bayern-evangelisch.de/downloads/ELKB-Flyer-Argula-von-Grumbach-Stiftung-2014_neu.pdf. Acesso em 20/03/2018.

silenciada e invisibilizada. Ela foi uma verdadeira teóloga protestante e argumentou bíblica e corajosamente por mudanças na sociedade e na Igreja do seu tempo.

Katharina Schütz Zell: teóloga e primeira pregadora protestante⁴³

Katharina nasceu provavelmente entre 1497 e 1498, em Estrasburgo (França), como filha de Elisabeth Gerster e Jakob Schütz, mestre carpinteiro que fazia parte do conselho da cidade. Katharina aprendeu a ler e a escrever quando ainda não havia escolas públicas organizadas, mas em casas-escola, onde professores ministravam aulas para meninas e meninos. Começou muito jovem a ler a Bíblia e tinha muitas perguntas que envolviam a vida religiosa, embora a prática da leitura da Bíblia não era apoiada pela hierarquia eclesiástica da época. Ela não viveu no convento, algo que era comum na vida de muitas mulheres.

O primeiro grande ato de rebelião contra a sociedade do seu tempo foi casar-se com um homem do clero, o sacerdote Matthäus Zell, no dia 3 ou 4 de dezembro de 1523. O casamento de clérigos foi algo central no movimento da Reforma protestante, pois questionava a separação do sagrado e do profano e a estrutura hierárquica e clerical da Igreja. O casamento e a família são também lugares para servir a Deus na concepção da Reforma.

Com o casamento, Matthäus Zell foi excomungado da Igreja Católica, assim como os outros clérigos que se haviam casado. Katharina tomou a iniciativa e corajosamente escreveu uma carta ao Bispo defendendo seu esposo e o casamento dos clérigos. Ela se posicionou contra o celibato. Ela intitulou a sua carta: "Desculpas de Katharina Schütz, para Matthäus Zell, seu marido, pastor e servidor da Palavra de Deus em Estrasburgo, devido às grandes mentiras que recaem sobre ele"⁴⁴. Katharina começou a argumentar contra esta decisão, mandando *rauchende Briefe*, isto é, "cartas fumegantes" ao bispo⁴⁵. Numa delas, escreve que ela vive numa comunhão harmoniosa com o marido e que não concorda com a

43 A narrativa da história de vida de Katharina Schütz Zell está fundamentada nas seguintes autoras e autores: HAASE, 2011, p. 22-27; JANCKE, 1995, p. 55-80; JUNG, 2008, p. 112-118; DOMRÖSE, 2011, p. 45-58; BAINTON, 1996, p. 56-83; KOCH, 2010, p. 22-25; ELLRICH, 2012, p. 16-18.

44 DOMRÖSE, 2011, p. 46.

45 DOMRÖSE, 2011, p. 47.

suposta vida celibatária dos religiosos, “dos quais, não raro, sete mulheres estão grávidas ao mesmo tempo”⁴⁶. A carta demonstra o grande conhecimento bíblico de sua autora, pois ela argumenta contra o texto em que Paulo afirma que as mulheres devem permanecer caladas (1 Coríntios 14.34) com o texto de Gálatas 3.27s e com o profeta Joel 2.28. Seu marido a tratava como ministra/pastora assistente, o que era muito avançado para a época. Ele nunca a barrou em seus escritos e em sua atuação. Havia entre os dois uma cumplicidade na ação em favor da Reforma protestante.

Katharina foi mãe de duas crianças, que faleceram ainda pequenas, causando muita dor ao casal. Ela engajou-se, então, socialmente e escreveu muitos textos. A dor da morte de seus filhos influenciou os seus escritos. Já em 1524, foram publicados dois dos seus escritos: a carta ao bispo contra a quebra do celibato de seu marido e uma carta de consolo para as mulheres que tiveram que permanecer em Kenzingen, cidade no sul da Alemanha, devido à perseguição a seus maridos.

Havia neste período histórico muita perseguição aos adeptos da Reforma, sendo que o casal deu refúgio para muitos deles. Katharina deve ter sido uma mulher muito solidária e prática. Quando, certa vez, 150 homens protestantes vieram refugiar-se em Estrasburgo, ela hospedou 80 deles na casa pastoral, cuidando de sua alimentação por quatro semanas. Estes 150 homens tinham sido expulsos da cidade de Kenzingen, e haviam deixado para trás suas esposas.

Quando iniciou a Guerra dos Camponeses (1524), Katharina foi com seu marido e o reformador Wolfgang Capito aos acampamentos dos revoltados para convencê-los a buscarem um caminho sem violência. Não tiveram êxito. Numa batalha perto de Estrasburgo, os camponeses foram vencidos e uma multidão de 3.000 refugiados invadiu a cidade. Katharina ajudou a dar-lhes abrigo durante meio ano.

A casa do casal tornou-se uma casa de abrigo e de diálogo ecumênico em relação ao movimento da Reforma. Pode-se dizer que desta forma surgiu a casa pastoral como uma casa de acolhida e de parada para os fugitivos da perseguição da Igreja de Roma. Além da diaconia solidária exercida pelo casal, Katharina também

46 **DOMRÖSE**, 2011, p. 47.

agiu como conselheira, fortalecendo as mulheres que, devido às perseguições aos maridos, necessitavam ficar sozinhas e com a responsabilidade do cuidado das crianças. Ela recebeu em sua casa os reformadores Ulrico Zwínglio, de Zurique, e João Oekolampad (Ecolampádio), da Basileia, e também trocou correspondência com vários deles, inclusive com Lutero, visitando-o com o seu esposo em Wittenberg. Ela viajou com seu marido para a Suíça, a Suábia, a Nürnberg, ao Palatinado e a Wittenberg. Katharina circulou entre cidades, territórios e reinos e teve contato com muitos reformadores⁴⁷. Foi uma mulher que não ficou encerrada entre as paredes da casa, mas estava presente nas conversas, nas viagens e nos contatos com as pessoas. Ela estava bem informada do que estava acontecendo no movimento da Reforma protestante.

Em 1534, ela editou um hinário, apontando para a importância da música e da oração na vida cotidiana. Ela também reescreveu os Salmos 51 e 130 juntamente com o Pai Nosso como carta de consolo, numa perspectiva inclusiva no falar sobre Deus. Ela pregou em público três vezes: a primeira vez em janeiro de 1548, quando faleceu o seu marido. As outras duas vezes ela pregou na hora do sepultamento de duas mulheres, adeptas do pregador Schwenckfeld. Os pastores não realizaram o enterro, pois consideravam os/as seguidores/as de Schwenckfeld heréticos/as, pois em seu entender os mesmos haviam se separado da Igreja cristã. Katharina entendia que a pessoa cristã necessitava exercitar o amor diariamente, um princípio da Reforma protestante e da liberdade cristã.

Em 1529, Katharina hospedou os reformadores Zwínglio e Ecolampádio de Basileia, que se dirigiam a Marburg para um encontro com Lutero no intuito de buscar um entendimento sobre a Santa Ceia. Quando Katharina soube que não chegaram a um acordo, intrometeu-se na briga escrevendo uma carta a Lutero, na qual ela o censurou de não ter observado o amor que era mais importante do que todas as disputas doutrinárias. Katharina também se correspondeu com outros reformadores e, certa vez, 30 deles se hospedaram na casa dos Zell, vindos de Wittenberg, da Saxônia, de Hessen, Nürnberg, da Suábia e de outros lugares⁴⁸.

47 JUNG, 2011, p. 50.

48 DOMRÖSE, 2011, p. 50.

Em 1548, faleceu seu marido. Na hora do seu sepultamento, Katharina usou da palavra dirigindo-se à comunidade. Visto que sua prédica deu motivo para polêmica, escreveu uma justificativa, dizendo que não pretendia o ministério do pregador ou do apóstolo; mas, assim como Maria Madalena tornou-se uma apóstola por ter sido enviada pelo próprio Senhor a testemunhar a ressurreição de Cristo, assim aconteceu com ela.

Após o falecimento do marido, ela não recuou em seu engajamento. Tornou-se ainda mais ativa. Ela escondeu, durante algumas semanas, os reformadores Martim Bucer e Paulo Fagius em sua casa, antes do exílio dos mesmos para a Inglaterra. Também acolheu o seu sobrinho Laux Schütz, que estava com sífilis. Quando não pôde mais cuidar dele em casa, encaminhou-o para uma instituição. Vendo as condições catastróficas desta instituição, escreveu um relatório ao conselho da cidade, sugerindo, entre outras medidas, que deveria haver um acompanhamento espiritual para as pessoas ali internadas. Argumenta que entre os pacientes havia pessoas que nem sabiam orar o Pai Nosso. Aí temos um exemplo de como ela havia trabalhado para melhorar as condições sociais da cidade.

Seus últimos anos de vida não foram somente marcados por doenças, mas também por diálogos e disputas com a nova geração de pregadores protestantes em Estrasburgo. Uma ala de protestantes era muito luterana, chegando a ser radical em seus posicionamentos, perseguindo e condenando quem divergia de suas convicções. Katharina defendia que o amor cristão devia estar acima de todas as divergências e que não se deveria usar nenhuma violência. Por isso visitou, na prisão, o pregador protestante da linha radical Melchior Hoffmann. Consta que ela também tinha um ouvido aberto para "os pobres batizadores (...) Eles também confessam o Cristo assim como nós"⁴⁹.

Em 1557, ela trocou cartas com Ludwig Rabus, um dos novos pregadores, que difamava outros como Zwínglio e seus seguidores acusando-os de hereges. Este mesmo pregador, na prédica do Natal de 1556, atacou veementemente Kaspar Schwenckfeld. Ele o chamou de "amaldiçoado, diabólico, maldito e vergonhoso"⁵⁰. Ela lhes escreveu advertindo que assim eles estariam destruindo a Igreja em

49 DOMRÖSE, 2011, p. 53.

50 DOMRÖSE, 2011, p. 53.

vez de edificá-la. Rabus lhe devolveu a carta sem tê-la aberto. Mas Katharina lhe enviou outra carta, recomendando que ele parasse de condenar para não ser condenado. Na resposta a esta carta, Rabus declarou que ela tem uma “boca desavergonhada” (*unverschämtes Maul*). Não obstante, ela escreveu mais uma vez, expondo-lhe também sua compreensão de Batismo e Santa Ceia. A fim de conseguir apoio para suas ideias apaziguadoras, publicou sua correspondência com Rabus⁵¹. Percebe-se, aqui, que a geração seguinte à primeira geração dos reformadores foi muito radical e atacou com muita força aqueles e aquelas que apresentavam outras práticas.

A última publicação de Katharina de que se tem registro ocorreu em 1558, sendo esta uma carta de consolo a Felix Armbuster. Este homem tinha sido um alto magistrado da cidade, mas havia contraído lepra. Ele vivia fora dos muros da cidade, como “morto vivo”. Em sua carta de consolo, Katharina interpretou para ele o Salmo 51 e o Pai Nosso⁵².

Katharina pregou mais duas vezes publicamente: na sepultura de mulheres seguidoras de anabatistas (*Wiedertäufer*), uma vez que nenhum pregador considerado seguidor de Lutero quis sepultá-las; eles diziam que as mesmas tinham se desviado da Igreja de Jesus Cristo. Uma delas, Elisabeth Heckerling, foi sepultada de madrugada, às escondidas. O conselho da cidade quis processá-la por isso, mas Katharina faleceu em 05 de setembro de 1562, antes que isto acontecesse.

Em Katharina temos um exemplo de testemunha do Evangelho em palavra e ação. Nas suas concepções teológicas encontramos pontos de vista defendidos hoje pela teologia feminista, quando, por exemplo, ela discute os escritos de Paulo. Ela também tinha como referência mulheres presentes no testemunho bíblico, tanto do Novo como do Antigo Testamento. Na sua interpretação do Pai Nosso, ela afirma que Deus pode ser comparado com uma mãe que conhece as dores de parto e a alegria de uma mãe que amamenta. Ela é considerada uma Mãe da Igreja, pois não estava somente presente na construção da Igreja em Estrasburgo, como também

51 **DOMRÖSE**, 2011, p. 54.

52 **DOMRÖSE**, 2011, p. 56.

circulou por muitos espaços públicos, viajou, dialogou ecumenicamente, escreveu, publicou, pregou em público, buscando já em sua época uma relação de igualdade entre homens e mulheres.

Conclusão

As narrativas das histórias de vida das cinco reformadoras nos mostram mulheres inteligentes, atuantes e participantes ativas e criativas no movimento da Reforma protestante no século XVI. Infelizmente, as suas histórias ficaram esquecidas, tendo sido silenciadas e invisibilizadas. Foi com o movimento feminista, a partir dos anos 1960-1970, que nasceu também o interesse pela história das mulheres e seu cotidiano e, assim, também se começou um processo de recuperação das histórias delas no movimento da Reforma.

As histórias das reformadoras e sua atuação corajosa e inovadora, sem dúvida, podem servir de grande inspiração e força criativa para a atuação das mulheres na atualidade. Percebe-se que, apesar dos reformadores terem uma teologia avançada a partir do Batismo, que aponta para o Sacerdócio Geral de todas as pessoas crentes e para a justificação por graça e fé, eles permaneceram, em relação às mulheres, presos à cultura do seu tempo. No entanto, foi possível perceber que a atuação de Lutero é paradoxal. Ele se mostra preso à ordem natural e expôs isto nos seus textos (*Do Matrimônio*, por exemplo); por outro lado, é avançado, pois coloca o casamento como um lugar onde se pode servir a Deus. Ele rompe com a separação entre sagrado e profano. A vida no seu dia a dia é lugar para servir e honrar a Deus. As narrativas das reformadoras deixam claro, entretanto, que ele elogiou a participação e atuação efetiva delas, inclusive, nas discussões teológicas. Ele elogiou sua esposa Katharina von Bora como uma mulher ativa no meio público, negociando e gerenciando os bens da família. Tudo indica que ele apoiou sua esposa também quando ela participou de conversas à mesa com estudantes e visitantes, estando a par das disputas teológicas, como se percebe das cartas que Lutero escrevia quando estava viajando.

O hino escrito por Elisabeth Cruciger fez parte já do primeiro hinário protestante, no qual fica muito claro o fio vermelho da Reforma, revelando uma teologia cristocêntrica. Elisabeth von Calenberg instituiu a Reforma no seu ducado e manteve

correspondência com Lutero. Elisabeth Schütz Zell foi considerada teóloga e a primeira pregadora protestante. Ela pregou três vezes em público. Também refletiu teologicamente sobre o Pai Nosso e os Salmos 130 e 51. Exerceu efetivamente uma diaconia pública. Acolheu refugiados em sua casa, visitou viúvas e órfãos, escreveu cartas e buscou dialogar ecumenicamente com os reformadores, especialmente, com os anabatistas. Argula Stauff von Grumbach escreveu oito cartas panfletárias. Ela se dirigiu, em uma delas, ao grupo de professores da Universidade de Ingolstadt, colocando-se ao lado do jovem professor que havia estudado com Melanchthon e Lutero. A sua ousadia de manifestar-se publicamente custou o emprego do seu marido. Mesmo assim, ela não se calou e foi uma verdadeira testemunha de Cristo. Em suas cartas panfletárias argumentou biblicamente, apoiando-se também nos exemplos de mulheres da Bíblia.

As histórias das mulheres do movimento da Reforma, no entanto, são pouco conhecidas. Existem raros registros sobre elas e seu papel, lugar e atuação no movimento. Muitas narrativas de mulheres reformadoras foram reconstruídas a partir de documentos e cartas escritos por homens da Reforma, pois em relação a cartas e documentos escritos por elas mesmas não houve o mesmo cuidado em guardá-las ou conservá-las nos arquivos. As narrativas das reformadoras mostram justamente a força do sacerdócio de todas as pessoas batizadas, marca registrada do movimento da Reforma do século XVI. Conclui-se que a Reforma do século XVI é um processo inacabado que necessita continuar e ser feito na atualidade.

A luta das mulheres continua. Ser reconhecida publicamente por sua atuação ainda é um desafio e um objetivo a ser alcançado. Mulheres pastoras ainda são questionadas se, de fato, são capazes de assessorar uma comunidade, se são capazes de pregar, de realizar sepultamentos, batizar, realizar a Ceia do Senhor. Mulheres em cargos públicos e de liderança ainda são vistas com desconfiança. Há muitas igrejas, ditas protestantes, que ainda não ordenam mulheres para os ministérios da Igreja.

No Brasil tivemos uma mulher presidenta do país, eleita democraticamente, mas que, em 2016, sofreu um golpe político parlamentar. A violência doméstica, o feminicídio, o estupro são realidades tão presentes em nosso cotidiano comunitário e também

em toda a sociedade brasileira. A luta por um salário igual e justo pelo mesmo trabalho ainda será longa. As lutas contra o sistema patriarcal e o machismo são parte do movimento cotidiano das mulheres brasileiras, seja na sociedade, seja nas igrejas cristãs e em outros âmbitos da sociedade. Por isto, elas necessitam ser incorporadas na reflexão teológica e nos estudos da religião.

A semente da igualdade e do direito à diferença ainda não pode se desenvolver livremente. Em muitos lugares, a semente da libertação que a Bíblia nos apresenta a partir de uma hermenêutica cristocêntrica e no espírito do amor de Cristo, aliada às ideias libertárias de igualdade que o movimento da Reforma trouxe, ainda se encontra no chão, esperando o *kairós* para germinar, brotar e dar o seu fruto. A palavra libertadora do Apóstolo Paulo, em Gálatas 3.27s, que afirma que, a partir do Batismo, não existe diferença, pois somos apenas um/a em Cristo, recuperada pelas mulheres reformadoras, é ainda uma semente que continua a esperar um solo fértil para o seu pleno desenvolvimento. No entanto, ontem e hoje, as mulheres reformadoras continuam a agir na construção de relações amorosas, justas, éticas e democráticas, impulsionadas pelo Espírito de Deus, como profetizou o profeta Joel 2.28: "O Espírito será derramado sobre toda a carne (...)", na esperança da construção de um mundo mais igualitário, onde todas as lágrimas serão enxugadas, e não mais haverá morte, pranto, lamento e dor (Apocalipse 21.4). Sim, continuamos em movimento: um outro mundo é possível!

Referências

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2ª edição. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

BAINTON, Roland H. *Frauen der Reformation: von Katharina von Bora bis Anna Zwingli*. 2ª edição. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus, 1996.

BEISE ULRICH, Claudete; **DALFERT**, Heloisa Gramlow. *Mulheres no movimento da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal. 2017.

BIRNSTEIN, Uwe. *Argula von Grumbach: Das Leben der bayerischen Reformatorin*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2014.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1994.

- DALFERTH**, Heloisa Gralow. *Katharina von Bora: uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal, 2010.
- DELHASS**, Sieth. Katharina Luther: Wege und Entscheidungen im Zeitalter de Hexenjagd. In: *Evangelisches Predigerseminar Lutherstadt Wittenberg*. Wittenberg: Drei Kastanien, 1995, p. 24-26.
- DOMRÖSE**, Sonja. *Frauen der Reformationszeit: gelehrt, mutig und glaubensfest*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- DREHER**, Martin N. *História do Povo Luterano*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- ELLRICH**, Hartmut. *Die Frauen der Reformatoren*. Petersberg: Michael Imhof, 2012.
- EVANGELISCHES GESANGBUCH**. Hannover: Lutherisches Verlagshaus GmbH; Göttingen: Vandenhoeck& Ruprecht GmbH & Co. KG, 1994. Lied (Hino) 67 (Tempo da Igreja: Epifania).
- FEBVRE**, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- JANCKE**, Gabriele. Prophetin – Pfarrfrau – Publizistin: Die Straßburger “Kirchenmutter” Katharina Zell. In: *Evangelisches Predigerseminar Lutherstadt Wittenberg*. Drei Kastanin: Wittenberg, 1995, p. 55-80.
- JUNG**, Martin H. *Keine Reformation ohne Unterstützung der Frauen*. (s.d.) Disponível em: <www.buero-fuer-chancengleichheit.elk-wue.de>. Acesso em 20/04/2016.
- _____. *Die Reformation: Theologen, Politiker, Künstler*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- HAASE**, Lisbeth. *Mutig und Glaubensstark: Frauen und die Reformation*. Leipzig: Evangelische Verlangsanstalt, 2011.
- KOCH**, Ursula. *Die gelebte Botschaft: Frauen der Reformation*. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses Hamburg, 2010.
- LE GOFF**, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- LEPPIN**, Volker. *Das Zeitalter der Reformation: eine Welt im Übergang*. Darmstadt: WBG, 2009.
- LUTERO**, Martinho. *Pelo Evangelho de Cristo: obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma*. Trad. Walter O. Schlupp. Porto Alegre: Concórdia; Sinodal: São Leopoldo, 1984.

_____. Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas: Ética: Fundamentos – oração – sexualidade – educação – economia*. Vol. 5. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995. p. 302-325.

_____. À nobreza cristã da nação Alemã, acerca da melhoria do estamento cristão. In: *Obras Selecionadas: O programa da Reforma - escritos de 1520*. Vol. 2. 2ª edição. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. p. 311-314.

_____. Uma prédica para que se mandem os filhos à escola. In: *Obras selecionadas: Ética: Fundamentos, oração – sexualidade – educação – economia*. Vol. 5. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995, p. 327-363.

_____. Da vida matrimonial. In: *Obras selecionadas: Ética: Fundamentos, oração – sexualidade – educação – economia*. Vol. 5. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995, p. 160-183.

LUTHER, Martin. *Den Menschen nahe: Briefe an Freunde und an die Familie*. **BEUTEL**, Albrecht (Hrsg.) Leipzig: Evangelische Verlangsanstalt, 2011.

MATHESON, Peter. Argula von Grumbach – die Frau als Grenzgängerin der Reformation. In: *Wittenberger Sonntagsvorlesungen Evangelisches Predigerseminar: Frauen fo(e)rndern Reformation*. Wittenberg: Drei Kastanien, 2004, p. 113-126.

NEBIG, Ernst-August. *Elisabeth Herzogin von Calenberg: Regentin, Reformatorin, Schriftstellerin*. Göttingen: Matrix/Media, 2006.

PEDRO, Joana Maria. A experiência com contraceptivos no Brasil: uma questão de geração. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol.23, nº 45, julho 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882003000100010>. Acesso em 20/05/2018.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2005.

SCHLARB, Cornelia. Frauen in der Reformationzeit, Reformatorinnen – Reformatorinnenfrauen – reformatorisch wirksame Frauen. *Jahrbuch des Evangelischen Freundeskreises Sibebenbürgen*, vol. 44, p. 57-77, 2016.

SCHNADEL-SCHÜLE, Helga. *Die Reformation 1495-1555*. 2ª edição. Stuttgart: Reclam, 2013.

SENS, Hans-Christoph. *Katharina Luther und Torgau: Beiträge zum Katharina-Luther-Haus*. Torgau: Torgauer Geschichtsverein, 2006.

TREU, Martin. *Katharina von Bora: Biographien zur Reformation*. 9. Aufl. Wittenberg: Drei Kastanien, 2013.

FELIPE MELANCHTHON (1497-1560):
Pedagogo da Reforma Protestante,
patrimônio da educação

CLAUDETE BEISE ULRICH¹ & JOÃO KLUG²

1 Doutora em Teologia pela EST - São Leopoldo. Pós-doutorado Junior em história pela UFSC. Trabalhou como colaboradora ecumênica e coordenadora de estudos na Alemanha de 2009 a 2015. Atualmente, é professora de Teologia na graduação e em Ciências das Religiões na pós-graduação na Faculdade Unida - Vitória - ES. E-mail: claudetebeiseulrich@hotmail.com e Claudete@faculdadeunida.com.br

2 Doutor em História - UFSC. Pós-doutorado na Universidade Livre de Berlim, Alemanha. Professor efetivo de História na graduação e pós-graduação na Universidade Federal de Santa Catarina. Autor de vários livros. Colaborou na pesquisa do livro de Chico Buarque de Holanda. *O irmão alemão* (São Paulo: Cia. das Letras, 2014). E-mail: joaoklug@yahoo.com.br

Introdução

Este texto tem como objetivo apresentar e refletir sobre algumas propostas e concepções de Felipe Melanchthon³ para a educação. Trata-se de importante personagem da Reforma do século XVI, reconhecido e agraciado com o título *Praeceptor Germaniae* ("Mestre da Alemanha"), *Der Lehrer Deutschlands* ("O Professor da Alemanha"). Felipe Melanchthon é um tanto desconhecido no Brasil. Mas ele é tão importante quanto Martim Lutero. Esta importância se percebe quando se visita a Igreja do Convento em Wittenberg, onde se podem ver, lado a lado e próximo ao altar, as sepulturas de ambos os reformadores, Lutero e Melanchthon. Isto fica ainda mais visível quando se visita a praça do mercado da cidade de Wittenberg, onde, em 1860, foi erguido um monumento ao lado do monumento de Martin Lutero para lembrar os 300 anos do seu falecimento.⁴ Melanchthon foi um humanista de envergadura, que soube dialogar com intelectuais e com os poderes políticos e religiosos de seu tempo, deixando vasta obra que abrange várias áreas do saber como a astrologia, gramática, retórica, geografia, física, pedagogia, filosofia e teologia. Grande conhecedor das línguas clássicas como latim, grego e hebraico, introduziu na Alemanha e parte da Europa uma importante reforma escolar e universitária.

O presente artigo pretende, também, contribuir para a compreensão do contexto maior dos 500 anos de Reforma, celebrados

3 O nome correto na língua alemã é Philipp Melanchthon. Utilizamos em nosso texto o nome no português Felipe Melanchthon.

4 Levou 300 anos para que a importância de Felipe Melanchthon fosse reconhecida ao lado de Martim Lutero. A sua contribuição para o movimento da Reforma foi reconhecida, portanto, bem tarde. Suspeitamos que, na Idade Média, o foco estava no teológico e no religioso e não na perspectiva humanista e educacional levada adiante por Melanchthon. Assim, a história levou três séculos para reconhecer a importância deste grande pedagogo da Reforma. Com temor e tremor, considerando tempos e contextos distintos, poderíamos dizer que Felipe está para o movimento da Reforma protestante assim como Paulo Freire está para o movimento democrático e libertador do Brasil e da América Latina. Felipe introduziu reformas muito importantes na área da educação, como também soube dialogar com movimentos religiosos que divergiam do movimento da Reforma luterana.

em 2017. Como fontes, utilizamos vários materiais tais como biografias, artigos, a bibliografia recente sobre Melancthon bem como textos escritos por ele mesmo. Dessa forma, nos propomos a ampliar a reflexão sobre o movimento da Reforma, apontando que o mesmo não foi obra de uma pessoa só, mas de muitos homens e de muitas mulheres, entre os quais Felipe Melancthon teve um papel destacado.

De Felipe Schwarzerdt para Felipe Melancthon: o humanista

Felipe Schwarzerdt nasceu no dia 16 de fevereiro de 1497 em Bretten, hoje Kraichgau, na Saxônia, filho de Georg Schwarzerdt, ferreiro de armas e chefe das armas daquela cidade, e de Barbara Reuter. Sua mãe era filha de Hans Reuter, comerciante e prefeito, cidadão ilustre de Bretten, e de Elisabeth Reuchlin de Pforzheim, irmã de Johannes Reuchlin (1455-1522), que foi provavelmente, junto com Erasmo de Roterdã, um dos humanistas mais conhecidos ao norte dos Alpes, dando grandes aportes ao estudo do hebraico bíblico e à liberdade de investigação científica. Portanto, Felipe nasceu e cresceu num ambiente intelectual, na casa de seus avós, junto ao mercado de Bretten, com três irmãs e um irmão, sendo instruído desde pequeno no estudo do latim⁵.

Um dos acontecimentos mais trágicos na vida de Felipe e de sua família foi o falecimento do seu pai Georg Schwarzerdt, o qual, numa campanha militar na Saxônia, acabou tomando água de um poço envenenado. Voltou doente para casa e sofreu durante 4 anos devido ao envenenamento, vindo a falecer em 27 de outubro de 1508. O seu avô materno faleceu em 17 de outubro de 1508. Estes dois fatos trágicos influenciaram muito sua vida. As últimas palavras do pai para Felipe o acompanharam durante toda a sua vida. Como informa Hahn, estas foram as palavras do pai: "Eu vivi muitas mudanças, mas virão outras e ainda mais difíceis. Mas eu te peço, meu filho, tema a Deus e viva uma vida decente"⁶.

5 RHEIN, Stefan (Hg.). *Philipp Melancthon*: Biographien zur Reformation. Wittenberg: Drei Kastanien, 1998, p. 7-17.

6 HAHN, Udo. *Der Mann neben Luther*: Philipp Melancthon. Hamburg: Buchheister, 2010, p. 2.

Sua mãe Barbara Reuter enfrentou muitas dificuldades para manter a família, razão pela qual Felipe e seu irmão se mudaram para a aldeia de Pforzheim, residindo junto à casa da avó materna Elisabeth Reuchlin. Lá Felipe fez rápidos e grandes progressos na aprendizagem do latim e do grego, contando com o generoso apoio em seus estudos do seu tio avô Johannes Reuchlin, grande humanista que nesta época vivia em Stuttgart, visto que era membro do Colégio de Juízes da Liga da Suábia. Foi Reuchlin quem – como era costume nos círculos humanistas da época – deu a forma grega para o nome de Felipe. Em 15 de março de 1509 ele recebeu de presente uma gramática grega de Reuchlin, onde pela primeira vez lia-se na dedicatória: “para Felipe Melanchton”⁷. A partir de então, passou a chamar-se Felipe “Melanchthon” (*schwarze Erde*, cujo significado literal em alemão é “terra preta”). A mudança do sobrenome alemão para um sobrenome grego era uma espécie de batismo humanista⁸ e significava a entrada no mundo dos eruditos⁹.

Com um ano de estudos nas línguas clássicas em Pforzheim, Melanchthon já foi recomendado por seu tio avô Reuchlin para ingressar na Universidade de Heidelberg, onde se hospedou na casa do teólogo Pallas Spangel. Também na universidade não teve problemas nos estudos e recebeu o título de Bacharel em artes clássicas em 10 de junho de 1511. Destacamos que já em 1510 foram publicadas suas primeiras obras – vários poemas incluídos no livro editado pelo humanista Jakob Wimpfeling (1450-1528)¹⁰. Além dos estudos, Melanchthon trabalhava como tutor dos filhos do Conde de Löwenstein.

7 **BIRNSTEIN**, Uwe. *Der Humanist: was Philipp Melanchthon Europa lehrte*. Berlin: Wichern, 2010, p. 17s.

8 Sobre o humanismo cf. http://pt.wikipedia.org/wiki/Humanismo_renascentista. O humanismo foi um movimento intelectual iniciado na Itália no século XIV com o Renascimento e difundido pela Europa, rompendo com a forte influência da Igreja e do pensamento religioso da Idade Média. O humanismo foi um movimento intelectual que novamente colocou o ser humano - como o próprio nome já diz - no centro da reflexão. Recuperou os antigos filósofos gregos e romanos, bem como a necessidade de ler estes antigos escritores nas línguas originais. As obras de arte, por exemplo, valorizavam muito o corpo humano e os sentimentos. O pensamento humanista influenciou Melanchthon na sua preocupação com a educação do ser humano. É um período histórico marcado também por grandes descobertas por parte de europeus: imprensa, bússola, grandes navegações, novos povos e continentes. Neste período também foram criadas muitas escolas, faculdades e universidades. Acesso em 28/09/2015.

9 **RHEIN**, 1998, p. 15.

10 **RHEIN**, 1998, p. 17.

Em 1512, mudou-se para a Universidade de Tübingen e lá recebeu, em 25 de janeiro de 1514, o título acadêmico de Mestre em Artes. Neste período, estudou Latim, Grego, bem como Filosofia Aristotélica, Lógica, Matemática e Astronomia. Com o título de mestre, começou a lecionar na mesma universidade¹¹. Em Tübingen, cultivou um grande círculo de amigos humanistas e muitos adeptos do estudo das novas ciências que, naquele momento histórico, estavam tomando corpo. Entre estes amigos, é importante mencionar especialmente Johannes Öcolampadius (Ecolampádio), que mais tarde veio a ser um grande reformador na Suíça, e Ambrosius Blarer, que prestou grandes serviços ao movimento da Reforma na região de Württemberg. Este grupo leu autores gregos, estudou os últimos descobrimentos de astronomia, astrologia, bem como o livro *A Invenção da Dialética* de Rudolf Agrícola, publicada em 1515, um dos principais textos no enfrentamento da lógica escolástica¹².

Neste clima intelectualmente estimulante também surgiram obras do próprio Melanchthon. Reuchlin o encarregou de escrever, juntamente com um amigo, o prefácio do livro *Epístolas de varões ilustres* (1514), no qual o humanista se defende dos ataques dos chamados "obscurantistas". A este seguiu uma edição das obras de Terêncio (1516) com uma introdução à história da comédia, sendo esta a obra filológica mais importante de Melanchthon¹³.

De acordo com Rupp, no final de 1517, por ocasião de uma celebração acadêmica em Tübingen, Felipe pronunciou um discurso sobre o tema das disciplinas que se ensinavam na universidade, no qual propôs o acréscimo da História e da Poesia às sete disciplinas originais das artes liberais: o *trivium* (gramática, retórica e dialética) e o *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia). O estudo na Faculdade de Artes preparava os estudantes para as três faculdades superiores, as quais eram: Medicina, Direito e Teologia.

11 BIRNSTEIN, 2010, p. 23s.

12 A questão chave que vai atravessar todo o pensamento escolástico é a harmonização de duas esferas: a fé e a razão. Cf. Escolástica em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Escol%C3%A1stica>. Acesso 28/10/2015.

13 RUPP, Horst F. Philipp Melanchthon (1497-1560). *Perspectivas*: Revista trimestral de educación comparada, nº 99. La función del personal docente en un mundo de transformación. Vol. XXVI, nº 3, septiembre 1996, p. 661. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/imagenes/0010/001065/106507sb.pdf#106506>. Acesso em 27/11/ 2015.

Felipe Melancton na Universidade de Wittenberg: seu trabalho e sua influência na reforma acadêmica

A Universidade de Wittenberg foi criada em 1502 pelo Príncipe Eleitor da Saxônia, Frederico III, o Sábio, a qual foi reconhecida pelo papa somente em 1508, pois a fundação de uma universidade também necessitava da autorização do papa. A universidade tinha três Faculdades principais: Direito, Medicina e Teologia. A criação de uma universidade também demonstrava o poder do Príncipe daquele reino, lembrando que a Alemanha, vinculada, na época, ao Sacro Império Romano Germânico, estava dividida em diversos reinos, ducados e condados que rivalizavam entre si¹⁴.

Como parte da reforma humanista, Frederico, o Sábio, criou a cátedra de Grego e Felipe Melancton foi recomendado por seu tio avô Johannes Reuchlin para assumir a mesma. É interessante observar que, num primeiro momento, muitos não estavam de acordo com a eleição de Felipe para a cátedra de Grego, inclusive Lutero, pois o consideravam muito jovem e sem experiência. Ele tinha, então, somente 21 anos¹⁵. Segundo Scheible, o professor Melancton, além de assumir a cátedra de Grego, assumiu também a cátedra de Hebraico, o que demonstra seu apurado preparo nessas línguas.

Rhein informa¹⁶ que Melancton, em sua aula inaugural na Universidade de Wittenberg, em 28 de agosto de 1518, voltou ao tema da educação. Sua aula versou sobre: *De corrigendis adolescentiae studiis* ("Melhoria da educação para os jovens"). A questão mais importante para ele era um retorno às fontes; ele acreditava que o estudo das línguas clássicas constituía o melhor método para alcançar este objetivo. Melancton, como bom humanista, defendeu energicamente o estudo das línguas clássicas (hebraico e grego) como um meio de derrubar o latim medieval degenerado que se falava naquela época. Felipe sinalizou ainda a importância do estudo da história, das ciências naturais e das matemáticas¹⁷. De acordo com Scheible:

14 SCHEIBLE, Heinz. *Melancton: uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal, 2013, p. 28-30.

15 HAHN, 2010, p. 5.

16 RHEIN, 2010, p. 10.

17 RUPP, 1996, p. 661.

O programa reformador de Melanchthon não procura eliminar as disciplinas tradicionais; o que ele quer é conduzir os estudantes através do nevoeiro de informações secundárias para aquilo que interessa, tal como é apresentado nas fontes; assim se transmitem as bases para a teologia e o direito. (...) A totalidade das ciências naturais é transmitida por autores gregos. Para as ciências humanas, as melhores obras são as éticas de Aristóteles, os *Nómoi* de Platão e os poetas latinos Virgílio e Horácio. Imprescindível também é a história. Ela apresenta os exemplos para a conduta humana nas vidas privada e pública, para a jurisprudência e a política.¹⁸

Horst Rupp¹⁹ acentua que a convocação de Melanchthon para a Universidade de Wittenberg foi o acontecimento que mudou definitivamente o curso de sua vida. Foi ali que ele entrou em contato direto com o movimento da Reforma e com o seu principal líder Martim Lutero. A publicação das 95 teses em 1517 havia tornado Lutero uma pessoa conhecida em toda a Alemanha. Apesar do estranhamento inicial de Lutero em relação à eleição de Melanchthon como professor, logo nasceu entre os dois uma amizade profunda e um grande espírito de colaboração²⁰.

Melanchthon e Lutero eram dois homens bastante diferentes. Além da diferença da idade, pois Lutero era 14 anos mais velho que Felipe, mais intransigente, até brusco, Melanchthon era uma pessoa refinada, cuja vida era toda dedicada ao estudo, sempre procurando um acordo através do diálogo com seus oponentes. Lutero, ao contrário, estava sempre disposto ao embate, era uma pessoa atormentada com seus próprios problemas existenciais²¹.

Em 1521, Melanchthon publicou, em latim, os *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* ("Princípios básicos de teologia ou hipóteses teológicas"), sendo a primeira obra sistemática da teologia luterana. Para um aprofundamento sobre a teologia de Melanchthon sugerimos o artigo de Ricardo W. Rieth²².

18 SCHEIBLE, 2013, p. 31s.

19 RUPP, 1996, p. 663.

20 SCHEIBLE, 2013, p. 34-35; BIRNSTEIN, 2010, p. 30-38.

21 RHEIN, 1997, p. 23-26; RUPP, 1996, p. 662.

22 RIETH, Ricardo Willy. O pensamento teológico de Filipe Melanchthon (1497-1560). *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, Vol. 37, nº 3, p. 223-235, 1997.

O historiador Martin Jung informa²³ que o título *Loci* (“tratado”) se contrapõe às *Summae* (afirmações de mais alto grau), método este muito apreciado na Idade Média. Os *Loci* não eram tratados fechados, mas abertos. O genial desta obra, segundo Kuroпка²⁴, é o fato de ela ter sido modificada e retrabalhada por Melanchthon muitas vezes, por exemplo em 1535, 1545 e 1559. A autora afirma que Melanchthon escreveu uma espécie de *Wikipédia da fé*, uma obra aberta, que ia sendo acrescida com novas informações²⁵. Numa conversa à mesa, Lutero teria dito, de acordo com Stupperich²⁶, que quem desejava ser teólogo precisava ler primeiramente a Bíblia e depois os *Loci* de Melanchthon.

Neste texto, Felipe reconhece que somente dois sacramentos são bíblicos, instituídos por Jesus: o Batismo e a Ceia²⁷. O movimento da Reforma trouxe muitas mudanças na vida comunitária eclesial e uma de fundamental importância foi a celebração do culto dominical. Assim, no dia 29 de setembro de 1521,²⁸ Melanchthon participou, juntamente com um pequeno grupo de pessoas, dentre os quais alguns estudantes, pela primeira vez, da celebração da ceia conforme o rito descrito nos evangelhos, com pão e vinho. Na missa de Natal de 1521, na Igreja do Castelo em Wittenberg, Karlstadt foi o celebrante e, pela primeira vez, celebrou abertamente a Ceia do Senhor com pão e vinho²⁹.

Lutero escreveu muitos e diferentes textos/cartas de acordo com as necessidades do momento histórico da Reforma. Os *Loci communes* de Melanchthon são a primeira sistematização de uma teologia protestante/luterana que estava se gestando naquele

23 JUNG, Martin H. *Philipp Melanchthon und seine Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, p. 23

24 KUROPKA, Nicole. Bitte Aktualisieren! In: DORGERLOH, Stephan (Hg.) *Melanchthon*. Das Magazin zu seinem 450. Todesjahr. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und das Büro des Beauftragten der EKD in Wittenberg. Frankfurt am Main: EKD, 2009, p. 64-67.

25 KUROPKA, 2009, p. 64.

26 STUPPERICH, 1996, p. 83,

27 MELANCHTHON Philipp . *Loci Communes*. In: http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:m:melanchthon:melanchthon-loci_communes. 8. Die Zeichen: 8,22: „Es gibt nun aber nur ZWEI Zeichen, die von Christus im Evangelium eingesetzt wurden: die TAUFE und die Teilnahme am Tisch des Herrn (=ABENDMAHL)“.

28 BIRNSTEIN, 2010, p. 43,

29 SCHWAB, Hans-Rüdiger. *Philipp Melanchthon, der Lehrer Deutschlands: Ein biographisches Lesebuch*. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1997, p. 60 e SCHEIBLE, 2013, p. 70-71.

momento. Além do mais, ele criou um novo gênero literário científico (*Loci* – “tratado”) que teve muitos imitadores³⁰. Esta obra mostra a força do movimento reformatório. Vários estudiosos e intelectuais refletiam o novo momento que estava sendo gestado. O movimento da Reforma, portanto, não foi obra somente de uma pessoa, mas de vários intelectuais (homens e mulheres)³¹ da época, influenciados pelo Humanismo e Renascimento, as novas invenções como a imprensa a partir de tipos móveis, além do importante apoio de muitos príncipes que também desejavam libertar-se do poder de Roma.

É interessante observar que a obra *Loci communes* foi publicada no mesmo ano em que se realizou a Dieta de Worms, Alemanha, entre os dias 28 de janeiro e 25 de Maio de 1521. Nos dias 16 a 18 de abril daquele ano, Lutero foi chamado para a reunião na cidade de Worms para que se retratasse de suas teses. No entanto, Lutero permaneceu firme em suas declarações, pedindo a reforma da Igreja Católica. O resultado foi que, em 25 de maio de 1521, o imperador redigiu o Édito de Worms declarando Lutero um herege e condenando também as suas obras. Após a condenação, Lutero ficou refugiado no castelo de Wartburg, em Eisenach, até março de 1522, sob a proteção do príncipe eleitor Frederico III. Neste período, com o incentivo de Melanchthon, Lutero traduziu o Novo Testamento do grego para a língua alemã. Já existiam outras traduções, mas a novidade nesta tradução está no fato de Lutero traduzir a partir do original grego, enquanto que outras traduções foram realizadas a partir da Bíblia latina. É importante frisar que, provavelmente, sem os profundos conhecimentos linguísticos de Melanchthon, especialmente em grego, e o aprofundamento de Lutero nas línguas antigas, não teria sido possível a tradução da Bíblia: o Novo Testamento (1522) e o Antigo Testamento (1534). A tradução da Bíblia para a língua alemã foi uma obra conjunta de conhecimentos linguísticos e de conhecimentos teológicos. Importante mencionar aqui que Melanchthon foi aluno de Bíblia de

30 SCHEIBLE, 2013, p. 33.

31 Recentes pesquisas apontam para a participação efetiva de muitas mulheres no movimento da Reforma protestante, por exemplo: Argula von Grumbach, Elisabeth Cruciger, Katharina von Bora; cf. BEISE ULRICH, Claudete; DALFERT, Heloisa Gralow. *Mulheres no movimento da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

Lutero e Lutero foi aluno de grego de Melanchthon. Portanto, na tradução do Novo Testamento houve uma cooperação mútua de ambos³². Na tradução do Antigo Testamento houve uma cooperação de mais professores e estudiosos da Universidade de Wittenberg³³.

Melanchthon assistiu aulas de Lutero na Faculdade de Filosofia, obtendo o título de Bacharel em Bíblia em setembro de 1529. Desta forma, estava também capacitado a lecionar sobre a Bíblia. Esta era uma prática da época, um *Magister* da Faculdade de Artes continuar os estudos numa das outras Faculdades consideradas superiores³⁴. Neste contexto, Felipe aprofundou os seus conhecimentos bíblicos e teológicos para melhor entender as ideias e ensinamentos de Lutero, sendo que sua capacidade teológica também foi reconhecida pelo reformador. Em contrapartida, Lutero aprofundou os seus conhecimentos nas línguas antigas, especialmente em grego e hebraico³⁵.

Melanchthon preparou ainda outro documento muito importante para o movimento da Reforma: a *Confissão de Augsburgo* (em latim, *Confessio Augustana*), conhecida de forma abreviada por CA³⁶. Esta declaração mostra que os luteranos não queriam ser vistos como os outros oponentes religiosos a Roma. Por isto, o documento apresenta as diferenças, mas também as semelhanças com a Igreja Católica. O documento foi apresentado ao Imperador Carlos V no dia 25 de junho de 1530 e foi assinado por sete príncipes e pelos representantes de duas cidades livres. Este documento adquiriu imediatamente importância peculiar como uma declaração pública de fé³⁷. No entanto, dois dias após a apresentação da Confissão de Augsburgo, os representantes católicos resolveram preparar uma refutação ao documento luterano, a *Confutatio Pontificia* ("Refutação") que foi lida na Dieta em 3 de agosto de 1521. O Imperador exigiu que os luteranos admitissem que sua Confissão havia sido refutada. A reação luterana surgiu na forma

32 RHEIN, 1998, p. 26-30; JUNG, 2010, p. 21; SCHEIBLE, 2013, p. 152-154.

33 EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988, p. 40-41; BIRNSTEIN, 2010, p. 45.

34 SCHEIBLE, 2013, p. 33.

35 RHEIN, 1998, p. 21.

36 LIVRO DE CONCÓRDIA, 1980, p. 25-93.

37 BIRNSTEIN, 2010, p. 82-88; RHEIN, 1998, p. 38-43; SCHEIBLE, 2013, p. 111-122.

da *Apologia da Confissão de Augsburgo*, que estava pronta para ser apresentada no dia 22 de setembro, mas foi rejeitada pelo Imperador³⁸.

A *Apologia da Confissão de Augsburgo* foi publicada por Melanchthon no fim de maio de 1531, tornando-se confissão de fé oficial do luteranismo, juntamente com a Confissão de Augsburgo. É importante apontar para o fato de que os sete príncipes que assinaram a confissão estavam, com este ato, apoiando a Confissão de Augsburgo de forma que a mesma foi assumida como documento oficial³⁹. Com isso, a Confissão ganha autoridade para não ser questionada dentro daquela região compreendida pelos príncipes que a assumiram, mesmo sendo contra os princípios católicos romanos. Houve, portanto, principados que aderiram ao movimento protestante e outros não. Como já mencionamos, a Alemanha neste período era dividida em vários principados e reinos que conflitavam entre si. O movimento da Reforma não foi um movimento pacífico, visto que havia muitos interesses em jogo, não por último também econômicos.

A amizade de Melanchthon e Lutero também lhe trouxe consequências pessoais. O tio avô de Felipe, tentando proteger o seu sobrinho dos enfrentamentos com Roma, buscou transferi-lo para a Universidade de Ingolstadt, mas Felipe não aceitou a interferência, o que produziu uma ruptura na relação de Melanchthon com seu famoso parente⁴⁰. A amizade entre Lutero e Melanchthon, porém, durou mais de trinta anos até a morte de Lutero em 1546. Melanchthon também foi reconhecido como sucessor de Lutero. Mesmo sendo bastante diferente, Melanchthon colaborou no diálogo com outros movimentos religiosos da Reforma protestante (Calvino e Zwinglio, por exemplo) e na separação progressiva de Roma. Ajudou também de forma definitiva a organizar a nova Igreja, particularmente no desenvolvimento de suas estruturas institucionais e organizacionais⁴¹.

38 **LIVRO DE CONCÓRDIA**, 1980, p. 97-303.

39 **BIRNSTEIN**, 2010, p. 82-88.

40 **BIRNSTEIN**, 2010, p. 62.

41 **BIRNSTEIN**, 2010, p. 100-106.

Além do seu grande conhecimento filosófico e teológico, Melanchthon tinha outras habilidades muito importantes; uma destas foi a sua reflexão em torno da pedagogia e da educação. Portanto, ele teve também uma grande influência na melhoria do sistema educacional na Alemanha, especialmente na melhoria das escolas latinas, na criação das escolas secundárias/ginásios e na reforma das universidades. Antes de apontarmos para suas contribuições no campo da educação, lembramos que Felipe Melanchthon também foi casado e pai de dois filhos e duas filhas.

A casa de Felipe Melanchthon e Katharina Krapp: escola doméstica

Quando se visita a cidade de Wittenberg, ainda hoje é possível visitar a casa de Felipe Melanchthon e Katharina Krapp, chamada *Melanchthonhaus* (um museu que retrata a vida familiar de Felipe e Katharina). Esta casa começou a ser construída em 1536 e levou um ano e meio até a conclusão. Segundo Rhein⁴², até 1536 a família residia numa casa muito pequena e simples. A família veio morar nesta casa no ano de 1537, uma casa com onze quartos e com um "bonito jardim com ervas medicinais" (*schönen Kräutergarten*).

O grande professor de Wittenberg recebia pouco dinheiro. Martim Lutero, numa conversa à mesa, fez menção do caso: "Ele precisa morar numa pobre casa"⁴³. O príncipe eleitor João Frederico da Saxônia, levando em conta a importância de Melanchthon para a universidade e para a cidade, disponibilizou o dinheiro para a construção da casa para a família. É provável que o príncipe eleitor, ao construir a casa, quisesse garantir a permanência de Melanchthon em Wittenberg⁴⁴.

Quando o casal Melanchthon foi residir na casa nova, já estavam casados há dezessete anos, sendo que Katharina Krapp era filha do prefeito da cidade de Wittenberg. O casal teve quatro crianças: Anna (24/08/1522), Philipp (21/02/1525), Georg (1526) e Magdalena (19/7/1531). Nesta época, muitas crianças morriam

42 RHEIN, 1998, p. 31.

43 RHEIN, Stefan. "Catharina magistri Philippi Melanchtonis Ehelich weib" - ein Wittenberger Frauenschicksal der Reformationszeit. In: Frauen Mischen Sich Ein. *Wittenberger Sonntagsvorlesungen Evangelisches Predigerseminar*. Wittenberg: Drei Kastanien, 1995, p. 43.

44 RHEIN, 1998, p. 31-33.

em tenra idade; na casa de Melanchthon, o terceiro filho Georg faleceu com três anos. A filha Anna casou com 14 anos com Georg Sabinus, um aluno de Melanchthon, que tinha o dobro da idade dela. Este foi um casamento muito infeliz, visto que Anna faleceu com 24 anos como mãe de seis crianças. Este acontecimento trágico trouxe muito sofrimento para Melanchthon, pois ele tinha arranjado este casamento e, por isso, se sentia culpado da infelicidade da filha⁴⁵. Segundo DUBY e PERROT⁴⁶, somente os homens escolhiam os cônjuges para filhos e filhas. Outro filho que trouxe problemas para a família foi Philipp. Com 18 anos noivou com a jovem Margaretha Kuffner de Leipzig. Este noivado não foi um acontecimento público com testemunhas, o que era algo inaceitável. Os pais foram contra o casamento de modo que ele não se concretizou, o que nos permite afirmar, como já mencionado, que os casamentos eram muitas vezes um arranjo familiar⁴⁷.

Na casa da família Melanchthon residiam outras pessoas. Famulus Johannes Koch morou nela com sua família, servindo os Melanchthon durante 34 anos até a sua morte em 1553⁴⁸. Famulus foi um dos vários estudantes que morou na casa do professor Melanchthon. Desde a sua chegada em Wittenberg, Felipe esforçou-se para que também seus colegas professores assumissem estudantes em suas casas. Ele mesmo fez o início, criando uma *schola domestica* ("escola doméstica"). Os estudantes moravam junto com o mestre e sua família. Melanchthon escreveu para seus alunos hóspedes livros para a vida diária, poesias e orações diárias (manhã, meio-dia e noite). O dia tinha uma moldura litúrgica: pela manhã uma criança acordava as outras com uma poesia e exortava os colegas para não esquecerem o louvor a Deus. A refeição em conjunto ao redor da mesa era emoldurada por oração e bênção de ação de graças; o dia se encerrava com uma poesia e uma oração⁴⁹. Durante o dia Melanchthon lecionava latim e grego e as conversas eram em latim, pois latim era a língua da academia da

45 RHEIN, 1998, p. 32s.

46 DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990, p. 362-363.

47 RHEIN, 1995, p. 44-50.

48 RHEIN, 1995, p. 50.

49 BIRNSTEIN, 2010, p. 68.

época. Segundo Jung⁵⁰, as orações também eram escritas conforme a regra métrica. Elas eram verdadeiras poesias. Ainda segundo Birnstein e Jung⁵¹, a ligação entre a arte de falar e entender as línguas antigas e a piedade pessoal, os pensamentos dos antigos e as orações cristãs davam à escola privada de Melanchthon um caráter de modelo de uma escola humanístico-reformatória.

Os estudantes vinham de diferentes países. A casa de Melanchthon e Katharina era um local de encontro internacional, onde circulavam os mais diferentes conhecimentos. Ao mesmo tempo, era um espaço ecumênico, pois os estudantes também vinham de variadas tradições religiosas e diferentes lugares. A mesa era o lugar de encontro, onde se ouvia latim, grego, hebraico, húngaro e até turco e árabe⁵². Esta experiência de aprendizagem pedagógica que o professor Melanchthon vivenciou em sua própria casa também influenciou as suas ideias e práticas educativas, bem como sua participação ativa na reforma da educação de seu tempo.

Segundo Rhein⁵³, infelizmente nada sabemos da família Melanchthon a partir de cartas ou escritos de sua esposa Katharina Krapp. Não há nenhum registro ou sequer retrato da esposa deste grande reformador. Inclusive nem sepultados juntos foram, assim como Lutero e Catarina também não. Melanchthon e Lutero encontram-se sepultados na Igreja do Castelo de Wittenberg. Mas não conseguimos localizar uma informação de onde Katharina Krapp foi sepultada, enquanto de Catarina von Bora sabe-se que está sepultada em Torgau. As mulheres, infelizmente, foram em geral invisibilizadas e as suas histórias silenciadas⁵⁴. As informações sobre a família de Melanchthon são oriundas de anotações em escritos e documentos do próprio Melanchthon ou de anotações das conversas à mesa com seus alunos. Segundo Rhein⁵⁵, a única

50 JUNG, Martin H. *Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon: Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, p. 126-130.

51 BIRNSTEIN, 2010, p. 68-69; JUNG, M. 1998, p. 126-130.

52 BIRNSTEIN, 2010, p. 68s.

53 RHEIN, 1995, p. 37.

54 Sobre a participação das mulheres no movimento da Reforma, cf. BEISE ULRICH, Claudete; DALFERT, Heloisa Gralow. *Mulheres no movimento da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 2017. SCHEIBLE, 2013.

55 RHEIN, 1995, p. 54.

citação que temos dela é uma carta que ela assinou como esposa do mestre Melanchthon: *Catharina magistri Philippi Melanchthonis Ehelich weib* ("Catarina, esposa do mestre Felipe Melanchthon").

Contribuições para a educação

Melanchthon procurou concretizar sua busca por mudanças no processo educativo em sua própria casa. Como pai, sofreu com erros e acertos na educação de seus próprios filhos. Neste processo de ser e fazer, destacamos algumas contribuições deste reformador para a educação e para a pedagogia, especialmente no ensino universitário e na criação de uma escola secundária. Segundo Scheible:

O humanismo renascentista é instrumento da Reforma. (...) A renovação linguística pelo humanismo teria sido intencionada por Deus como preparação para a Reforma. (...) Portanto, quem realmente se importa com a espiritualidade precisa aprender a falar direito. Este discurso programático foi acompanhado de uma medida reformadora, da qual a Saxônia Eleitora se orgulhava muito: a complementação do tradicional sistema de debates (*Disputationen*) por meio de exercícios retóricos. (...) Melanchthon percebeu que era necessário aperfeiçoar a capacidade de expressão dos estudantes. Com gramática latina e vocabulário suficiente, eles já vinham equipados das escolas de latim. Mas a capacidade de pensar com clareza e exprimir ideias eles ainda precisavam aprender.⁵⁶

De acordo com Rupp,⁵⁷ para o professor Felipe Melanchthon, devido a sua formação e base humanística, todo o trabalho de educação precisa estar baseado numa clara concepção antropológica. Sem esta noção da origem, causa e finalidade do ser humano não é possível desenvolver uma ação pedagógica proveitosa. Melanchthon estava apegado a certo otimismo antropológico, enraizado na crença de que o ser humano, quando educado e formado adequadamente nos valores humanos, é por si só capaz de melhorar a situação do mundo. Esta concepção de ser humano entrou, segundo Rupp,⁵⁸

⁵⁶ SCHEIBLE, 2013, p. 37.

⁵⁷ RUPP, 1996, p. 664.

⁵⁸ RUPP, 1996, p. 665.

em confronto com o movimento dos *entusiastas*, pois estes rechaçavam todo o saber e também o Batismo de crianças. Melanchthon defendia o Batismo de crianças, pois a partir de sua concepção antropológica, ele entendia que também elas iriam se desenvolver na fé. Na língua alemã aparece muitas vezes o termo *Schwärmer*, que lembra um enxame de abelhas que voa confusamente em torno da colmeia (comunidade), desejando somente colher o mel. Para os grupos entusiastas a educação não era importante. Tudo era fruto da inspiração do Espírito⁵⁹.

Melanchthon valorizou também o conhecimento científico, mesmo que ele cresse que o saber nunca deveria se converter num fim em si mesmo, mas deveria permanecer sempre a serviço da teologia e do conhecimento de Deus. Segundo Rieth, para Melanchthon a educação abrange:

(...) em primeiro lugar, todas as medidas tomadas para moldar o comportamento exterior das crianças, adolescentes e jovens. Trata-se da *disciplina externa*. Essas medidas são: orientação, elogio, premiação, punição, treinamento, etc. (...) Em segundo lugar, a educação abrange a instrução, o ensino (*doctrina*). A compreensão das coisas traz conteúdos valiosos para a formação e valores e posturas. A intervenção de quem é pedagogicamente responsável sobre crianças, jovens e adolescentes se dá mediante o ensino. Especialmente as letras (*litterae*) têm importância para transmitir conteúdos formativos.⁶⁰

Neste sentido, pode-se entender a preocupação de Melanchthon com a criação de uma escola doméstica. O processo educativo tem a ver com a vivência, o acompanhamento e o planejamento diário, moldado por valores morais e cristãos. A tutoria era muito valorizada por Melanchthon. Os estudantes chegavam muito jovens em Wittenberg. Desta forma, aqueles estudantes recebiam um acompanhamento mais intenso. Melanchthon, que tivera o privilégio de ter um acompanhamento tutorial em Heidelberg, fez desta experiência pessoal parte da sua tarefa pedagógica, mantendo a escola doméstica mesmo quando já não mais precisava deste recurso

59 BIRNSTEIN, 2010, 88-90.

60 RIETH, 1997, p. 38.

financeiro como professor na universidade. Manteve amizade com seus alunos particulares durante toda a vida; e estes foram bem sucedidos na vida profissional⁶¹. Também não se pode esquecer que esta forma de educação era um privilégio dos meninos. As meninas tinham acesso à educação – quando havia – apenas nas escolas domésticas ou nos conventos, que naquele período começam a desaparecer.

Reforma universitária

No período em que Melanchthon exerceu o cargo de reitor da Universidade de Wittenberg,⁶² ele aproveitou sua gestão para ancorar a universidade num novo regulamento de estudos, o qual estava voltado para as duas preocupações centrais de sua pedagogia:

1. O desenvolvimento das habilidades linguísticas por meio de declamações e a implementação de um currículo estruturado de modo a ajustar-se às necessidades individuais dos alunos mediante controle por instrutores. Segundo esse regulamento, cada estudante precisava comparecer pessoalmente perante o reitor, o qual então o encaminhava a um dos dois “pedagogos” do colégio, que elaborava seu plano de estudos pessoal. No regulamento de Melanchthon consta que nada é pior do que aprender sem planejamento. O pedagogo decide quais preleções serão assistidas e como o estudante deve treinar seu estilo e sua linguagem.

2. Na segunda parte, o regulamento universitário de Melanchthon trata da conduta geral dos estudantes. Quem for piedoso e correto não precisa de leis. A espiritualidade (*pietas*) aprende-se na Bíblia, já a *humanitas* e a *civilitas* (civilidade), com os antigos oradores e poetas. (...) Portanto, os estudantes devem andar decentes, vestir-se com dignidade e cumprimentar seus superiores. As proibições são: forçar portas, devastar jardins, prostituição, bebedeira, panfletos difamatórios, berreiros e tumultos na rua. Tudo isso está proibido no direito imperial (romano). Mas como a universidade é

61 SCHEIBLE 2013, p. 38.

62 Segundo SCHEIBLE, no inverno de 1523 até 1524.

um organismo com jurisdição própria, a ameaça de punição parte diretamente do reitor. Além disso, o príncipe eleitor proíbe todo e qualquer porte de armas.⁶³

No regulamento universitário proposto por Melanchthon percebe-se uma preocupação com o processo educativo individual de cada aluno. A tutoria é vista como um auxílio pedagógico no planejamento dos estudos. No regulamento de estudos, promulgado em 10 de janeiro de 1526 pela Faculdade de Filosofia, fica claro o seguinte:

os principiantes eram proibidos de frequentar preleções gerais antes de comprovar que dominavam com perfeição a língua latina escrita e oral, além dos fundamentos da matemática. A formação gramatical realizava-se sob a orientação de um instrutor pessoal com base na leitura de Terêncio, cartas de Cícero e Virgílio.⁶⁴

A aprendizagem correta da língua latina (ouvir, ler, falar, entender e escrever) era base para o processo de aprendizagem e para o avanço nos estudos. O latim era a língua de uso diário na universidade e o estudo da língua grega era também recomendado, sendo esta a grande paixão de Melanchthon. No entanto, para o estudo da teologia, o grego e o hebraico eram obrigatórios. Rieth lembra:

Para ele, todas as pessoas deveriam aprender grego, uma língua sagrada. Graças à providência divina, o evangelho foi anunciado primeiramente em língua grega. Por suas muitas vantagens, a língua grega honra de maneira especial o evangelho. (...) Os textos gregos civilizam e humanizam não só pelo conteúdo, mas também pela forma como soam.⁶⁵

Portanto, o desenvolvimento das habilidades linguísticas era de fundamental importância. Melanchthon entendia que os textos gregos civilizavam e humanizavam. Neste sentido, debates e declamações eram métodos adotados para melhorar as habilidades linguísticas na elaboração e argumentação das próprias ideias dos estudantes.

63 SCHEIBLE, 2013, p. 38-39.

64 SCHEIBLE, 2013, p. 39.

65 RIETH, 1997, p. 40.

Parte integrante da educação humanista proposta por Melanchthon é a conduta moral e ética. Importante lembrar aqui a utilização das fábulas, inspiradas em Esopo, como método de ensino para tratar de práticas humanas. Ele também escreveu um texto sobre o uso das roupas (*Oratio contra affectationem novitatis in vestitu*, "Discurso contra a afeição às novidades em relação às vestimentas") em 1527⁶⁶.

No entanto, o mais importante para o agir ético é o estudo e entendimento do Evangelho. Na sua concepção, deve haver estreita relação entre educação moral e educação religiosa cristã. É possível perceber em seus escritos muitos comentários a vários livros bíblicos, os quais deviam servir de base para exercícios linguísticos. Os textos literários e filosóficos incluíam muitas vezes a dimensão religiosa. A importância da educação religiosa se mostra na sua preocupação, como refletimos anteriormente, com os alunos que residiam em sua casa, onde a vivência da espiritualidade era colocada como uma aliada fundamental para uma vida moralmente disciplinada.

O regulamento de estudos promulgado por Melanchthon, como podemos observar, previa um plano de estudos individualizado para cada novo estudante. É provável que isto nem sempre tenha acontecido. No entanto, de acordo com Scheible:

A dedicação de um estudante como, por exemplo, o jovem duque João Frederico da Pomerânia, ao longo da semana deve ser a seguinte: de manhã, um capítulo do Antigo Testamento, um salmo e oração; à noite, um capítulo do Novo Testamento, um salmo e oração. Segundas e terças, uma hora de cartas de Cícero, Virgílio ou Lívio, seguido de exercício de gramática e sintaxe dos textos anteriormente explicados. Após o almoço, exercícios físicos e música; depois repetição da gramática e interpretação de Cícero sobre *De officiis* ou *De amicitia* ou de algum historiador, no caso Commines de Salústio sobre Carlos, o Audaz, ou César. Na quarta-feira, catecismo e exercícios estilísticos, em que se incluem também as regras de versificação para poder avaliar melhor a prosa. Quintas e sextas de manhã, uma hora de dialética; à tarde, uma hora de retórica. Aos sábados, teologia: Paulo ou Provérbios

66 SCHWAB, 1997, p. 131-144.

de Salomão e um salmo. Em feriados, historiadores, sendo que o *Chronicon* deve ser repetido várias vezes (trata-se da obra de Carion e Melanchthon).⁶⁷

Ainda segundo Scheible, em 1529 Melanchthon elaborou um plano de estudos detalhado para um estudante de teologia em estágio mais avançado, onde coloca que a premissa básica é estar familiarizado com o texto bíblico, anotando frases centrais e colocando-as em ordem sistemática. Um modelo para este exercício seria o próprio escrito de Melanchthon, *Loci communes*. “Nas passagens obscuras deve-se recorrer aos comentários”. Também os pais da Igreja devem ser estudados com senso crítico. Os antigos cânones devem ser conhecidos por motivos históricos, sempre observando os aspectos referentes à vida religiosa e à situação política. É possível perceber no plano de Melanchthon uma grande abertura também para outras disciplinas. Ele aponta que, para treinar o estilo, podem ser utilizados temas polêmicos da teologia, como a refutação das doutrinas dos anabatistas, e naturalmente a leitura dos clássicos latinos e gregos, inclusive juristas e filósofos. A gramática, a retórica e a dialética nunca devem ser separadas. “Teólogos também devem estudar filosofia, porém distingui-la muito bem da teologia”⁶⁸.

Considerando que o latim era a língua oficial do Império Romano e muito difundida, especialmente na Europa, passou a ser também língua oficial da Igreja, bem como dos acadêmicos e filósofos europeus medievais. Para Melanchthon, objetivo importante na formação era a clareza na pronúncia, juntamente com a caligrafia e para isto incitava seus alunos a copiar os textos, lembrando aos seus estudantes que o próprio Demóstenes copiou três vezes a Carta de Paulo aos Romanos. Scheible⁶⁹ lembra que o tio Reuchlin teria dito a Melanchthon que, antes da invenção da imprensa, as pessoas teriam sido mais eruditas, porque em todas as disciplinas precisavam copiar de próprio punho os textos mais importantes.

Como professor, Melanchthon também criticou o sistema de matérias das sete artes liberais clássicas e as ciências estudadas

67 SCHEIBLE, 2013, p. 50.

68 SCHEIBLE, 2013, p. 51.

69 SCHEIBLE, 2013, p. 50.

nas faculdades por seus métodos e conteúdos. Em sua opinião, não conseguiam incorporar as novas descobertas e avanços que se verificavam na época. Diante desta constatação, ampliou a categorização tradicional da ciência em várias direções, incorporando em seu sistema disciplinas tais como: História, Geografia, Poesia e também as Ciências Naturais. Dessa forma, Melanchthon escreveu excelentes manuais para quase todas as disciplinas do seu tempo, desde as clássicas "sete artes liberais" até Psicologia (*Commentarius de anima*, "Comentários sobre a Vida", 1540) e a Ética (*Ethicae doctrinae elementa*, "Princípios elementares de ética", 1550)⁷⁰. Muitos destes livros também foram usados no século seguinte, exercendo uma notável influência no saber acadêmico. Segundo Scheible, Melanchthon teria dito: "Para mim, nunca fiz teologia por outro motivo que não fosse o de melhorar a vida". Portanto, fica muito claro que o estudo das diferentes ciências para Melanchthon tinha como base a perspectiva de uma melhora do mundo de seu tempo. Importante considerar que, nesta perspectiva, a falta de entendimento com os *entusiastas* e, conseqüentemente, a falta de apoio à guerra dos camponeses são temas que merecem um aprofundamento em outra pesquisa. O texto escrito para leitura por Melanchthon *Die Geschichte Thomas Müntzers, des Anstifters der Thüringer Unruhen, sehr nützlich zu lesen* ("A História de Thomas Müntzer, iniciante da agitação na Turíngia, muito proveitoso de ser lido") poderia servir de subsídio para estudos futuros⁷¹.

Reforma escolar

Outro aspecto importante da influência de Melanchthon se dá na área da política educativa e escolar, especialmente no que diz respeito ao estudo secundário das escolas de latim. Também nestas escolas ele se empenhou por uma boa didática. Podemos dizer que Melanchthon foi o "inventor" da escola secundária, visando a uma melhor preparação para o estudo universitário. No texto *Instrução para os visitantes* (1528), com prefácio de Martim Lutero⁷², ele

70 SCHEIBLE, 2013, p. 94-104.

71 SCHWAB, 1997, p. 89-104. Sobre esta questão cf. neste livro o documento *Doze Artigos do Campesinato da Suábia*, bem como os textos de Lauri E. Wirth e Werner Fuchs.

72 LUTERO, 2000, p. 306-311.

menciona o princípio da estruturação que introduziu nas escolas de latim, convertendo-as, assim, num modelo para várias gerações. Ele formatou o estudo nas escolas de latim em três classes:

Primeira classe: Inicialmente as crianças deviam aprender a ler (escrito pelo próprio Melanchthon: *Enchiridion elementorum puerilium (1523)*, “Manual elementar para crianças”)⁷³, no qual constam o alfabeto, o Pai Nosso, o Credo e outras orações. Depois de dominarem este Manual Elementar, devia-se ensinar Donato, para ser lido, e Catão, para ser analisado. As crianças deviam se exercitar até que soubessem ler fluentemente, conhecendo o maior número possível de palavras latinas, adquirindo um vocabulário para se expressarem. Como se vê, era de fundamental importância que aprendessem a ler e que mostrassem a lição diariamente ao professor. Para enriquecerem seu vocabulário latino, deviam memorizar vocábulos. Os alunos da primeira classe também deveriam aprender música e canto⁷⁴.

Segunda classe: Os alunos que sabiam ler passavam para a segunda classe e precisavam, na sequência, aprender a gramática. No entanto, diariamente, na primeira hora da tarde, todos os alunos, pequenos e grandes, deviam exercitar-se na música. As crianças tinham contato com as fábulas de Esopo, pedagogia de Mosellano, trechos de colóquios de Erasmo, os quais deveriam ser proveitosos e edificantes para os alunos. Na segunda classe recebiam frases que deviam recitar no dia seguinte. Após terem adquirido o domínio da gramática, os alunos deviam, então, construir frases. O foco da segunda classe era o estudo e o conhecimento em profundidade da gramática grega. As regras gramaticais deviam ser recitadas de memória pelos alunos. Além disso, o professor também devia explicar o Pai nosso, o Credo e os Dez Mandamentos, incutindo nos alunos as partes necessárias para uma vida decente, como temor a Deus, fé, boas obras. Memorizar alguns Salmos que contivessem um resumo da vida cristã também fazia parte do currículo.

73 BIRNSTEIN, 2010, p. 68-69. É provável que este Catecismo de Melanchthon tenha sido, mais tarde, substituído pelo Catecismo escrito por Lutero. Cf. em relação a isto JUNG, 1998 p. 126.

74 SCHEIBLE, 2013, p. 43.

Para Melanchthon, era importante que as crianças conhecessem poucos autores, mas com profundidade, não sendo recomendado para a juventude uma sobrecarga de livros de difícil compreensão⁷⁵.

Terceira classe: Depois de bem exercitados, os alunos que demonstrassem domínio da gramática, eram separados, formando-se com estes a terceira classe. Também com este grupo devia exercitar-se a música, juntamente com os demais. Nesta fase, eram estudados Virgílio e Ovídio. Para exercitar a gramática exigia-se a construção de frases, declinações e a análise das figuras retóricas especiais. Após o domínio da etimologia e da sintaxe, estudava-se com os alunos a métrica, para que aprendessem a compor versos. Melanchthon valorizava esse exercício, pois entendia que o mesmo era profícuo para entender outros textos, enriquecendo o vocabulário das crianças. Quando estas estivessem bem exercitadas na gramática, devia-se, então, partir para a dialética e a retórica. Da segunda e terceira classe, seria exigido todas as semanas um exercício escrito, uma carta ou um poema. Os rapazes que falassem latim e os próprios professores, na medida do possível, deviam falar somente latim com os meninos, estimulando-os nesta prática. Também a música é destacada pelo humanista⁷⁶.

De acordo com Scheible:

Essa divisão em classes não era nenhuma exclusividade, nem mesmo novidade naquela época. As propostas de Melanchthon foram escritas como parte da visitação eclesiástica encomendada pelo soberano territorial, acompanhadas de um prefácio de Lutero; portanto tinham força de lei imperial para a Saxônia Eleitora, sendo, por isso, muito divulgadas. Na pesquisa, não raro são chamadas de "Regulamento Escolar da Saxônia Eleitora", embora integrem um regulamento eclesiástico maior, chamado de "Instrução para os Visitadores".⁷⁷

A reforma escolar proposta por Melanchthon tinha sido encomendada pelo soberano territorial como parte da visitação

⁷⁵ BIRNSTEIN, 2010, p. 69-70.

⁷⁶ BIRNSTEIN, 2010, p. 70.

⁷⁷ SCHEIBLE, 2013, p. 69.

eclesiástica, já que também as escolas estavam diretamente ligadas à igreja e ela tinha a força de lei imperial para a Saxônia Eleitora. Desta forma, estas mudanças foram divulgadas em outros reinos, para os quais também Melanchthon era chamado para opinar, dar conselhos e até redigir documentos oficiais. Essa concepção de religião e formação não era apenas de Melanchthon, mas também ia ao encontro das ideias de Lutero. Em 1524, por exemplo, Lutero publicou uma espécie de apelo em prol da educação: "Aos Conselhos de Todas as Cidades da Alemanha, para que criem e mantenham escolas"⁷⁸.

Melanchthon não se preocupou somente com a distribuição dos temas nas três classes, mas também com a estrutura de estudos do dia. Ao invés de iniciar com um novo tema de manhã, Melanchthon entendia que era melhor iniciar com um novo tema à tarde. Sugere que pela manhã os alunos deviam repetir e aprofundar o que aprenderam no dia anterior, visto que com o descanso noturno as crianças conseguiriam assimilar melhor na memória o conteúdo da aprendizagem do dia anterior⁷⁹.

É importante registrar também que – na Universidade de Wittenberg – Melanchthon implementou suas ideias reformadoras por iniciativa própria, enquanto que sua considerável influência sobre o sistema escolar surgiu indiretamente por meio de seus compêndios e de sua "Instrução para os visitantes". Ele só tomava iniciativa quando era incumbido de visita ou ao ser solicitado. Este também foi o caso quando redigiu sua "Carta a uma honrável cidade, visando à criação das escolas de latim", impressa em 1543, em Bonn, quando lá esteve para dar orientações ao arcebispo de Colônia⁸⁰.

Fundação da Escola em Nürnberg

Melanchthon colaborou também de forma definitiva na fundação de uma escola superior (*höhere Schule*), espécie de escola secundária, tendo em vista a preparação para a entrada

⁷⁸ LUTERO, 1994, 302-325.

⁷⁹ BIRNSTEIN, 2010, p. 70.

⁸⁰ SCHEIBLE, 2013, p. 44.

na Universidade na cidade de Nürnberg⁸¹. Com a Guerra dos Camponeses (1524-1525), Nürnberg também aderiu à Reforma protestante, optando, assim, por mudar o seu sistema de ensino. O Conselho da cidade convidou Melanchthon para assumir a direção desta escola, mas o convite foi negado, visto que ele preferiu permanecer na Universidade de Wittenberg. Foi escolhido, então, seu amigo e colega Joachim Camerarius, professor de grego e literatura em Wittenberg. Melanchthon e Camerarius viajaram para Nürnberg em novembro de 1525 para organizar a escola, cuja abertura solene aconteceu em 26 de maio de 1526. O discurso da inauguração foi proferido por Melanchthon, logicamente em latim, *Oratio in laudem novae scholae*, "Discurso em louvor da nova escola"⁸². As suas palavras não são importantes somente para a escola, mas também para toda a busca de excelência na educação, enfatizando a necessidade de sempre de novo se voltar às fontes:

O que traz maiores benefícios aos humanos do que os antigos escritos? Nenhuma arte, nenhum ofício verdadeiro e nenhum produto agrícola, nem mesmo junto a Hércules, nem mesmo os frutos da terra, nem mesmo o sol que muitos consideram ser o criador da vida, é tão necessário do que o conhecimento das ciências, dos textos antigos. Porque sem lei, sem direito e sem piedade/religião, nem o estado, nem as comunidades, nem as associações humanas podem se manter, e as pessoas serão como animais selvagens, se a ciência perecer (...) ⁸³.

Portanto, para Melanchthon a construção da humanidade (*Menschlichkeit*) e da moralidade (*Sittlichkeit*) tem a ver com o processo educativo⁸⁴. As disciplinas principais eram o latim em prosa e verso, grego, dialética, retórica e matemática. Por um tempo, também foi possível cursar o hebraico. Música e religião igualmente estavam previstas no currículo proposto por Melanchthon para as escolas de latim, mas não constam no plano de curso para a escola recém fundada. Talvez não tenham sido mencionadas por

81 Este ginásio ainda hoje continua ativo. Cf. Melanchthon-Gymnasium Nürnberg. In: http://de.wikipedia.org/wiki/Melanchthon-Gymnasium_N%C3%BCrnberg. Acesso em 29/11/2015.

82 SCHWAB, 1997, p. 108-117.

83 Apud SCHWAB, 1997, p. 109.

84 SCHWAB, 1997, p. 109.

se considerar que faziam parte naturalmente do currículo. Além disso, Melanchthon ainda apresentou um parecer sobre a alteração das práticas eclesiásticas para a cidade de Nürnberg, que havia recentemente aderido à Reforma⁸⁵.

Outros textos de Melanchthon: Discurso sobre o sofrimento do professor (1533) e Discurso de louvor sobre a vida escolar (1536)

O texto de Melanchthon “Discurso sobre o sofrimento do professor” (*De miseriis paedagogorum oratio* – 1533)⁸⁶ continua sendo bastante atual, visto que se refere à sobrecarga de trabalho dos professores, o salário baixo e a ingratidão dos alunos em relação a seus mestres. Alguns alunos, afirmou, adquirem um pouco de conhecimento e já pensam que sabem muito. Muitas vezes também fazem chacota de seus professores. Os pais entendem que entregaram os seus filhos ao cuidado do professor e assim cumpriram o seu papel. Ao professor sempre é atribuída a responsabilidade pelos erros da educação da juventude. É interessante perceber que Melanchthon já no seu tempo percebe o quanto a profissão de professor e professora é mal interpretada e poucas vezes reconhecida.

Chama a atenção que para o professor Melanchthon a função de educar a juventude não era somente do professor, mas também da família e do Estado. Apesar das dificuldades na atuação como professor, o humanista em seu “Discurso de louvor sobre a vida escolar” (*De laude vitae scholastica oratio* – 1536) afirmou que não existe maior alegria do que a vida escolar, isto é, ensinar e aprender⁸⁷. Melanchthon ainda afirmou⁸⁸: “Então, se nós queremos cumprir a nossa tarefa, que é uma das mais difíceis, de forma justa, necessitamos, no mais alto grau, duramente, nos esforçar no ensinar”. Portanto, alegria, esforço e disciplina são elementos fundantes na arte de aprender e de ensinar.

85 SCHEIBLE, 2013, p. 47-49.

86 SCHWAB, 1997, p. 152-167.

87 SCHWAB, 1997, p. 176-181,

88 Apud SCHWAB, 1997, p. 181.

Considerações finais

Felipe Melanchthon foi ativo na reforma educacional e universitária por mais de 40 anos, norteando o desenvolvimento do sistema educacional na Alemanha. Redigiu estatutos, constituições de muitas escolas e universidades, adaptando-as às novas ideias, oriundas da reforma religiosa e do humanismo. Aconselhou governantes por toda a Europa, escreveu muitos livros, gramáticas e manuais de ensino. Como professor da Faculdade de Letras da Universidade de Wittenberg sempre enfatizou o retorno às fontes, antigos escritos e o estudo das línguas (latim, hebraico e grego).

As influências no processo educacional incentivadas por Melanchthon estão baseadas na Reforma e no Humanismo. Percebe-se quão fundamental foi a tutela que ele teve de Reuchlin, um dos maiores humanistas do norte da Europa. O Humanismo colaborou de forma decisiva no redirecionamento da Igreja cristã às suas fontes, às suas origens bíblicas. O retorno às fontes, princípio propagado pelo Humanismo, tinha como objetivo apreender os valores morais e éticos propagados pelos filósofos, valores estes que podiam melhorar o ser humano e o mundo. Felipe Melanchthon, quando abraçou o movimento da Reforma, assumiu a doutrina da justificação por graça e fé, um dos pilares doutrinários da Reforma, mas ao mesmo tempo procurou definir uma teoria da educação baseada em princípios bíblicos (piedade, orações diárias, leitura de textos bíblicos) e no humanismo (leitura de filósofos clássicos).

A partir de nosso entendimento, Melanchthon buscou integrar os princípios do Humanismo com o movimento da Reforma em uma teoria da educação. Lutero em suas 95 teses, deixa claro que "os cristãos devem ser ensinados". Portanto, a fé não é somente inspiração direta do Espírito Santo, como pensavam certos grupos (entusiastas), mas necessita ser ensinada e aprendida. O próprio Lutero enfatizava a necessidade da educação para se alcançar uma fé madura. O renascimento da fé cristã deve ser acompanhado do renascimento da aprendizagem. Os jovens que melhor irão contribuir para o Estado são aqueles que entenderam os objetivos mais elevados de suas vocações, pois devem aprender as virtudes das profissões escolhidas. A educação moral e intelectual estão conectadas, e a piedade religiosa está ligada à responsabilidade

civil. Portanto, para Melanchthon a educação deve ser melhorada continuamente, num processo de aprendizagem contínuo, onde o ensino particular faz parte do todo. Como ele mesmo enfatizou em um dos seus textos: é necessário ter alegria no ensinar e no aprender, com esforço e dedicação.

Referências

- BEISE ULRICH**, Claudete; **DALFERT**, Heloisa Gralow. *Mulheres no movimento da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 2017.
- BIRNSTEIN**, Uwe. *Der Humanist: was Philipp Melanchthon Europa lehrte*. Berlin: Wichern, 2010.
- DIETA DE WORMS**. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Dieta_de_Worms. Acesso em 28/11/2015.
- DORGERLOH**, Stephan (Hg.) *Melanchthon*. Das Magazin zu seinem 450. Todesjahr. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und das Büro des Beauftragten der EKD in Wittenberg. Frankfurt am Main: EKD, 2009.
- DUBY**, Georges; **PERROT**, Michelle (Org.) *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990.
- EBELING**, Gerhard. *O pensamento de Lutero*. Sao Leopoldo: Sinodal, 1988.
- ESCOLÁSTICA**. In: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Escol%C3%A1stica>. Acesso em 25/11/2015.
- HAHN**, Udo. *Der Mann neben Luther: Philipp Melanchthon*. Hamburg: Buchheister, 2010.
- HUMANISMO RENASCENTISTA**. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Humanismo_renascentista. Acesso em 28/11/2015.
- JUNG**, Martin H. *Philipp Melanchthon und seine Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- _____. *Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon: Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

KUROPKA, Nicole. Bitte Aktualisieren! In: DORGERLOH, Stephan (Hg.), *Melanchthon*. Das Magazin zu seinem 450. Todesjahr. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und das Büro des Beauftragten der EKD in Wittenberg. Frankfurt am Main: EKD, 2009, p. 64-67.

LIVRO DE CONCÓRDIA. Confissão de Augsburg. As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. Trad. e notas de Arnaldo Schüler. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1980, p. 25-93.

LIVRO DE CONCÓRDIA. Apologia da Confissão de Augsburg. As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. Trad. e notas de Arnaldo Schüler. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1980, p. 97-304.

LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da melhoria do Estamento Cristão. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. vol. 2, São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000, p. 306-311.

_____. Instrução dos Visitadores aos Párcos das escolas. (Prefácios de Martin Lutero e o texto Instrução dos Visitadores aos Párcos de Felipe Melanchthon). In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. vol. 7. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000, p. 306-311.

_____. Aos Conselhos de todas as cidades da Alemanha, para que criem e mantenham Escolas. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. vol. 5, São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1994, p. 302-325.

_____. Uma Prédica para que se mandem os filhos à Escola. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. vol. 5, São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1994, p. 326-363.

MELANCHTHON, Philipp. *Loci Communes*. Disponível em: http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:m:melanchthon:melanchthon-loci_communes. Acesso em 20/11/2015.

_____. Info. Disponível em: <http://www.ekd.de/melanchthon2010/>. Acesso em 20/11/2015.

_____. Disponível em: <http://www.luther.de/themen/melanch.html>. Acesso em 20/11/2015.

_____. Disponível em: https://de.wikipedia.org/wiki/Philipp_Melanchthon. Acesso em 20/11/2015.

RIETH, Ricardo Willy. Filipe Melachthon (1497-1560), reformador e humanista: síntese de sua contribuição à educação. *Logos*, Canoas, vol. 9. Nº 2, jul./dez.1997, p. 38.

RIETH, Ricardo Willy. O pensamento teológico de Filipe Melanchthon (1497-1560). *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, vol. 37, nº 3, p. 223-235, 1997.

- RHEIN**, Stefan. "Catharina magistri Philippi Melanchtonis Ehelich weib" - ein Wittenberger Frauenschicksal der Reformationszeit. In: *Frauen Mischen Sich Ein. Wittenberger Sonntagsvorlesungen Evangelisches Predigerseminar*. Wittenberg: Drei Kastanien Rhein, 1995.
- RHEIN**, Stefan (Hg.). *Philipp Melanchthon: Biographien zur Reformation*, Wittenberg: Drei Kastanien, 1998.
- RHEIN**, Stefan. „Man meint, er wär ein Knab“. In: DORGERLOH, Stephan (Hg.). *Melanchthon: Das Magazin zu seinem 450. Todesjahr*. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und das Büro des Beauftragten der EKD in Wittenberg. Frankfurt am Main: EKD, 2009, p. 8-13.
- RUPP**, Horst F. Philipp Melanchton (1497-1560). *Perspectivas: Revista trimestral de educación comparada*, nº 99. La función del personal docente en un mundo de transformación, vol. XXVI, nº 3, p. 659-669, septiembre 1996. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001065/106507sb.pdf#106506>. Acesso em 27/11/2015.
- SCHWAB**, Hans-Rüdiger. *Philipp Melanchthon - der Lehrer Deutschlands: Ein biographisches Lesebuch*. München: Deutscher Taschenbuch, 1997.
- SCHIEBLE**, Heinz. *Melanchthon: uma biografia*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 2013.
- SILVA**, Fabrícia Carla de Albuquerque. *As concepções pedagógicas de Filipe Melanchthon nas fermentações do século XVI*. (TCC – Pedagogia). Maceió, 2010.
- STUPPERICH**, Robert. *Philipp Melanchthon: Gelehrter und Politiker*. Göttingen: Muster-Schmidt, 1996.

OS DOZE ARTIGOS DO CAMPESINATO DA SUÁBIA (1525)¹

1 Traduzido do alemão por Lauri E. Wirth a partir da versão publicada em **OBERMANN**, Heiko A. (Comp.). *Die Kirche im Zeitalter der Reformation*. Kirchen-und Theologiegeschichte in Quellen, Band 3, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn, 1985, documento nº 64, p. 127-129.

Ao leitor cristão, paz e graça de Deus por Cristo. Existem muitos anticristãos que aproveitam a união dos camponeses para injuriar o Evangelho dizendo: Estes são os frutos do novo evangelho: a ninguém obedecer, indignar-se e inflar-se em todos os lugares, unir-se com grande violência e formar quadrilhas, reformar a autoridade religiosa e civil, exterminar, sim, talvez até assassinar!

Os artigos que seguem respondem a todos os que julgam como ateus e tão injuriosamente. Primeiro, para acabar com esta difamação da palavra de Deus, segundo, para esclarecer de forma cristã a desobediência, sim, a indignação de todos os camponeses.

Em primeiro lugar: O Evangelho não causa indignação nem revolta por se tratar de um discurso a respeito de Cristo, o messias prometido, cujas palavras e vida nada mais ensinam que amor, paz, paciência e harmonia, assim que todos os que creem neste Cristo se encham de amor, paz, paciência e harmonia, o que é o alvo de todos os artigos dos camponeses (como se verá claramente): ouvir o Evangelho e viver em conformidade com ele. Como podem os anticristãos apontar o Evangelho como causa da indignação e da desobediência? Que alguns anticristãos e inimigos do Evangelho se levantem contra tais exigências e pretensões, isto não é culpa do Evangelho, mas sim do diabo, o inimigo nocivo do Evangelho, que desperta tais coisas nos seus pela falta de fé, para reprimir e sumir com a palavra de Deus (que ensina amor, paz e harmonia).

Em segundo lugar, decorre daí muito claramente que os camponeses, que em seus artigos buscam tal Evangelho como doutrina e para a vida, não podem ser chamados de desobedientes e rebeldes. Contudo, se Deus quer ouvir os camponeses (que cheios de medo e esperança pedem para viver segundo a sua palavra), quem irá advertir a palavra de Deus? Quem gostaria de interferir em seu juízo. Sim, quem gostaria de se opor a sua majestade? Ele ouviu os filhos de Israel, que clamaram a ele, e os libertou das

mãos do Faraó, por que não haveria de salvar os seus ainda hoje? Sim, ele os salvará! E em breve! (Rm 1. 3ss, 11. 33ss; Is 40. 13; Rm 8.31ss; Ex. 3.7, 14.10; Lc 18.7s) Por isto, leitor cristão, queira ler com afinco os artigos seguintes e julgar conforme os mesmos.

Aqui seguem os artigos:

O primeiro artigo: Primeiro vem nossa humilde solicitação e pretensão, desejo e opinião de todos nós, que doravante tenhamos autoridade e poder para que toda uma comunidade escolha e teste ela mesma seu pastor. Ela também deverá ter poder de demitir o mesmo, quando ele se portar inconvenientemente. O mesmo pastor escolhido deverá pregar-nos o santo evangelho puro e claramente, doutrina e mandamento, sem qualquer adendo humano. Pois a proclamação constante da fé verdadeira nos motiva a pedir a Deus pela sua graça de infundir-nos a mesma fé verdadeira e fortalecê-la em nós. Pois, se a sua graça não for infundida em nós, permaneceremos carne e sangue para sempre, o que é de nenhum proveito; como está claramente escrito na Escritura, podemos chegar a Deus somente através da fé verdadeira e seremos santificados somente através de sua misericórdia. Por isto nos é necessário tal orientador e pastor, o que está fundamentado na Escritura (1Tm 3. 1-7; Tt 1.6-9; At 14.23; Dt 17.9-13; Ex 31. 1ss; Dt 10.22ss; Jo 6.63; Gl 2.16).

O segundo artigo: Segundo, queremos dar o dízimo sobre cereais², de bom grado, embora ele tenha sido instituído no Antigo Testamento e cumprido no Novo. Mas queremos dá-lo de forma conveniente: Isto é, ele deve ser dado a Deus e destinado aos seus. Convém que ele seja destinado a um pastor, o qual proclama claramente a palavra de Deus, então estamos dispostos a recolher doravante este dízimo pela diretoria da igreja, escolhida pela comunidade. Ao pastor, o qual será escolhido por toda comunidade, deverá ser destinado o conveniente e suficiente para o seu sustento e o dos seus, conforme determinação de toda a comunidade. O que sobrar deverá ser destinado aos necessitados que se encontram na mesma aldeia, de acordo com as circunstâncias e a

² Trata-se do dízimo aplicado sobre cereais e outros produtos agrários.

determinação da comunidade (...)³. O dízimo menor⁴ não queremos mais recolher, pois Deus criou os animais livres para os seres humanos, assim que o consideramos um dízimo impropriedade, inventado pelos seres humanos. Por isso não queremos mais recolhê-lo. (Hb 1; Sl 109,4; Gn 14,20; Dt 26.12; 1Tm 5.18; Mt 10.9; 1Co 9.9; Lc 6.29; Mt 5.40ss; Gn 1.20).

O terceiro artigo: Terceiro, tem sido costume até aqui que fomos considerados servos, o que é lamentável, considerando que Cristo redimiu e comprou a todos nós com seu precioso sangue, o pastor "de ovelhas" da mesma forma como o superior, sem exceção alguma. "Por isto descobre-se com a Escritura que somos livres e queremos sê-lo. Não que queremos ser livres completamente, sem autoridade, isto Deus não nos ensina. Devemos viver sob mandamentos, não na libertinagem da carne, mas amar a Deus, reconhecê-lo como o Nosso Senhor em nosso próximo e fazer tudo que gostaríamos que nos fosse feito..."^{5*} (Is 53.4ss; 1Pe 1.18s; 1Co 7.23; Rm 13. 1ss; Sb 6.4; Dt 6.13; Mt 4.10; Lc 4.8; 6.31s; Mt 7.12; Jo 13.34ss; Rm 13.1s; At 5.23).

O quarto artigo: Quarto, tem sido costume até aqui, que nenhum homem pobre recebesse autorização para caçar animais e aves ou pescar em águas correntes, o que nos parece inconveniente e não fraterno, mas interesseiro e contrário à palavra de Deus...⁶ "Quando Deus criou o ser humano ele lhe deu poder sobre todos os animais, sobre os pássaros no ar e os peixes na água. Por isso reivindicamos: Se alguém provar por escrito que comprou uma água, não pretendemos tirá-la à força, mas teria que ser encontrado um consenso cristão e de amor fraterno, quem não puder prová-lo, que a reparta com a comunidade"* (Gn 1.11ss; At 10.13ss; 1 Tm 4.3ss; 1 Co 10.30; Cl 2.16s, 20ss).

O quinto artigo: Quinto, também estamos sobrecarregados e prejudicados no que se refere ao uso da lenha, pois nossos

3 Havendo sobras dos dízimos recolhidos, os mesmos devem ser usados para eventuais viagens oficiais. Aqui o documento também propõe soluções para as aldeias endividadas.

4 Trata-se do dízimo aplicado sobre animais e produtos de origem animal.

5 O texto seguido de (*) indica que a versão especificada na nota 1 está incompleta. A complementação foi traduzida da versão publicada em *DOKUMENTE aus dem deutschen Bauernkrieg: Beschwerden, Programme. Theoretische Schriften*. Frankfurt/AM: Roedeberg, 1983, 77ss.

6 Segue denunciando a proibição de se defender contra animais predatórios.

senhores se apropriaram exclusivamente de todas as florestas “e quando o homem pobre necessita de alguma (lenha), é obrigado a adquiri-la por dois dinheiros. Nossa opinião é a seguinte: Clérigos e leigos que possuem madeira sem tê-la comprado devem devolvê-la à comunidade. A comunidade deverá permitir que cada um recolha gratuitamente o suficiente para o seu consumo: se necessário, também para o serviço de marcenaria, desde que sejam avisados os escolhidos pela comunidade”.

O sexto artigo: Sexto, estamos sendo sobrecarregados pela prestação de serviços que aumenta a cada dia que passa e diariamente fica mais abrangente. “Neste ponto reivindicamos bem mais reconhecimento, no sentido de não nos sobrecarregarem tanto assim, mas que sejamos tratados com misericórdia, assim como nossos pais serviram, unicamente conforme a palavra de Deus”^{*8} (Rm 10.1).

O sétimo artigo: Sétimo, doravante não aceitaremos mais ser sobrecarregados e prejudicados pelo senhor; se um senhor arrendar uma propriedade a alguém, que isto aconteça mediante um acordo entre o senhor e o camponês. “Além disso, o senhor não deverá obrigá-lo nem pressioná-lo, nem esperar mais serviço ou outros gratuitamente, a fim de que o camponês possa desfrutar da referida propriedade sem sobrecargas. Contudo, quando o senhor necessitar de mais serviços, o camponês deverá estar aí para o próximo com boa vontade e obediência, mas na hora e no tempo não prejudiciais ao camponês, e que ele seja convenientemente remunerado por isto”^{*9} (Lc 3.14; 1Ts 4.6).

O oitavo artigo: Oitavo, muitos que assumiram (=arrendaram) propriedades são sobrecarregados e prejudicados, porque as mesmas não rendem o suficiente para o pagamento dos juros, sendo que os camponeses perdem o que é seu. Reivindicamos que o senhor permita que tais propriedades sejam avaliadas por pessoas idôneas e que seja fixado um juro justo sobre a safra, a fim de que o camponês não trabalhe em vão, pois cada trabalhador é digno do seu salário (Mt 10.10; Is 10.1s).

7 Cf. nota 5.

8 Cf. nota 5.

9 Cf. nota 5.

O nono artigo: Nono, somos sobrecarregados e prejudicados pela grande injúria de constantemente decretarem-se novas leis. Não somos penalizados de acordo com a infração e sim às vezes por grande inveja, às vezes por grande favorecimento. É nossa opinião que se deveria penalizar de acordo com o direito penal antigo, que está escrito, com base no qual a questão deveria ser tratada, e não por favorecimento (Ef 6.9; Lc 3.14; Is 26.14).

O décimo artigo: Décimo, somos prejudicados pelo fato de alguns terem se apropriado de pastagens e lavouras que pertencem à comunidade. Iremos recuperar as mesmas como propriedade comum, a não ser que tenham sido adquiridas corretamente. "Caso tenham sido adquiridas de forma incorreta, deverá ser feito um acordo fraterno, conforme o caso"* (Lc 6.21ss; Dt 18. 1ss; Mt 8.20; 23.14; Is 11.3bs)

O décimo primeiro artigo: Décimo primeiro, queremos acabar terminantemente com o costume chamado "caso de morte"¹⁰ e não tolerá-lo nem permitir que se tome ou roube, "contra Deus e a dignidade"* , de viúvas e órfãos o que é seu, "como aconteceu em muitas aldeias, por parte dos que deveriam protegê-las..."

Décimo segundo, é nossa conclusão e opinião final: Se um ou mais dos artigos aqui apresentados não estiver de acordo com a Palavra de Deus - o que nós não cremos - que se nos prove isto com a Palavra de Deus. Então abriremos mão do mesmo, se nos for provado com base nas Escrituras. Caso ocorra que algum artigo seja considerado pertinente e posteriormente se descobrir o contrário, a partir deste momento ele será considerado morto, superado e sem valor. Da mesma forma nos reservamos o direito e decidimos eliminar artigos que, diante de descobertas de provas da Escritura, se mostrarem contrários a Deus e representarem uma injustiça contra o próximo.

Queremos nos exercitar em toda a doutrina cristã e concretizá-la na vida; queremos invocar a Deus por isso, o único que pode concedê-lo e mais ninguém.

A paz de Cristo seja com todos vocês!

¹⁰ Trata-se de um imposto cobrado por ocasião da morte de um servo ou dependente.

ANTECEDENTES POPULARES DA REFORMA PROTESTANTE:

Para entender os doze artigos do
Campesinato da Suábia

LAURI EMILIO WIRTH¹

¹ Pastor da IECLB, doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg, Alemanha. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, em São Bernardo do Campo, SP. É membro de CEHILA – Centro de Estudos da História da Igreja na América Latina e da Associação Brasileira de História das Religiões – ABHR. E-mail: wirth@terra.com.br

Temas centrais na teologia da Reforma nasceram no meio popular. Já em meados do século XIV, um movimento de protestos mobilizou massas populares em amplos espaços geográficos do continente europeu e irrompeu simultaneamente em diferentes lugares. Ficou conhecido como movimento de autoflagelo², por suas práticas rigorosas de penitência. Foi um movimento que unia pobres das cidades e dos povoados contra os senhores feudais. Expressava transformações nas relações de produção, na medida em que novas técnicas de produção acentuavam a estratificação social enquanto o crescente uso do dinheiro paulatinamente passava a substituir as permutas em espécie. A tensão social ainda era agravada por fenômenos como a peste e por inúmeras guerras, sendo a principal delas a Guerra dos Cem Anos, entre a França e a Inglaterra (1337-1453).

A Igreja da época era um alvo preferido das críticas dos movimentos de autoflagelo. O movimento reivindicava pregadores leigos, o que pode ser considerado um prenúncio do sacerdócio universal de todas as pessoas crentes, um tema central na teologia de Lutero. Como um reflexo da vida cotidiana dos pobres daquela época, os peregrinos daquela época cantavam canções que narravam os sofrimentos de Jesus, fazendo-o na língua materna dos adeptos, uma forma de afirmação de sua identidade étnica e social. Também sustentavam que cada um pode adquirir a graça sem a mediação da igreja, sem confessar-se a um sacerdote e sem a indulgência, o que, de certa forma, também prenuncia um tema central da teologia de Lutero. Os peregrinos do movimento de autoflagelo também eram acusados de abandonar em massa as propriedades e as oficinas, e de serem hostis frente ao comércio e à usura.

² Uma discussão interessante sobre os movimentos de autoflagelo se encontra em: **SZÉKELY, G.** *El movimiento de los flagelantes en el siglo XIV: su carácter e sus causas*. In: LE GOFF, Jacques (Comp.). *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial: siglos XI-XVIII*. 3ª ed. México: Siglo XXI, 1996, p. 175-182.

Movimentos desta natureza eram como um sintoma. Eles indicam que instituições como a Igreja e o Estado da época perdiam credibilidade no meio popular. Mostram também que os excluídos daquela época buscavam, por iniciativas próprias, soluções para as crises que os afetavam. Geralmente estes levantes são movimentos de contestação contra o comércio e a usura, contra a exploração dos senhores feudais, contra a riqueza da Igreja. Nessa situação, o passado se mostrava como uma referência, a partir de um imaginário de que em tempos idos a vida era melhor. Como veremos mais adiante, o movimento da Reforma do século XVI tem um papel fundamental em relação a estas reivindicações populares, na medida em que temas centrais da teologia agora são assimilados e transformados em bandeiras de luta que apontam, não para o passado, mas para o futuro, para a transformação profunda das relações sociais da época. As reivindicações dos camponeses expressas nos Doze Artigos do Campesinato da Suábia³ são como um ponto de chegada desta fermentação popular de longa duração.

No século XV também temos indícios de que temas que se tornaram centrais na Reforma do século seguinte povoavam os imaginários populares e repercutiam em protestos sociais contra a ordem instituída de então. Exemplo disso são as pregações de um pastor de ovelhas, na região de Niklashausen, na Alemanha⁴. Conhecido como flautista de Niklashausen, Hans Böhm pronunciou os seus discursos no início de 1476. Segundo relatos da época, suas pregações atraíam “dezenas de milhares” de operários em manufaturas e trabalhadores rurais. Nas peregrinações ao Taubertal, para ouvir as pregações de Böhm, a maioria dos peregrinos não tinha com que se sustentar pelo caminho, mas eles recebiam apoio por onde passavam. Em suas pregações, Böhm polemizava contra a usura, os juro praticados pelo clero, a corrupção do direito praticado pelos príncipes, a perda do acesso a terras públicas, contra o dízimo, os impostos, as indulgências e outras mazelas. Böhm reivindicava para si a condição de mediador da graça da Deus, considerava o imperador um malvado e o papa uma nulidade,

³ Cf. o documento que antecede este artigo no presente livro. Ele é inédito em português, especialmente traduzido para a presente publicação.

⁴ As informações que seguem estão baseadas em **MOKROSCH**, Reinold; **WALZ**, Herbert. *Kirchen-und Theologiegeschichte in Quellen*. Vol. 2: Mittelalter. Neukirchen-Vluyn, 1980, p. 232-233.

amaldiçoava os privilégios de príncipes, condes, cavaleiros e religiosos, porque oprimiam o povo simples e cobravam altas taxas alfandegárias. Reivindicava livre acesso a terras públicas, bem como a rios e florestas. Condenava as propriedades da igreja e pregava que religiosos não deveriam ter mais que o necessário de um dia para o outro. Também aqui temos uma série de reivindicações idênticas a dos camponeses rebelados em 1525, dos quais trataremos adiante.

No dia 19 de julho de 1476, Hans Böhm foi queimado por ordem do príncipe e bispo de Würzburg. Isto sugere que prenúncios da Reforma no meio popular não mostram um desenvolvimento contínuo e linear. Antes funcionam como lampejos que explodem quando a conjuntura favorecia sua manifestação, mas eram logo sufocados pelos detentores do poder da época. É assim que vão acumulando forças e se solidificando na memória popular, entre avanços e recuos, qual semente que, mesmo sufocada, volta a germinar e a se espalhar por toda a Europa.

Assim, quando os reformadores começaram a elaborar a teologia da Reforma, suas ideias puderam contar com um terreno preparado a longo prazo no meio popular, ainda que este terreno se caracterizasse por expectativas difusas e sentimentos até divergentes, sem um programa fixo e sem estratégias claramente elaboradas. Em certo sentido, é possível imaginar que os reformadores – e também as reformadoras – elaboraram, em boa medida, suas respectivas teologias a partir deste universo mental popular e das demandas concretas de uma sociedade em profunda crise.

Por outro lado, as teologias cuidadosamente elaboradas no meio acadêmico repercutiam no meio popular como palavras de ordem, propagadas por sermões nas igrejas, por panfletos e gravuras e, de forma oral, em praças e outros lugares públicos. Apesar de sua aparente superficialidade teológica, esta forma de divulgação dos enunciados da Reforma Protestante dialogava de forma polêmica e incisiva com temas ligados aos desejos e necessidades populares. É neste contexto que sobressaem pregadores populares como Thomas Müntzer, considerado o mentor intelectual das reivindicações dos camponeses conhecido como os *Doze Artigos do Campesinato da Suábia*.

Mas é importante ressaltar que o movimento popular no contexto da Reforma revela um deslocamento significativo em relação a seus precursores nos séculos XIV e XV. As revoltas populares na assim chamada Idade Média, via de regra, apontavam para o passado como horizonte a ser recuperado, como solução dos problemas do presente. É a reivindicação de voltar ao direito antigo. No contexto da Reforma do século XVI, desencadeada pelas 95 teses de Martinho Lutero, os camponeses e trabalhadores daquele tempo passam a fundamentar suas reivindicações no direito de Deus⁵.

Enquanto o direito antigo apontava para a volta de relações perdidas, *o direito de Deus aponta para frente*, para o futuro, e tem em seu bojo um potencial revolucionário. Contudo, não se trata de um direito formal, como um código de leis a ser aplicado por especialistas em jurisprudência. Com a referência ao direito de Deus, os camponeses reivindicavam a aplicação da Sagrada Escritura, não só em relação à reforma da Igreja, mas a toda a vida, portanto também ao seu cotidiano. Com isto a comunidade em seu todo passa a ser vista como um lugar de salvação e o Evangelho passa a pautar a vida por inteiro. Numa sociedade assim imaginada não há separação entre o civil e o religioso.

Assim, no meio popular, a Bíblia se transforma numa espécie de manual que desvenda as injustiças e fundamenta as reivindicações do campesinato. Com isto os camponeses buscavam mais que uma fundamentação teológica para suas reivindicações. Aspiravam uma vida que estivesse de acordo com as exigências do evangelho. Quem optasse por ouvir o evangelho e viver segundo sua orientação deveria adotar um estilo de vida evangelicamente fundamentado. Assim, os camponeses reivindicavam que a vida anunciada no evangelho fosse concretizada na sociedade.

Neste sentido, a reivindicação da comunidade de escolher seu pastor tem um sentido fundamental. Não por acaso esta reivindicação ocupa o primeiro lugar na lista de exigências dos camponeses rebelados em 1525. Não é a hierarquia clerical a mediadora entre

⁵ Sobre esta questão cf. **GOERTZ**, Hanz-Jürgen. *Aufstand gegen den Priester: Antiklerikalismus und reformatorische Bewegungen*. In: **BLICKLE**, Peter (Org.). *Bauer, Reich und Reformation: Festschrift für Günther Franz zum 80. Geburtstag am 23. Mai 1982*. Stuttgart: Ulmer, 1982, p. 182-209.

Deus e as pessoas. A sociedade inteira deveria se construir em torno da Bíblia. Assim, igreja e sociedade coincidem na medida em que têm no Evangelho seu único fundamento. Ou seja, a fundamentação das reivindicações com o direito de Deus expressa o desejo da comunidade de viver segundo preceitos evangélicos tidos como a vontade de Deus conforme as Escrituras. Este ideal de uma nova comunidade mostra o caráter propriamente revolucionário das reivindicações camponesas. Mesmo fazendo concessões à ordem social constituída, ela fundamentalmente a subvertia.

É importante ressaltar que os *Doze Artigos do Campesinato da Suábia* não são o único catálogo de reivindicações dos camponeses rebelados. Mas este manifesto se transformou numa espécie de consenso mínimo, para ser negociado com os príncipes e senhores feudais da época. O fato de Lutero ter se manifestado especificamente sobre este catálogo de reivindicações, bem como sobre a luta armada entre príncipes e camponeses, conferiu a este documento um lugar especial dentre todas as reivindicações populares no contexto da Reforma.

Lutero se posicionou publicamente em relação às doze reivindicações⁶. Primeiro ele dirigiu-se aos príncipes. Sugeriu que a rebelião dos camponeses poderia ser castigo de Deus contra os príncipes que se opuseram à Reforma da Igreja e deu a entender que até poderia aderir aos camponeses. Referindo-se concretamente às reivindicações, alertou os príncipes de que algumas eram tão justas e procedentes “que desmascaram vocês perante Deus e o mundo” (p. 311). Lembrou aos príncipes que a “autoridade não foi instituída para arrancar vantagem de seus súditos e explorá-los, mas para procurar o seu bem-estar e o que é melhor para eles. Afinal, não se pode explorar e esfolar desse modo indefinidamente” (p. 312).

Mesmo considerando justas as reivindicações dos camponeses, Lutero também se posicionou claramente contra a forma como eles pretendiam defender seus direitos. Entendia que a tirania das autoridades não legitima a insubordinação e a rebelião: “Pois castigar

6 Uma boa tradução para o português encontra-se em LUTERO, Martinho. Exortação à paz: resposta aos doze artigos do campesinato da Suábia. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. Vol. VI. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996, p. 304-329.

a maldade não compete a qualquer um, mas à autoridade secular que detém o poder” (p. 314). Segundo Lutero, a rebelião implicaria no fim de todo o direito, pois “cada qual se tornaria juiz do outro”, o que contradiz, segundo ele, “o direito natural e não tem nada de especificamente cristão” (p. 316). Ao fundamentarem suas reivindicações com a Bíblia, os camponeses estariam tomando o nome de Deus em vão. Pois como cristãos os camponeses deveriam “não resistir à injustiça, nem lançar mão da espada, não se defender, não se vingar, mas entregar vida e bens, para que roube quem quiser, já que nos basta nosso SENHOR, que não nos abandonará, conforme prometeu. Sofrer e sofrer! Cruz e cruz! – esse é o direito dos cristãos e nenhum outro” (p. 317).

Lutero entendia que o conflito social deveria ser tratado na esfera civil, conforme leis civis e sem apelar para a justiça divina, como se pode inferir da seguinte passagem dirigida aos camponeses:

Não questiono os méritos da causa de vocês. Como, porém, querem impô-la e não aceitam sofrer alguma injustiça, façam ou deixem de fazer o que Deus lhes permite. Mas o nome de Cristo deixem de fora e não façam dele pretexto para encobrir sua iniciativa impaciente, hostil e acristã (...).⁷ (p. 319).

E mais adiante:

Não pretendo, com isso, justificar ou defender as autoridades na prática das insuportáveis injustiças que vocês sofrem. Admito que são injustas e que praticam terrível injustiça. O que eu quero é o seguinte: se ambas as partes não quiserem aceitar orientação e, o que Deus não permita, vierem a enfrentar-se em luta armada, que nenhuma das partes use o nome de cristão.⁸

As admoestações de Lutero não tiveram efeitos práticos significativos. Nas regiões em que os camponeses concordaram em depor as armas e negociar acordos com príncipes e senhores feudais, foram enfim enganados e massacrados. Quando estourou a

⁷ LUTERO, 1996, p. 319.

⁸ LUTERO, 1996, p. 320.

Guerra Camponesa, em maio de 1525, Lutero não só se posicionou favorável aos príncipes, mas chegou a sugerir que quem pudesse deveria matar um camponês rebelado:

(...) quem puder deve esmagar, matar e sangrar, sigilosa ou publicamente, e estar lembrado que não pode haver coisa mais venenosa, prejudicial e diabólica do que uma pessoa rebelada; é como se tivesse que matar um cachorro raivoso; se não o eliminares, ele elimina a ti e um território inteiro contigo.⁹

Em certo sentido, Lutero antecipa aqui o que viria a ser o moderno estado de direito, que só se consolidou no século XIX. Ou seja, segundo Lutero, questões sociais devem ser resolvidas com base em leis civis, sem apelar para poderes sobrenaturais. Mas, no contexto da Reforma, isto equivale a posicionar-se, na prática, a favor dos príncipes que dominavam a justiça e instituíam o direito de acordo com os seus interesses. Contra este abuso de autoridade, nada mais ocorria a Lutero a não ser pregar e protestar passivamente. Só mais tarde se passou a aprofundar o tema do *direito à resistência*, quando as autoridades, segundo Lutero sempre instituídas por Deus, não cumpriam com a sua função e se transformavam em tiranos. Mas demorou séculos até que se passasse a admitir direitos como a desobediência civil e até a insurreição popular como meios legítimos de luta contra as injustiças.

O debate em torno dos *Doze Artigos do Campesinato da Suábia*, na verdade, instiga um debate atual, necessário e urgente. Trata-se da permanente tensão entre o universo utópico que alimenta nossos sonhos de vida em sociedade e a plausibilidade histórica desta sociedade imaginada. Neste sentido, Thomas Müntzer e os camponeses rebelados exigiam que o imaginário religioso de uma sociedade fraterna, justa e igualitária fosse concretizado na prática, já que toda a sociedade se dizia cristã. Este imaginário se mostrava tanto mais urgente na medida em que catalisava as esperanças das camadas pobres e exploradas da sociedade. Para Thomas Müntzer, que pensava e praticava sua teologia a partir do cotidiano de pobreza e que sofrera na própria pele a exclusão e

9 LUTERO, Martinho. Contra as hordas salteadoras e assassinas dos camponeses. In: *Obras selecionadas*. vol. 6. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre; Concórdia, 1996, p. 330-336; a citação está na página 333.

a dor social daquela época, a rebelião era uma forma legítima de fidelidade ao Evangelho, sempre quando os detentores do poder se negavam a zelar pela justiça como lhes cabia por dever de ofício. Lutero, ao contrário, entendia que o Reino de Deus nunca é o produto de ações humanas, mas um horizonte que indica aos cristãos o caminho a ser seguido. Entre a utopia do Reino de Deus e sua realização histórica há, segundo Lutero, um abismo intransponível, só possível de ser vencido pela fé na graça de Deus. Assim as pessoas cristãs, em seu ser no mundo e sua ação histórica, instituem sinais do Reino que almejam, sem que tais sinais se materializem definitivamente em relações sociais, pois estas serão sempre provisórias e cambiantes. Neste sentido, Thomas Müntzer e os camponeses viam a luta armada como uma forma legítima, não só de instituir um mundo mais justo, mas de proclamar o Evangelho. Lutero, por seu turno, entendia que guerras e revoluções sempre ocorreram na história, mas não admitia que elas pudessem ser legitimadas pela fé do evangelho. Entendia também que o uso da violência era monopólio das autoridades instituídas, ação exclusiva dessas autoridades, com o que se colocou francamente contra os camponeses rebelados.

ANGÚSTIA PESSOAL, ANGÚSTIA DO POVO
Lutero e a Revolta dos Servos da Gleba

WERNER FUCHS¹

¹ Pastor emérito da IECLB, foi, por muitos anos, assessor da CPT – Comissão Pastoral da Terra, do PR. Exerce atualmente funções de tradutor e escritor.

“O sangue deles está grudado na minha nuca”, dizia Martin Lutero anos depois do massacre de camponeses na Alemanha em 1525. Essa angústia durou até o fim de sua vida. Trata-se de um acontecimento controvertido até hoje. Afinal, o movimento dos agricultores foi decorrência dos ventos de liberdade que sopraram com a Reforma Protestante, iniciada em 1517. Muitos condenam o Reformador por ter recomendado que fossem combatidos e o desfecho foi trágico. Estima-se que foram mortos cem mil agricultores.

Parece, no entanto, que alguns aspectos vêm sendo pouco considerados. Talvez, eles poderiam lançar uma luz diferente sobre a tragédia e ajudar a entendê-la com mais profundidade naquela situação histórica, sem cometer injustiças a Lutero.

Precipitação dos fatos

As insatisfações e pressões contra os senhores feudais começaram já em 1524, mas foi em 12 de março de 1525 no sudoeste da Alemanha que um congresso de camponeses aprovou os “Doze Artigos”, com reivindicações apoiadas na Bíblia e pedindo que fossem discutidas, pois se dispunham a retirar o que comprovadamente fosse contrário à Bíblia². Em parte, eles demandavam o retorno às condições melhores do passado, em parte reivindicavam liberdade e justiça plenas para a situação presente. Em poucas semanas os Doze Artigos incendiaram a Alemanha. Cerca de vinte e cinco mil cópias foram distribuídas da Alsácia à Áustria, da Suíça ao Mar do Norte (por essa época já existiam 400 gráficas nesses territórios!). A consequência foi que muitos camponeses passaram à ação, saqueando e queimando mosteiros, burgos e castelos, alguns dos quais permanecem em ruínas até hoje.

Lutero começa a responder aos Doze Artigos no dia 19 de abril de 1525. Seu extenso escrito “Exortação à Paz” deve ter sido publicado não antes da primeira semana de maio. Já em meados de maio Lutero publica um texto mais breve intitulado

² Cf. o citado documento publicado neste livro, seguido do comentário do Dr. Lauri E. Wirth.

“Contra as hordas saqueadoras e assassinas dos camponeses”, recomendando a repressão aos rebeldes. Na realidade, ela já estava em andamento. Em 15 de maio aconteceu a batalha desigual de Frankenhäusen, cujo saldo são cerca de doze mil camponeses massacrados. Um dos líderes, o pastor Thomas Müntzer, foi preso, torturado e executado no dia 27 de maio de 1525.

Nessas poucas semanas as notícias se precipitaram e podem ter sido distorcidas para fazer Lutero mudar de posição. Mas é bem provável que, se não tivessem recebido o aval de Lutero, os nobres teriam agido da mesma forma. Até porque os exércitos protestantes e católicos se uniram na repressão, demonstrando uma coesão da classe dominante independente da religião.

Sensibilidade

Lutero sempre parte da realidade, seja ela a busca pessoal por um Deus misericordioso, seja ela a angústia do povo mantido na ignorância e sob exploração extrema. Na *Exortação à Paz*, antes de discutir os argumentos bíblicos dos Doze Artigos, Lutero dedica várias páginas à análise e denúncia da situação, demonstrando simpatia pela causa camponesa e uma veemente crítica à tirania dos nobres e do clero, por extorquirem e saquearem os pobres. Por exemplo: “Vocês precisam mudar, cedendo à palavra de Deus. Se não o fizerem de forma amigável e voluntária, terão de fazê-lo de forma violenta e destrutiva. Se os camponeses não o fizerem, outros terão de fazê-lo. E ainda que vocês os derrotem a todos, não estarão derrotados. Deus há de levantar outros. Porque ele quer destruir e há de destruir vocês. Não são os camponeses, caros senhores, que se opõem a vocês, mas o próprio Deus, para vingar as atrocidades de vocês (...)”. Tais palavras revelam uma vibração intensa, enquanto o escrito seguinte *Contra as Hordas* parece revelar um tom de quem escreve meio a contragosto, embora para nós hoje sem dúvida represente um texto questionável.

Alguns anos mais tarde, no comentário sobre o “dilúvio do açoite” em Isaías 28.18, Lutero critica papistas, bispos e religiosos por não censurarem nem condenarem o flagrante pecado da rebelião camponesa, a qual, no entanto, classifica como um fato “menor” (*gering*, em alemão). Em outra ocasião, nas *Conversas*

sobre a Mesa, Lutero defende que o governante que se torna um tirano deixa de ser um superior e se torna um igual, e que então cabe obedecer não a ele, mas às leis e aos direitos. Portanto, pode-se dizer que o Reformador continuou refletindo e buscando explicações e referenciais teológicos, filosóficos e políticos para esse episódio trágico e complexo de 1525.

Impasse

A escalada de violência impôs desafios insolúveis às categorias de pensamento e de governo daquele tempo. A realidade falava alto, mas a teologia não conseguia incorporá-la. O pleito era justo, mas a rebelião configurava pecado. A nobreza era culpada das injustiças, mas cabia a ela restabelecer e manter a ordem pública. Não havia outra instância de poder que fosse juridicamente responsável.

Algo semelhante ocorre hoje. Não dispomos de ferramentas para compreender a complexidade de problemas como a corrupção, violação de direitos e devastação do planeta. Eles são, ao mesmo tempo, questões de ordem pessoal, comunitária e estrutural-sistêmica. Mas as soluções propostas são em geral simplistas, unilaterais e parciais. Muitas vezes opiniões deixam de ser expressas por medo de linchamento moral. A superficialidade domina a argumentação social, política e teológica, ou revela a falta dela. Poderia se dizer: falta de angústia pessoal e falta de sensibilidade com a angústia do povo.

Ainda assim, podemos ser estimulados pelo fato de Lutero não ter deixado o problema de lado, mas continuado a buscar por respostas pessoais e por formulações teológicas e políticas. Hoje certamente dispomos de mais recursos, experiências e referenciais, a exemplo de uma teologia a partir dos empobrecidos e do clamor da criação. Mais que elaborar conceitos importa ser sensível às angústias, mais que ter razão *importa fazer o bem*. E *este bem diz respeito* – em primeiro lugar – *a quem sofre injustiça, sofrimento, dor e morte prematura*, como tantas lideranças camponesas, quilombolas e indígenas pelo país afora, e mesmo lideranças populares e até do meio político como aconteceu em março de 2018 com a vereadora da cidade do Rio de Janeiro Marielle Franco.

ESPÍRITO, SOFRIMENTO E PALAVRA:
A hermenêutica teológica de Thomas Müntzer
e o pluralismo religioso

MARTIN SANTOS BARCALA¹

¹ Doutorando do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). E-mail: martin.barcala@metodista.br

Introdução

A celebração dos 500 anos da Reforma protestante enseja a reflexão sobre os mais diferentes aspectos deste significativo evento para a história do Ocidente. O objetivo deste artigo é considerar os aspectos da reflexão teológica de uma das personagens mais contundentes das reformas protestantes, eclipsada pelo caráter polêmico de sua atuação política no contexto do século XVI. Trata-se da hermenêutica teológica de Thomas Müntzer, um jovem teólogo alemão, influenciado desde cedo pelas ideias reformadoras de Martinho Lutero, mas que, gradativamente, afastou-se do cerne da teologia do reformador de Wittenberg, tornando-se um dos principais expoentes das correntes que compunham o que, posteriormente, passou a ser denominado “Reforma radical”.

O trabalho está dividido em quatro tópicos. O primeiro será dedicado à descrição dos principais aspectos da biografia de Müntzer, desde seu nascimento até o desfecho trágico de sua vida, aos 35 anos. O segundo discorrerá sobre as leituras da biografia e do pensamento de Müntzer realizadas no decorrer da história, enfatizando a disputa em torno do significado de sua vida e reflexão, fato que ocasionou profundas deturpações e generalizações nas análises de seus escritos. Neste tópico, pretende-se, ainda, indicar como as contribuições mais relevantes de Müntzer para a teologia cristã podem ser encontradas numa consideração menos polarizada de seus textos, como é o caso de Dreher (1990). O terceiro terá como objetivo específico assinalar alguns temas da

reflexão teológica müntzeriana a partir de seus principais escritos. Por fim, o quarto tópico buscará indicar algumas convergências entre a teologia de Müntzer e as hermenêuticas contemporâneas do pluralismo religioso, enfatizando a importância da experiência religiosa como núcleo indispensável de ambos. Faz-se mister afirmar, desde já, que não se pretende aqui defender a presença de elementos constitutivos das teologias das religiões ou do pluralismo religioso em Müntzer. Tal postura seria arbitrária e anacrônica. Arbitrária porque, no universo existencial de Müntzer, o pluralismo religioso não se configura como temática teológica. Anacrônica porque o que se convencionou chamar de pluralismo religioso foi elaboração de séculos posteriores.

Em todas as etapas deste artigo estará presente a hipótese de que a compreensão da hermenêutica teológica de Müntzer não pode desconsiderar a relação intrínseca entre três conceitos: Espírito, sofrimento e Palavra.

Um novo Daniel: aspectos biográficos de Thomas Müntzer

Ainda é bastante incerta a datação precisa do nascimento de Müntzer. Acredita-se que tenha nascido por volta do ano de 1489. Sabe-se, todavia, que era natural da cidade de Stolberg, região da atual Renânia do Norte - Westfália, noroeste da Alemanha. Filho de um artesão que conseguira amealhar posses suficientes para viabilizar a sua educação, Müntzer certamente não obteve os graus mais elevados da formação acadêmica disponíveis para sua época. Contudo, também estava longe de ser um rude camponês.

Escrevendo sobre este aspecto da biografia de Müntzer, o teólogo luterano Luís Henrique Dreher afirma:

Müntzer estudou nas universidades de Leipzig e Frankfurt an der Oder, tendo, provavelmente, obtido dois títulos: "mestre em artes e bacharel em Sagradas Escrituras". Têm-se indícios de que possuía, efetivamente, uma formação sólida e diversificada, a qual incluía o conhecimento das línguas antigas e a leitura de Agostinho, da mística feminina alemã (*Frauenmystik*), de Tauler, da "História da Igreja" de Eusébio de Cesareia, e das atas dos concílios de Basileia e Constança (DREHER, 1990, p. 862-863).

O filósofo alemão Ernst Bloch, numa obra que se tornaria clássica sobre a vida e pensamento de Müntzer, acrescenta, entre suas influências, a leitura de São Jerônimo e o pensamento do abade Joachim di Fiori, especialmente nos elementos que Bloch denominou de “sombrias advertências quiliásticas”², características da reflexão de Joachim di Fiori (BLOCH, 1973, p. 11).

Já no ano de 1519, as influências de Lutero se fazem sentir nos posicionamentos de Müntzer que, àquela altura, já havia sido ordenado sacerdote e exercido a função de “assistente e pregador substituto de um devoto ‘martiniano’, Franz Günther de Nordhausen” (DREHER, 1990, p. 863). Dreher assinala que é possível

dar por assentado que este período formativo da vida de Müntzer também incluiu a experiência da decadência moral da Igreja de então, tanto que o vemos, posteriormente, nas fileiras do movimento amplo, inicialmente unitário, que surge em torno de Lutero como frente de oposição à Igreja constituída (DREHER, 1990, p. 863).

Bloch sugere que o encontro pessoal entre Müntzer e Lutero ocorrera na cidade de Leipzig, em 1519, no contexto das polêmicas que Lutero travava com Johann Eck, teólogo católico alemão, representante do escolasticismo. De acordo com Bloch, o próprio Lutero indicara Müntzer a um posto de pregador na cidade de Zwickau (BLOCH, 1973, p. 11). Dreher acrescenta que tal posto era para substituir um pregador humanista chamado Sylvius Egranus. A permanência de Müntzer naquela cidade, porém, teve como efeito imediato a sua aproximação de camadas empobrecidas do lugar, especialmente congregadas na Igreja de Santa Catarina, para onde Müntzer se dirigiu após o retorno de Egranus. Segundo a avaliação de Dreher:

² O *quiliatismo* é o conjunto de doutrinas segundo as quais as pessoas predestinadas desfrutariam das benesses de um reino de Cristo na terra por mil anos, antes de serem arrebatadas ao céu. Em muitas obras, aparece como sinônimo de *milénarismo*. Um estudo interessante deste fenômeno, partindo da iconografia cristã antiga e medieval, pode ser encontrado em Jean DELUMEAU. *O que sobrou do paraíso?* (2003); do mesmo autor, mas, desta vez, com uma análise da temática em perspectiva literária, sugerimos a obra *Mil anos de felicidade: uma história do Paraíso* (1997).

Parece que, a partir do contato com este povo pobre em Zwickau, cidade em que contradições sociais eram particularmente agudas, ocorre um aprofundamento nas perspectivas reformistas de Müntzer (que) entra agora em atrito com Egranus. O conflito tem raízes teológicas, mas acaba pondo em xeque também a posição de Egranus em seu atrelamento aos setores mais afluentes de Zwickau. Com tudo isso, Müntzer vai, gradativamente, perdendo o apoio que o conselho da cidade inicialmente lhe outorgara (DREHER, 1990, p. 864).

Não demora muito para que o conflito em Zwickau atinja as relações de Müntzer com Lutero. No âmago do distanciamento entre os dois se encontram, de acordo com Dreher, “a delineação cada vez mais clara das posições de Lutero e a adoção, por parte de Müntzer, de elementos místicos e radicais em sua concepção teológica” (DREHER, 1990, p. 864).

A expulsão de Zwickau inaugura uma verdadeira peregrinação para Müntzer, que terá sua vida marcada pela “itinerância”, para usar a expressão que o teólogo anglicano Christopher Rowland adotou para descrever este aspecto da trajetória de Müntzer (ROWLAND, 2015, p. 418). Não obstante, é imprescindível destacar que, já no contexto das experiências em Zwickau, Müntzer adotará tendências que o acompanharão pelo restante de sua vida, principalmente o misticismo apocalíptico dos chamados “profetas de Zwickau” (movimento leigo liderado por Nicholas Storch, que valorizava sonhos e visões como meios privilegiados da revelação divina) e a denúncia da situação degradante das pessoas mais empobrecidas da sociedade alemã de sua época.

De Zwickau, Müntzer dirige-se a Praga, capital da Boêmia (atualmente República Tcheca). O destino não fora escolhido aleatoriamente por Müntzer. Praga era a cidade de Jan Hus, pregador revolucionário que, durante o século XV, fora condenado por heresia e lançado às chamas, pelo teor de sua pregação contra as estruturas da Igreja e a concupiscência de suas relações com o poder civil. Logo no primeiro parágrafo do *Manifesto*, Müntzer invoca o pré-reformador com elogios que destacam sua pertinência tanto ao universo religioso quanto político: “Eu, Thomas Müntzer (...) residente em Praga, a cidade do estimado e santo batalhador

João Hus, lembro: As trombetas sonoras e conclamadoras enchem esta localidade com o novo louvor do Espírito Santo” (MÜNTZER *apud* DE BONI, 2000, p. 175). De certo modo, a aproximação dos adjetivos *santo* e *batalhador* pode ser tomada como indicadores do horizonte de atuação que Müntzer assumirá com intensidade cada vez maior.

Em Praga, o “teólogo revolucionário” (qualificação consagrada por Bloch) publica seu primeiro escrito, que se tornaria amplamente difundido, intitulado *O Manifesto de Praga*. Luis Henrique Dreher classifica este documento como “primeiro rascunho do programa teológico de Müntzer” (DREHER, 1990, p. 865). Já para o historiador estadunidense Michael G. Baylor, a partir deste momento, a teologia de Müntzer se desenvolverá de tal modo a incluir dois importantes elementos: 1) a sua crítica se estenderá do clero católico aos governantes leigos da sociedade alemã; 2) sua denúncia abrangerá também os “escribas” ou “doutores da lei”, expressões que privilegiava ao se referir a Lutero e aos demais reformadores que haviam aderido à Reforma luterana.

Assim como em Zwickau, Müntzer não permaneceu muito tempo em Praga. Dreher assinala que sua estada fora marcada por tumultos semelhantes e que sua teologia, ao invés de “reformista”, passara a ser considerada, de fato, “revolucionária” (DREHER, 1990, p. 865). Desde sua partida de Zwickau, a lógica dos deslocamentos geográficos de Müntzer será gradativamente alterada, passando a ser regida por seu *deslocamento ideológico*: dos princípios reformistas luteranos à articulação da *Liga dos Camponeses*.

De Praga, Müntzer reaparecerá, no ano de 1523, na cidade de Allstedt. Deste período, Dreher (1990, p. 865) destaca o seu casamento com Ottilie von Gersen e mais outro evento profundamente significativo, seja para a interpretação da teologia de Müntzer, seja para o próprio desenvolvimento da Reforma protestante, a saber: a tradução da liturgia da missa em latim para o alemão. Luis Alberto De Boni assinala o protagonismo de Müntzer neste quesito, afirmando:

Durante a demora nesta pequena localidade (Allstedt), Müntzer dedicou-se à elaboração da liturgia em língua alemã, havendo

preparado o texto para a missa e o ofício (Eucaristia), numa linguagem que não perde em vigor para a de Lutero – que ainda hesitava em usar o vernáculo nas cerimônias e não dava maior importância a esta mudança – e que se mantém mais fiel à tradição (DE BONI, 2003, p. 361).

De resto, é importante notar que a tradução da liturgia – mais acessível à devoção popular do que a Bíblia, por conter cânticos, ladainhas, orações, etc. – aproximava as reformas protestantes das classes mais populares da época. Tem razão, pois, De Boni, quando afirma o seguinte a respeito de Müntzer: “Nenhum reformador mais do que ele entendeu a Reforma como uma causa popular, a ponto de negar qualquer sentido ao movimento, se o povo viesse a ser excluído dele, ou nele ignorado” (DE BONI, 2003, p. 365). Ele continua e vincula a tradução da liturgia ao engajamento com a causa popular por parte de Müntzer:

Seu interesse pelo povo obrigou-o a criticar a liturgia da Igreja, em latim, ‘uma sopa que nem Cérbero haveria de tomar’ (...) e, 440 anos antes da Igreja Católica, compôs os textos das cerimônias em língua vernácula, o que, até então, o próprio Lutero hesitava fazer (DE BONI, 2003, p. 365).³

Allstedt foi o nascedouro dos principais escritos de Müntzer. De lá procedem, além da tradução da liturgia para o vernáculo, os seguintes escritos: *Sermão aos Príncipes*⁴; *Desnudamento expresso da falsa fé do mundo infiel exposto através do testemunho do Evangelho de Lucas, à enferma e miserável Cristandade, no interior*

³ Cérbero é uma personagem conhecida da mitologia grega, descrito como sendo um enorme cão de três cabeças que devorava os condenados ao inferno e guardava as entradas das mansões dos mortos. Provavelmente, a referência de Müntzer seja influência direta da obra de Dante Alighieri (1265-1321), *A Divina Comédia*, cujo *Canto VI*, da seção sobre o *Inferno*, descreve a criatura nestes termos: “Cérbero, cão furioso e horrendo, ladrava, escancarando suas três colossais bocarras, para as turbas submersas de pecadores. Seus olhos são vermelhos, seu ventre, desmedido; traz a barba suja e as garras muito aguçadas – rasga, lanha, despedaça a infeliz gente” (ALIGHIERI, 2002, p. 28). Sobre a associação entre Cérbero e a gula, o que justificaria o impropério de Müntzer, o poeta florentino afirma, na mesma obra: “Ao ver-nos, o monstruoso Cérbero rugiu, expondo os dentes e agitando os membros com raiva. Abrindo as mãos, meu guia as encheu de terra, e lançou às goelas assassinas da fera essa iguaria amarga. Como o cão, que em latidos retumbantes brada de fome e acalma-se ao devorar algo, assim procedeu o demônio semelhante a um mastim, torturador de almas: cerrou as bocas tremendas, fez cessar o urro ensurdecedor que delas vinha” (ALIGHIERI, 2002, p. 28-29).

⁴ *Die Fürstenpredigt* (1524).

*de sua insanidade*⁵; e *Pronunciamento de defesa altamente motivado e resposta contra a carne despida de espírito, a carne de vida folgada em Wittenberg, que sujou tão miseravelmente, de maneira incorreta, a Cristandade digna de compaixão, através do furto da Sagrada Escritura*⁶.

No *Sermão aos Príncipes*, Müntzer fundamentará sua prédica no segundo capítulo do livro de Daniel que, por sua vez, contém a narrativa das interpretações dos sonhos do rei Nabucodonosor. Uma vez que os “sábios doutores” que assistiam ao rei não terem sido capazes de decifrar os enigmas oníricos de Nabucodonosor, Daniel foi convocado e, pela assistência do Espírito, descreveu ao rei o significado da trama que lhe fora revelada em sonho. Justapondo as personagens aos atores sociais de seu próprio tempo, Müntzer se apresenta aos príncipes (os atuais “Nabucodonosor”) como conselheiro mais confiável do que Lutero e os reformadores partidários deste último (os “sábios doutores” que fracassam na interpretação dos sonhos), compreendendo-se como “um novo Daniel”, portador do Espírito e revelador da vontade divina. Apesar de todas as críticas cabíveis a esta postura, Müntzer manterá esta clareza vocacional durante toda sua vida.

Não obstante, a análise da reflexão teológica de Müntzer, principalmente de seus aspectos hermenêuticos, será realizada no próximo tópico. Por ora, é suficiente assinalar que o teor destes escritos evidencia o acirramento das relações entre Müntzer e Lutero. No âmago da disputa está a crítica contundente de Müntzer contra o governo dos príncipes, além da denúncia da corrupção das estruturas eclesiásticas. Lutero não considerava legítima qualquer interferência direta na “ordem política” que partisse de iniciativas

⁵ *Ausgedrückte Entblößung des falsches Glaubens der ungetreuen Welt durchs Zeugnis des Evangeliums Lukas vorgetragen, der elenden, erbärmlichen Christenheit zur Innerung ihres Irrsals* (1524).

⁶ *Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der Heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat* (1524). Segui, no texto acima, a tradução para o português, tanto do título quanto do conteúdo da obra, realizada por Arno F. Steltzer, e publicada na coletânea de textos organizada por Luis Alberto **DE BONI**. *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Petrópolis: Vozes, 2000. Contudo, quando se fez necessário, consultei o original em alemão.

teológicas ou religiosas. Tais posições, apesar de partirem de pressupostos muito semelhantes – a necessidade de reformas das instituições de sua época –, são irreconciliáveis.

O teólogo peruano Hugo Echegaray resume com bastante propriedade as duas posições, destacando suas divergências:

O esforço desenvolvido por Lutero no sentido de despolitizar a fé, rompendo com Roma por dar as costas ao conteúdo concreto do contexto social real, produz uma nova forma de politização: a fé será vítima do sistema dominante. Quanto a Müntzer, sua versão do profetismo representa uma tentativa de chegar a um comportamento político radical a partir apenas da interpretação religiosa. Sua ação é levada a cabo em nome de princípios não suficientemente confrontados com critérios políticos e transformam-se, assim, em inflexibilidade que leva ao fracasso. A posição de Lutero de considerar autônoma a esfera política é, certamente, mais moderna. Müntzer se move ainda em um universo cultural no qual a política se rege pela fé: o velho ideal de cristandade em que a vida terrena e a celeste confundem suas fronteiras. O paradoxo é que Lutero chega a uma posição política reacionária a partir de uma teoria moderna do Estado-nação, enquanto Müntzer, baseando-se na concepção medieval do mundo, transforma-se em gesto de um movimento revolucionário (ECHEGARAY, 1989, p. 103-104).

O “gesto revolucionário” de Müntzer finalmente o conduzirá ao confronto armado contra os exércitos dos príncipes eleitores, num raro episódio de colaboração entre príncipes católicos e protestantes na Europa do século XVI. Em maio de 1525, o exército de camponeses, profundamente influenciado pelas pregações de Müntzer, confrontou-se com o exército dos príncipes nas imediações de Frankenhausen⁷. A batalha resultou no massacre dos

⁷ Sobre a participação de Thomas Müntzer no evento que ficou conhecido como *Guerra dos Camponeses*, o presente artigo não dispõe de espaço suficiente, nem considera a análise detalhada deste envolvimento como essencial à sua proposta. Para futuras pesquisas sobre este aspecto da biografia de Müntzer, além da obra citada de Ernst **BLOCH** (1973), confira a obra de Friedrich **ENGELS** (1975), que serve de referência permanente para o primeiro. No Brasil, o historiador Tarcísio Vanderlinde dedicou-se a esta temática tanto em sua tese doutoral, defendida em 2004, no departamento de História da Universidade Federal Fluminense (UFF), como em outros artigos, indicados nas referências bibliográficas ao final do presente artigo.

camponeses⁸. Müntzer escapou com vida da batalha. Contudo, foi preso logo em seguida, torturado e decapitado. Dreher descreve estes trágicos eventos assim:

A batalha de Frankenhausen que, com a derrota dos camponeses põe também termo às aspirações emancipatórias dos desprivilegiados e marginalizados na Alemanha de então, decreta também a morte do “teólogo da revolução”: após ter sido preso, torturado e interrogado, Thomas Müntzer confessa o cerne herético de seu programa político-teológico (*omnia sunt communia*: “todas as coisas são bem comum”) e é executado a 27 de maio de 1525 (DREHER, 1990, p. 867).

Uma biografia envolvida em disputas

A clareza vocacional de Müntzer, mencionada no tópico anterior e verificada em seus escritos e atuação profética durante seus dias, não se traduz em consenso quando o assunto é a interpretação de sua biografia pelos seus contemporâneos e pelas gerações posteriores. Luis Henrique Dreher está muito consciente deste fato quando afirma que a biografia de Müntzer “tem sido, desde há muito, envolvida na disputa entre partidos que buscam, de um lado, satanizá-lo e, de outro, torná-lo um herói” (DREHER, 1990, p. 862).

Dentre os que leram sua trajetória a partir de lentes antagônicas contam-se o próprio Lutero e seu mais próximo colaborador, Phillip Melanchton. As invectivas de Lutero contra Müntzer fizeram-se ouvir já às vésperas da batalha decisiva na *Guerra dos Camponeses*. Em seu conhecido texto *Contra as hordas salteadoras e assassinas dos camponeses* (1525), Lutero descreve seu opositor da seguinte forma:

Em resumo, é pura coisa do diabo o que estão fazendo. Quem manda em Mühlhausen é o *diabo-chefe*, que não promove outra

⁸ As estimativas do número de mortos variam, absurdamente, entre 20 mil e 100 mil mortos do lado dos camponeses, contra quatro combatentes do exército dos príncipes. Há consenso, porém, a respeito da gigantesca desproporcionalidade entre as baixas dos camponeses e aquelas do lado dos príncipes.

coisa do que assalto, assassinato e derramamento de sangue, conforme as palavras de Cristo: Ele é um assassino desde o princípio (LUTERO, 2016, p. 332 (grifo meu)).⁹

Ernst Bloch, logo no início da obra que apresenta Müntzer em significação absolutamente oposta à de Lutero, menciona que “talvez Melanchton tenha escrito a sua (de Müntzer) primeira biografia, *História de Thomas Müntzer, iniciador da rebelião turíngia* (1525) (...) este escrito é sectário, às vezes conscientemente mentiroso e (que) sempre inutilizável” (BLOCH, 1973, p. 4). Para Bloch, a narrativa de Melanchton estabelece os parâmetros hermenêuticos da biografia de Müntzer para as gerações posteriores, fazendo prevalecer a ideia de que se tratava de um sujeito covarde, fanático, lunático¹⁰.

Um dos primeiros e mais importantes autores a divergir da perspectiva de Lutero e Melanchton sobre a vida e obra de Müntzer foi o filósofo alemão Friedrich Engels. Em seu livro *As Guerras Camponesas na Alemanha*, Engels contrapõe Lutero a Müntzer, privilegiando assumidamente o segundo: “A Lutero, reformador burguês, opúnhamos Müntzer, revolucionário plebeu” (ENGELS, 1975, p. 62). E segue com afirmações nitidamente tão ideológicas quanto as de Melanchton, porém com sentido invertido:

Se a indecisão, o medo perante a força, cada vez maior, do movimento, o servilismo covarde de Lutero corresponderam exatamente à política vacilante e ambígua da burguesia, a decisão, a energia revolucionária de Müntzer reflete-se na fração mais avançada dos plebeus e camponeses. Mas, enquanto Lutero se contentava com exprimir o pensamento e as ânsias da maioria da sua classe para conquistar uma popularidade sumamente barata, Müntzer, pelo contrário, adiantou-se em tudo às ideias e

9 Antes deste texto, Lutero já havia escrito sua *Carta aos Príncipes da Saxônia sobre o espírito revoltoso* (1524), na qual, apesar da irreconciliável posição contrária à pregação e conduta de Müntzer, Lutero ainda se continha em termos que não associavam diretamente seu opositor ao demônio. Ao fazê-lo, no texto citado no corpo do presente artigo, Lutero inaugurou um horizonte de representação de Müntzer e dos camponeses na iconografia de sua época que os imaginava com feições desfiguradas, não-humanas, contribuindo para alastrar o pânico diante das notícias de sua aproximação. Apesar de instigante, esta temática transcende os objetivos deste trabalho.

10 Sobre estas alcunhas e as intenções de Melanchton ao aplicá-las a Müntzer, confira a seção da obra de Bloch na qual são tecidas considerações sobre *A batalha de Frankenhausen* (BLOCH, 1973, p. 65-76).

reivindicações que, na sua época, eram defendidas pelos plebeus e camponeses e, com a elite dos elementos revolucionários existentes, constituiu um partido que, na medida em que estava à altura das suas ideias e da sua energia, só constituía uma ínfima minoria da massa sublevada (ENGELS, 1975, p. 72-73).

Apesar das ideias de Müntzer terem sido acolhidas entre grupos anabatistas, mesmo que de “forma atenuada” (ROWLAND, 2015, p. 422), fato que garantiu a preservação e transmissão de seus textos, a polarização representada por Lutero e Melancton, de um lado, e Engels e Bloch, de outro, enviesou decisivamente a recepção de sua teologia para as gerações posteriores.¹¹

Escrevendo a partir do contexto latino-americano, onde Müntzer fora valorizado mais pelo seu testemunho do que por sua teologia, Claudio de Oliveira Ribeiro afirma que

a confluência destas interpretações, mesmo com os distanciamentos comuns entre as visões marxistas e weberianas (estas últimas, de acordo com o autor, decisivas para a recepção das teologias de Lutero e Calvino em sua trajetória de formação teológica), somada às urgências pastorais e políticas próprias dos anos de 1970 e 80, marcava (...) uma polarização acentuada entre Lutero e Calvino, de um lado, e Thomas Müntzer, de outro (RIBEIRO, 2017, p. 341).

Ribeiro identifica nesta polarização um reducionismo que não faz jus ao que ele denomina “tensões e complexidades” do contexto teológico da Europa daquele período, desconsiderando elementos que descortinam a presença de “espiritualidades plurais” durante as Reformas protestantes no século XVI.

Uma interessante contribuição para a superação destes reducionismos é oferecida por Dreher (1990), para quem a vinculação

11 Para uma interessante análise da preservação, recepção e continuidade da teologia de Müntzer, especialmente no contexto da então Alemanha Oriental, confira a obra de Hans-Jürgen **GOERTZ**. *Thomas Müntzer: Revolutionär am Ende der Zeit* (2015). Para uma análise das leituras de Müntzer no decorrer da história, confira o balanço publicado por ocasião dos 500 anos de seu nascimento por Joachim **FISCHER** (1990). Outro estudo, desta vez relacionando a recepção da biografia de Müntzer no pensamento marxista com as modalidades de preservação de sua memória, pode ser encontrado em **SANTOS** (2009). Trata-se de uma síntese bastante abreviada, mas muito interessante, por incluir as estratégias de preservação da memória de Müntzer em suportes diferentes do material bibliográfico, tais como estátuas, selos e cédulas de dinheiro.

entre Müntzer e Lutero não é equivocada, contudo, não pode suplantam a análise da reflexão teológica de ambos separadamente, exigindo dos pesquisadores e pesquisadoras o recurso direto aos seus textos originais. É o que será feito a seguir.

Espírito, sofrimento e Palavra: uma hermenêutica para além da exegese

A leitura dos principais escritos de Müntzer revela a predominância do Espírito em sua reflexão teológica. De acordo com Ribeiro, "Müntzer advogava uma religiosidade carismática, com forte expressão pneumatológica, maior até mesmo que a ênfase na Palavra dada por Lutero" (RIBEIRO, 2017, p. 338). Escrevendo sobre pneumatologia no contexto das reformas protestantes, Alessandro Rodrigues Rocha identifica em Müntzer um dos principais articuladores de uma teologia do Espírito, mesmo reconhecendo se tratar de "uma perspectiva marginal", quando considerada a partir dos principais elementos teológicos dos reformadores (ROCHA, 2007, p. 143-160).

Na mesma direção, Veli-Matti Kärkkäinen afirma que "a 'asa esquerda' da Reforma (tendo em Müntzer seu principal expoente) tinha uma perspectiva distinta da relação entre o Espírito e a Palavra" (KÄRKKÄINEN, 2002, p. 55). O que caracterizava esta perspectiva era uma distinção feita entre "a Palavra 'exterior' (*outer Word*) (a mera leitura ou escuta da Palavra) e a Palavra 'interior' (*inner Word*) (apropriação pessoal da Palavra) para enfatizar a importância desta apropriação" (KÄRKKÄINEN, 2002, p. 56). Kärkkäinen ainda acrescenta que "ao contrário de se tornarem individualistas, estes reformadores radicais enfatizaram a importância da comunidade para o correto entendimento da revelação" (KÄRKKÄINEN, 2002, p. 56). Como resultado desta ênfase no protagonismo do Espírito na revelação, "o povo comum se tornou o supremo intérprete da Bíblia, de um modo ainda mais concreto do que nas principais correntes da Reforma" (KÄRKKÄINEN, 2002, p. 56-57).

Apesar de ser bastante evidente e aparentemente espontânea, a relação entre Espírito e Palavra na teologia de Müntzer se estabelece num percurso que exige uma condição existencial específica: o sofrimento. O Espírito é concebido como agente da revelação

divina por excelência. A Palavra, revelada pelo Espírito, simultaneamente antecede e transcende o texto – portanto, a *Palavra*, para Müntzer, é “maior” do que a Bíblia.¹² Não obstante, o discernimento desta revelação é alcançado, de forma inegociável, pela experiência mística mais do que pela exegese do texto bíblico. E tal experiência é emoldurada pelo sofrimento. Carter Lindberg chega mesmo a afirmar que “a convicção de que a Reforma da Igreja requeria martírio foi o fio condutor da carreira de Müntzer” (LINDBERG, 2017, p. 176). Em que pese o fato do sofrimento martirial não corresponder plenamente aos sentidos que Müntzer agrega a este fenômeno – como será explicado abaixo – não há como negar que esta perspectiva perpassa toda obra deste teólogo.

Já no *Manifesto de Praga* (1521), é possível encontrar várias referências à atuação do Espírito no processo de revelação da Palavra. Contrapondo-se ao mero exercício exegético das Escrituras como suficiente para se alcançar a fé ou discernir a vontade divina, Müntzer afirma naquele texto: “Em poucas palavras, cada pessoa precisa ter recebido o Espírito Santo sete vezes; de outro modo ela não pode nem ouvir nem entender o Deus vivo” (MÜNTZER *apud* DE BONI, 2000, p. 176). Todos que, prescindindo da atuação do Espírito, recolhem nos textos bíblicos conteúdos de fé e revelação alheios – porque originalmente experimentados por outrem – e os repetem como manifestação de sua própria fé são acusados de “roubarem” as Escrituras. Disto decorre que “todos os verdadeiros sacerdotes devem ter revelações para que estejam certos da sua causa” (MÜNTZER *apud* DE BONI, 2000, p. 177).

Evidentemente, tal posicionamento a respeito da revelação, por mais que tenha sido originalmente elaborado como denúncia das práticas sacerdotais da Igreja de Roma, colidirá com o princípio luterano da *sola Scriptura*. E isto pelo simples motivo de que,

12 Durante a realização da *XXI Semana de Estudos da Religião* na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), em setembro de 2017, o teólogo luterano Roberto Zwetsch, reagindo a uma comunicação apresentada no grupo de trabalho *Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo* – ocasião em que os primeiros esboços deste texto também foram apresentados – descreveu o percurso da revelação na perspectiva teológica do cristianismo referindo-se ao texto como “terceiro momento”, sendo precedido pela experiência (mística) do sagrado e pela articulação do conteúdo desta experiência na narrativa oral. O restabelecimento da legitimidade desta experiência, bem como de sua primazia sobre o texto decorrente dela, é a principal tarefa teológica para a qual Müntzer se sente incumbido.

para Müntzer, as Escrituras não têm como finalidade gerar a fé nos indivíduos, mas testemunhar uma fé que fora anteriormente gerada naqueles que, em meio ao sofrimento, ouviram o Espírito.

Pois os escribas (debatendo com Jesus) diziam: “Sabemos que Deus falara com Moisés” – exatamente como agora, queridos irmãos, vossos escribas¹³ também fazem, quando dizem: “Sabemos que as Escrituras estão corretas”. É verdade, elas estão corretas, mas com a finalidade de matar-vos e não de vivificar-vos. Pois as Escrituras não foram deixadas sobre a Terra para vivificar-vos. Antes, elas foram escritas para nós, homens ignorantes, de modo que possamos ver que a santa fé do grão de mostarda é muito difícil para qualquer um, por causa do temor poderoso e inevitável, tal como se não houvesse Escritura (MÜNTZER *apud* BAYLOR, 1993, p. 69).

A leitura seletiva com eixo cristológico praticada por Lutero e muitos outros reformadores no exercício da exegese bíblica também é criticada por Müntzer. A razão da crítica é a mesma: a seleção de textos bíblicos para defender qualquer posição dogmática é “roubo” da experiência religiosa alheia testemunhada naqueles textos. Nas palavras de Müntzer:

Pois não experimentaram a fé. São como a cegonha que caça rãs nas campinas e nos pântanos, e então as cospe, cruas como as apanhou, na boca de seus filhotes. Assim também são os sacerdotes, negociastas e agiotas, que engolem as palavras mortas da Escritura, e depois despejam a simples letra e a fé inexperiente, que sequer vale um piolho, no meio do justo e pobre, pobre povo (MÜNTZER *apud* DE BONI, 2000, p. 180).

A ausência de uma experiência religiosa marcada pelo sofrimento é o obstáculo intransponível para os sacerdotes romanos ou os reformadores protestantes, especialmente Lutero, a quem Müntzer acusa de pretender apenas títulos e favores dos governantes, os príncipes. Tal acusação não pode ser reputada apenas ao desafio pessoal que passou a caracterizar a relação entre os dois reformadores. Trata-se de uma acusação feita também por Andreas

¹³ Alcinha que Müntzer aplicava tanto aos sacerdotes de Roma quanto a Lutero e seus seguidores.

Karlstadt, o “irmão André”, outra voz divergente das reformas luteranas no século XVI. Para Karlstadt, “camponeses e artesãos vivem de acordo com a lei de Deus, isto é, pelo suor de seu rosto, enquanto acadêmicos e outros de posição elevada os exploram” (LINDBERG, 2017, p. 168). E, dirigindo-se a Lutero numa retórica ácida, Karlstadt provoca: “O que você acha, Lutero: o calo nas mãos não é mais honroso do que anéis de ouro?” (KARLSTADT *apud* LINDBERG, 2017, p. 168).

Para Müntzer, Lutero e os seus seguidores fracassam no propósito de apresentar corretamente a revelação divina porque “não conseguem apresentar a experiência própria quando interpretam a Sagrada Escritura” (MÜNTZER *apud* DE BONI, 2000, p. 178). Esta “deficiência” não é decorrente do descuido apenas. Pelo contrário, é consequência direta do modo de vida desejado pelos sacerdotes romanos e os reformadores luteranos, que Müntzer acusa de se aliarem ao poder dos governantes civis com a intenção de se beneficiarem de seus favores e proteção.

A crítica que dirige a Lutero, neste aspecto, evidencia a maneira como Espírito, sofrimento e Palavra estão concatenados em sua teologia. Para Müntzer, “Deus somente fala no interior da imagem de sofrimento das criaturas, a qual os corações dos descrentes não possuem” (MÜNTZER *apud* DE BONI, 2000, p. 178). A experiência de sofrimento habilita o indivíduo a ouvir a “Palavra viva” de Deus que, do contrário, permanece indiscernível: “Confirmo e juro pelo Deus vivo: quem não ouve diretamente da boca de Deus a verdadeira Palavra viva e não distingue o que é a Bíblia (*die Bibel*, no original) e o que é Babel, nada mais é do que uma coisa morta” (MÜNTZER *apud* DE BONI, 2000, p. 180-181).

Mas é em *Protestation oder Erbietung* (1524) (“Protesto ou Oferecimento”) e *Von dem gedichteten Glauben* (1524) (“Da fé poética”) que a interrelação Espírito-sofrimento-Palavra é mais evidente.¹⁴ Em ambos os textos, Müntzer apresenta suas teses sobre a necessidade da hermenêutica bíblica transcender a exegese textual. Na primeira destas obras, numa comparação impressionante entre as piedades pagã e cristã no tocante a evitar o sofrimento,

¹⁴ Não me foi possível, até a conclusão deste trabalho, acessar os originais destas obras. As citações são feitas a partir da versão em inglês editada por BAYLOR (1993).

Müntzer afirma que, apesar de desqualificar qualquer tradição religiosa que divirja minimamente de seus postulados, os “escribas” cristãos procedem do mesmo modo:

(...) nós também nos tornamos arrogantes, como nossos oponentes, e rapidamente desejamos lançar aos cães qualquer pessoa que não concorde conosco em todas as coisas. E isto é sinal de enorme presunção. Porque muitas pessoas não reconhecem o modo como Deus age, pensam que alguém pode facilmente abraçar a fé cristã, apenas refletindo sobre o que Cristo disse. Não, meus estimados companheiros, vocês precisam sofrer (*suffer*) e sentir (*feel*) como o próprio Deus arranca para vós o joio, a erva daninha e os espinhos de vossa terra frutífera, isto é, vossos corações (MÜNTZER *apud* BAYLOR, 1993, p. 70).

Sem esta experiência, “mesmo que vocês tenham devorado toda a Bíblia, isto não vos ajudará; é preciso sofrer o arado cortante” (MÜNTZER *apud* BAYLOR, 1993, p. 71). É evidente, portanto, que Müntzer compreende a fé cristã como um evento fenomenológico que transcende a mera aquiescência intelectual do conteúdo doutrinário. Nas palavras do teólogo:

(...) uma pessoa não crê porque ouviu isso de outra pessoa. Para ela, tanto faz se o mundo inteiro aceita ou rejeita sua fé (...) mas seu olho interior espera por muito, muito tempo pelo Senhor e sua mão – isto é, pela ação divina. E, assim, ela finalmente recebe iluminação a respeito de toda atividade do espírito (MÜNTZER *apud* BAYLOR, 1993, p. 73).

A “iluminação” mencionada nesta citação, sendo fenômeno caracterizado necessariamente pela experiência pessoal de sofrimento, não está restrita às fronteiras da cristandade. Pelo contrário, pode ser observada nas mais diversas tradições religiosas, sempre exigindo que se supere a mera exegese de seus textos sagrados. Em *Ausgedrückte Entblossung des falschen Glaubens* (Denúncia expressa da falsa fé), Müntzer expõe esta convicção de modo bastante inequívoco:

Se, pois, alguém, durante toda a sua vida, nunca tivesse lido ou ouvido as bíblias¹⁵, poderia, inteiramente por si, através da correta instrução do Espírito, ter uma fé cristã autêntica, do mesmo modo como tiveram todos os que, sem quaisquer livros, escreveram as Sagradas Escrituras (MÜNTZER *apud* BAYLOR, 1993, p. 119).

Neste ponto, a teologia de Müntzer descortina um horizonte frutífero e ainda pouco explorado em sua obra, ao admitir uma atuação do Espírito que, vinculada à experiência religiosa marcada pelo sofrimento, transpõe os limites fixamente estabelecidos pela exegese dos textos sagrados, especialmente da Bíblia, possibilitando, deste modo, o reconhecimento da legitimidade da fé de outras tradições religiosas, ainda que sempre interpretada por categorias cristãs. Deste modo, o "cânon" da revelação divina permanece aberto e plural.

A hermenêutica teológica de Müntzer e o pluralismo religioso

Luis Henrique Dreher (1990) aponta para "inovações hermenêuticas" na teologia de Müntzer que o habilitam a ressignificar o sentido da revelação divina contida na Bíblia, deste modo articulando a centralidade das Escrituras para a fé cristã com a atualização querigmática desta fé, proveniente da experiência religiosa. Tal postura não dispensa a Bíblia como irrelevante, mas exige que sua leitura seja precedida pela experiência, conforme explica Dreher: "Revelação ocorre para este teólogo através da palavra; palavra define-se, porém, como uma grandeza que não pode ser subsumida à palavra bíblica, que sob circunstâncias diferentes até destoa desta" (DREHER, 1990, p. 883).

Dreher percebe nesta "inversão" que estabelece a experiência como condição prévia para a apropriação do texto – procedimento que contraria muitos aspectos do princípio luterano da *sola Scriptura* – certo "alargamento da hermenêutica". Para ele, "por ser fé que conhece interpretativamente a realidade histórico-social da cristandade (*lida* como decadente a partir do próprio legado

15 O plural está no texto original: *die Bibeln*.

cristão), a fé verdadeira equivale a uma *hermenêutica* (dissidente) *do mundo*. Importa, antes de ler a Bíblia, ler o mundo (...)” (DREHER, 1990, p. 891-892).

A inversão ou “alargamento” hermenêutico não altera apenas as posições ocupadas por *vida* e *texto*. Conforme acentua Dreher, na teologia de Müntzer pode-se encontrar “o sinal claro de uma reformulação do ponto de partida da hermenêutica: a leitura não começa com a erudição dos doutores da escritura, mas com a experiência de sofrimento dos pequenos” (DREHER, 1990, p. 887). Há, em Müntzer, portanto, um “alargamento” não apenas de *método* hermenêutico, mas também dos próprios *intérpretes*, com destacada valorização das pessoas mais vulneráveis da sociedade, os “pequenos”.

O próprio Dreher acena com esta possibilidade em seu artigo sobre a hermenêutica de Müntzer, afirmando que “os temas da possibilidade de uma salvação universal e um ecumenismo dos eleitos, que supera raças e mesmo classes sociais, é recorrente em Müntzer” (DREHER, 1990, p. 893, confira especialmente nota 129). Não obstante, Dreher não aprofunda, no artigo em pauta, as bases nas quais se fundamentam tais possibilidades.

Baylor (1989) se dedica a analisar como a teologia de Müntzer representa, ao mesmo tempo, a denúncia e o confronto contra uma estrutura que ele – Baylor – denominou “cultura erudita” (*learned culture*) na Europa do século XVI, articulada pela interação entre governantes civis (imperadores, príncipes), sacerdotes religiosos (católicos e protestantes) e comerciantes. Para este autor, as ênfases teológicas de Müntzer, com especial destaque para seu aspecto hermenêutico, exerceram uma função essencial e indispensável na organização da resistência camponesa. Nas palavras dele:

(...) a ideia teológica central de Müntzer – que experiências pessoais, especialmente os sonhos e visões, poderiam conter revelações e profecias divinas – é, talvez, mais bem explicada como uma afirmação básica da religiosidade popular (obviamente não confinada à cultura popular ocidental). Esta ideia também teve o potencial de unificar culturalmente as minorias de pessoas comuns letradas, amplamente encontradas nas cidades e vilarejos, com o número muito maior de iletrados, especialmente

os camponeses. Se a revelação é comunicada pessoalmente e independentemente (*outside*) dos textos, os leigos letrados não podem mais reivindicar uma posição dominante na vida religiosa, da mesma forma como também não é possível ao clero educado, com sua erudição clássica, fazer esta mesma reivindicação (BAYLOR, 1989, p. 532).

Ou seja, a hermenêutica de Müntzer começa a esgarçar não apenas o rigor textual da revelação bíblica, mas, além disso, também solapa as reivindicações institucionais e culturais que se apresentavam como monopólios interpretativos das Escrituras, diminuindo consideravelmente seu poder controlador. Ademais, a revelação divina, conforme compreendida por Müntzer, rapidamente transgredirá as fronteiras exclusivamente religiosas, admitindo conteúdos políticos com profundo teor revolucionário¹⁶.

Rowland (2015) detém-se nas implicações da experiência religiosa para a hermenêutica de Müntzer, tanto no tocante à interpretação de textos bíblicos quanto à admissão da revelação divina em diferentes tradições religiosas. Para ele, na teologia de Müntzer, “a ordem de Deus implantada em todas as criaturas é mais importante do que a mera escritura” (ROWLAND, 2015, p. 418). A própria eternidade da Palavra viva de Deus exige que seu suporte não se restrinja aos livros, mas privilegie os corações, caso contrário, “esta Palavra não seria eterna, mas efêmera” (ROWLAND, 2015, p. 418).

Analisando a abrangência da expressão “ordem de Deus” nos escritos de Müntzer, que possui uma conotação antropológica fortemente otimista, por pressupor que, pela via do sofrimento, a capacidade natural do ser humano de discernir a revelação divina é restabelecida – outro aspecto da teologia de Müntzer que se opõe às posições dos principais reformadores, particularmente Lutero – Rowland afirma:

No pensamento de Müntzer, o divino está aí para ser encontrado em todas as pessoas e pode ser apreendido por aqueles que são sensíveis “ao agir da ordem divina borbulhando de seus corações” (...). Müntzer desafiou a ideia de que apenas aqueles

16 Um exemplo posterior de como a linguagem bíblica, despida dos cânones hermenêuticos tradicionais e institucionais, serviu de suporte aos puritanos ingleses para articulação de sua própria revolução no século XVII pode ser encontrado na obra de Christopher Hill (2003).

que conhecem as Escrituras íntima e academicamente poderiam entender os caminhos de Cristo. Todas as nações debaixo do céu, devido à correta percepção da palavra interior, poderiam encontrar Deus sem as Escrituras (ROWLAND, 2015, p. 419-420).

Tratando deste mesmo tema, Lindberg assinala que “Müntzer clamava por uma inversão do movimento tradicional, isto é, de uma ordem exterior para uma ordem interior” (LINDBERG, 2017, p. 179). É importante atentar para a descrição deste processo, no qual se opõem, de acordo com Lindberg, duas perspectivas hermenêuticas: a *ordo rerum* (ordem das coisas) de Müntzer e a *ordo verborum* (ordem das palavras) de Lutero:

Do ponto de vista teológico, a Palavra falada e viva de Deus na criação está presente em cada período, e a criação é análoga a uma construção retórica. Assim, a Escritura Sagrada não passa de uma precipitação historicamente limitada desse processo de revelação, uma “parte” de “toda” revelação. Além da Escritura, há também outras esferas de revelação divina: a fala viva de Deus, a natureza e a história (...). O modo particular com que Müntzer interpretava a retórica antiga é algo que pode ser visto de modo mais claro quando comparado com Lutero, que também foi influenciado pela recuperação humanista da retórica clássica. Para Lutero, entretanto, o papel da retórica é servir o texto como uma ferramenta filológica, um auxílio exegético para o entendimento da linguagem da Bíblia. Para Müntzer, a importância da retórica vai além de sua função de auxílio exegético. Posto bruscamente, Lutero está interessado em um sentido exegético-hermenêutico principalmente pela “ordem das palavras” (*ordo verborum*) de textos interpretados, enquanto a preocupação de Müntzer era com o sentido sistemático-hermenêutico de “ordem das coisas” (*ordo rerum*). Essa orientação encontrava, na *ordo verborum* do texto escrito da Bíblia, apenas uma dentre outras formas de expressão; juntamente com ela, devemos ouvir, aqui e agora, a fala real do Deus vivo. Uma vez mais, para Müntzer, a Escritura Sagrada era uma expressão proeminente, mas historicamente limitada, do processo de revelação, isto é, uma parte do todo da revelação (LINDBERG, 2017, p. 179-180).

Sendo o Espírito – e não o texto bíblico – o protagonista da restauração da “ordem de Deus” ou *ordo rerum* e tendo em

vista que este mesmo Espírito atua no interior do sofrimento que caracteriza a experiência religiosa autêntica para Müntzer, pode-se concluir que a importante categoria dos “eleitos”, que perpassa seus escritos, não se define pela pertença religiosa institucional, mas passa pela participação desta experiência religiosa pneumatólogica e “sofredora”. Assim, nas palavras de Rowland:

Müntzer concebe todos os eleitos como já possuindo o Espírito em seus corações: “mesmo se um homem for nascido turco (muçulmano), ele poderia ter o início da mesma fé (...) Este universalismo é uma característica do pensamento de Müntzer. Deus fala diretamente a todos e muitos de terras pagãs precederão os assim chamados cristãos no Reino. Müntzer não desprezava as Escrituras. O que ele hostilizava era a religião do livro (ROWLAND, 2015, p. 420).

A condescendência de Müntzer para com os muçulmanos e judeus é manifesta em todas as suas obras. Em diversas passagens de *Protestation oder Erbietung* e *Von dem gedichteten Glauben*, Müntzer acusa os sacerdotes romanos de condenar precipitadamente os indivíduos daquelas tradições religiosas por discordarem das minúcias litúrgicas de suas cerimônias:

O cerne do abuso consiste nisto: que ninguém dentre os turcos, pagãos ou judeus e todos os descrentes desejam vir à fé do mesmo modo. Pelo contrário, cada um se esforça e purifica a si mesmo com sua fé e suas obras. E não conhece nem o fundamento nem as bases da fé ou das obras. Portanto, nossos pais (o clero) rudes e inaptos têm entregue o mundo inteiro ao diabo (exceto eles mesmos), e não reconhecem a honestidade de ninguém. Com esta presunção, eles têm provido as causas para todos os cismas e seitas. Porque a maioria dos crentes se tornou dividida por causa de cerimônias e formas eclesiásticas externas (não importando se refletem uma fé falsa ou autêntica) (MÜNTZER *apud* BAYLOR, 1993, p. 80).

Até aqui, procurou-se demonstrar as bases hermenêuticas da teologia de Müntzer, especialmente delimitadas pela compreensão de uma atuação do Espírito que, pelas vias do sofrimento, revela a Palavra divina aos corações humanos. A conjugação destes três

elementos – Espírito, sofrimento e Palavra – conforma, por sua vez, o que se pode chamar de “experiência religiosa”. A autenticidade destas experiências não depende, como visto acima, da sanção institucional: “ninguém deseja vir à fé do mesmo modo”. Isto confere à teologia de Müntzer uma interessante abertura para a pluralidade da experiência religiosa.

Tal abertura o aproxima de alguns postulados do pluralismo religioso contemporâneo. Um dos exemplos desta aproximação pode ser encontrado num artigo do antropólogo Carlos Alberto Steil, intitulado *Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global*, publicado na coletânea *O futuro da religião na sociedade global* (2008). Neste texto, Steil atribui à diversidade religiosa da sociedade moderna o deslocamento da instância legitimadora do sagrado, que deixa de ser qualquer instituição (Estado, igreja etc.) e passa a ser o próprio indivíduo: “É o indivíduo, em sua liberdade, que opta ante a imensa variedade de alternativas religiosas que se apresentam” (STEIL, 2008, p. 10).

Até este ponto, Müntzer não difere dos demais movimentos de reforma da Europa do século XVI, haja vista que a autonomia do indivíduo frente às instituições e tradições parece ser ponto pacífico entre os mais diversos reformadores. O que merece destaque na hermenêutica teológica de Müntzer, desta vez relida a partir da perspectiva do pluralismo religioso, é a sua ênfase na *experiência religiosa*, altamente valorizada pelas religiosidades contemporâneas. De acordo com Steil,

Uma primeira dimensão que caracteriza a religião na sociedade global é o lugar que a *experiência* ocupa na configuração das práticas religiosas. A experiência estaria redefinindo a própria concepção da religião neste momento histórico, na medida em que remete para o âmbito do *self* pessoal a instância de certificação da verdade. Trata-se, noutras palavras, de uma autenticidade subjetiva da verdade (...) (STEIL, 2008, p. 12).

Conforme descrito acima, a hermenêutica teológica de Müntzer consiste exatamente no esforço de reconhecer o “*self* pessoal” como “instância de certificação da verdade”, particularmente

quando presume que a revelação divina prescinde de quaisquer mediações ou quando pressupõe que “ninguém quer vir à fé do mesmo modo”.

Em outra passagem, Steil parece reverberar posições do próprio Müntzer, mesmo sem qualquer indício de conhecimento de sua obra, muito menos de qualquer tipo de dependência da teologia do reformador alemão, ao afirmar:

O sagrado parece irromper no íntimo dos indivíduos como uma experiência que prescinde de uma instituição reguladora da ortodoxia, sobrepondo-se de um modo geral à dimensão racional ou teológica da experiência religiosa. Ou seja, a vivência aparece como a referência central das formas de crer na sociedade global, em oposição às verdades doutrinárias, porque elas não requerem necessariamente a conversão dos indivíduos (STEIL, 2008, p. 13).

Por fim, mais um elemento comum entre a hermenêutica teológica de Müntzer e a religiosidade contemporânea marcada pela pluralidade é a dimensão “místico-espiritual”. De acordo com Steil, “o misticismo aparece como uma das marcas fundamentais da religião na sociedade global, contrapondo-se à visão pedagógica ou educativa que vem predominando na ação das instituições religiosas até recentemente” (STEIL, 2008, p. 13).

Que a teologia de Müntzer é profundamente marcada pelas tradições místicas parece não haver dúvidas entre seus principais intérpretes. Não obstante, aqui se encontra uma importante divergência entre a reflexão teológica de Müntzer e as dimensões “místico-espirituais” das religiosidades contemporâneas mencionadas por Steil, a saber: o seu propósito pedagógico ou educativo.

Em Müntzer, a experiência mística, marcada pelo sofrimento, tem acentuado valor pedagógico, pois ensina a solidariedade. Isto porque não é qualquer tipo de sofrimento que é admitido como válido por Müntzer. Há um sofrer “autêntico”, marcado por duas características indissociáveis: 1) consiste em conformar-se com Cristo, portanto, é *cristiforme*; 2) torna-se viável apenas posteriormente à abolição de todas as demais formas de sofrimentos inautênticos.

Sobre o primeiro aspecto, Dorothee Sölle interpreta a teologia de Müntzer de forma magistral, afirmando que

O cristianismo atual configura em grande parte uma religião livre de sofrimento, num mundo concebido como isento das agruras da dor. Veio a ser a religião dos ricos, dos sábios, das nações industrializadas, sendo que seu Deus é um ente brando e apático. O sofrimento nessa religião ficou reduzido à instância particular, sem interesse coletivo, porquanto os grandes sofrimentos, sobre os quais as referidas nações erigem seu bem-estar, situam-se a grande distância da nossa percepção imediata. Ao mesmo tempo, tais sofrimentos, situados longe do nosso alcance visual, são facilmente enquadráveis em grandes referências que nada tenham a ver conosco, como a explosão populacional, a industrialização e o subdesenvolvimento. O proveito que tiramos do sofrimento alheio vem mascarado sob tais evasivas de justificação. O mundo da opulência, impermeabilizado contra a fome e as doenças, não precisa dedicar particular atenção ao problema do sofrimento em seu próprio meio. A esta apatia interior corresponde a situação política e econômica. A espoliação necessita de uma certa medida de apatia para deslizar sem atritos (SÖLLE, 1996, p. 135).

Disto decorre que a mera inclinação "místico-espiritual" das religiosidades contemporâneas não fazem jus ao vigor contestador das estruturas sociais presente na teologia de Müntzer. Pois, como explica Sölle, "ser deiforme sem ser cristiforme é pretender aderir a um cristianismo (ou qualquer outra tradição religiosa, poder-se-ia dizer, sem prejuízo para as intenções da autora) sem sofrimento ou, o que é pior, deixar o sofrimento para os outros" (SÖLLE, 1996, p. 137).

O sofrimento autêntico, *cristiforme*, exige a denúncia e superação de todas as outras formas de sofrimento social superáveis. Recorrendo a uma locução bastante usada por Müntzer, Sölle afirma que "o *Cristo amargo* não permite que o sofrimento social subsista como tal, não prega aceitação, assim como não mistura bondade com tolerância contra a injustiça" (SÖLLE, 1996, p. 139). Não basta, pois, sofrer "como um camponês". Pelo contrário, todos os que se conformam ao sofrimento que lhes advém por relações sociais injustas são considerados por Müntzer como "mártires do demônio": "É na tentativa de abolição deste sofrimento 'socialmente

solúvel' e não na idealização do sofrimento – por exemplo no 'ideal de pobreza' (Bloch) – que pode ocorrer a obtenção da virtude" (DREHER, 1990, p. 885, esp. nota 101).

Aqui, portanto, a teologia de Müntzer pode ser apresentada até mesmo como elemento contestador para as experiências pessoais-místico-espirituais das religiosidades contemporâneas, habilitando-as a confrontar estruturas sociais de opressão e injustiça, uma vez que o pluralismo religioso indiferente ao sofrimento "socialmente solúvel" e não-contestador de estruturas opressoras pode ser muito tranquilamente acolhido por sistemas hegemônicos e, em alguns casos, será até saudado por eles.

Conclusão

O presente artigo procurou demonstrar como a teologia de Thomas Müntzer, lida a partir de seus próprios textos, apresenta perspectivas distintas daquelas adotadas por uma abordagem mais ideológica de suas obras, por assim dizer. Dentre estas perspectivas, a hermenêutica teológica de Müntzer, abalizada pelas categorias de *Espírito-sofrimento-Palavra*, apresenta-se como possibilidade de atualização de seu legado teológico. Quando lida da perspectiva do pluralismo religioso que caracteriza as sociedades contemporâneas, a hermenêutica de Müntzer se apresenta como portadora de um interessante e precoce (pensemos no contexto religioso da Europa do século XVI!) horizonte de abertura para a legitimidade de experiências religiosas vividas em diversas tradições religiosas, ao deslocar a "instância de verificação da verdade" das instituições (igrejas, clero, academia) ou dos instrumentos doutrinários (textos sagrados) para a interioridade dos sujeitos que vivenciam tais experiências. Ao mesmo tempo, sua teologia contesta experiências religiosas que, por mais que sejam plurais e, assim, condizentes com a realidade sociológica pós-moderna, são deficitárias no que concerne à contestação do *status quo* mantido por sistemas hegemônicos. Por outro lado, o cotejamento da teologia de Müntzer com as vertentes teológicas do pluralismo religioso contemporâneo pode libertá-la de sua rigidez ideológica, indicando possibilidades de desdobramentos ainda não contempladas – compreensivelmente – por um teólogo conformado pelo

pensamento da cristandade medieval. Deste modo, quem sabe se encontrem caminhos que avancem mais na utopia de que *omnia sunt communia* (“todas as coisas sejam de todos”).

Referências

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Trad. Fábio M. Alberti. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

BAYLOR, Michael G. (ed.) *Revelation and revolution: basic writings of Thomas Müntzer*. Translated by Michael G. Baylor. Bethlehem: Lehigh University Press; London and Toronto: Associated University Presses, 1993.

_____. On the front between the cultures: Thomas Müntzer on popular and learned culture. In: *History of European Ideas*. vol. 11, 1989, p. 523-536. Disponível em: https://ac.els-cdn.com/0191659989902398/1-s2.0-0191659989902398-main.pdf?_tid=cf0057f8-f4fc-11e7-a801-00000aab0f01&acdnat=1515475410_b47baa9b4040b91e4612b84afc7dfa46. Acesso em: 09/01/2018.

BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer: teólogo da revolução*. Trad. Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1973.

DE BONI, Luis Alberto (Org.). *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *O que sobrou do paraíso*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DREHER, Luis Henrique. Decadência da Cristandade e Hermenêutica na Teologia de Thomas Müntzer. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, vol. 50, nº 200, p. 858-695, dezembro de 1990.

ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. Trad. Eduardo Lúcio Nogueira e Conceição Jardim. Portugal: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1975.

FISCHER, Joachim. Thomas Müntzer – 500 anos: sua imagem ontem e hoje. *Revista Simpósio*. São Paulo, nº 33, p. 3-16, 1990.

GOERTZ, Hans-Jürgen. *Thomas Müntzer: Revolutionär am Ende der Zeiten*. München: C.H. Beck Verlag, 2015.

HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

LINDBERG, Carter. *História da Reforma*. Trad. Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

MÜNTZER, Thomas. *Die Fürstenpredigt*. 1521. Disponível em: http://www.mlwerke.de/mu/mu_001.htm. Acesso em: 09/01/2018.

_____. *Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens*. 1524. Disponível em: http://www.mlwerke.de/mu/mu_002.htm. Acesso em: 09/01/2018.

_____. *Hochverursachte Schutzrede*. 1524. Disponível em: http://www.mlwerke.de/mu/mu_003.htm. Acesso em: 09/01/2018.

ROWLAND, Christopher. Thomas Müntzer. *The Expository Times*. vol. 126, nº 9, p. 417-424, 2015. Disponível em: <http://journals.sagepub.com.ez99.periodicos.capes.gov.br/doi/pdf/10.1177/0014524615574436>. Acesso em: 09/01/2018.

SANTOS, João Henrique dos. Uma reflexão sobre o papel de Thomas Müntzer no pensamento marxista. *Sacrilegens*. Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF. vol. 6, nº 1, p. 75-84, 2009. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2010/04/6-7.pdf>. Acesso em: 09/01/2018.

SÖLLE, Dorothee. *Sofrimento*. Trad. Antônio Estevão Allgayer. Petrópolis: Vozes, 1996.

STEIL, Carlos Alberto. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. (Orgs.) *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva cultural*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 7-16.

VANDELINDE, Tarcísio. Camponeses: um olhar nos primórdios da modernidade. *Estudos Teológicos*. vol. 44, nº 1, p. 105-120, 2004. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/574/528. Acesso em: 09/01/2018.

_____. *Entre dois mundos: a inserção luterana entre os pequenos agricultores*. Tese de doutorado. Departamento de Pós-graduação em História. Universidade Federal Fluminense. 2004. Disponível em: http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2004_VANDERLINDE_Tarcisio-S.pdf. Acesso em: 09/01/2018.

REFORMA, ECONOMIA E IDOLATRIA:

Aproximações entre Lutero e perspectivas latino-americanas

RICARDO WILLY RIETH¹

¹ Ricardo Willy Rieth, reitor da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA), professor no Programa de Pós-Graduação em Educação (ULBRA/Mestrado e Doutorado). Doutorado em História da Igreja (Kirchengeschichte; 1992) e Pós-doutorado (1999) na Universität Leipzig (Alemanha); Bacharel em Ciências Sociais (1988; UNISINOS) e em Teologia (1986; Seminário Concórdia). Entre 1992 e 2010, professor, 2000-2006 coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia (Mestrado/Mestrado Profissional/Doutorado) na Faculdades EST. Membro do Comitê Científico Permanente do Congresso Internacional de Pesquisa de Lutero. Membro do conselho de colaboradores do periódico *Lutherjahrbuch* (Göttingen, Alemanha/Vandenhoeck & Ruprecht) e da *Oxford Encyclopaedia on Martin Luther*. Membro da Comissão Editorial *Obras Seleccionadas* de M. Lutero. Medalha do Mérito Farroupilha, pela Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul.

1. Economia e idolatria na teologia latino-americana

A pesquisa sobre a história e o pensamento da Reforma protestante não chegou propriamente a estabelecer como prioritários, ou centrais, aspectos, temas e relações ligados ao âmbito do que hoje denominamos “economia”. Isso a despeito de tais questões terem sido recorrentes, por vezes com notável destaque, na produção intelectual de Lutero e outros reformadores do século XVI, por exemplo. Quem volta seu olhar para o legado teológico da Reforma a partir do contexto latino-americano, porém, recebe impulsos e encontra razões suficientes para investigar temas associados à esfera econômica. Na América Latina, a produção teológica das últimas três décadas decididamente ocupou-se com o econômico, focalizando aí elementos centrais para uma reflexão referenciada na realidade vivida, tomando com frequência o conceito bíblico *idolatria* como central. Essas investigações são dos mais diferentes tipos, derivadas de distintas concepções teológicas básicas e contextos regionais variados; por outro lado, também apresentam certos pontos em comum, que permitem uma visão de conjunto.

Para Enrique Dussel, a fetichização ou divinização de uma pessoa, coisa, relação ou sistema social dar-se-ia sempre pela negação do outro em sua alteridade. O pecador seria aquele que “devora meu povo, como se fosse pão” (SI 14.4), que o mata e rouba. Com a eliminação do outro na relação, o insensato pensa: “Não há Deus” (SI 14.1). Não há Deus algum a não ser eu próprio, pensa aquele que nega o outro. Se alguém torna sua existência dependente do fim das outras pessoas, isso é idolatria. Os profetas combateram a idolatria dos cananeus e até mesmo dos israelitas. No caso de Adão e Eva, a tentação teria consistido no fato de eles quererem ser como deuses, não mais desejando permanecer na relação pessoa-pessoa, de serviço ao próximo (SI 115.4-8).²

² Cf. DUSSEL, Enrique. *Ética Comunitária*. 2ª edição., Petrópolis, 1987, p. 30. Veja também DUSSEL, E. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. vol. 5 (Uma Filosofia da Religião Antifetichista). São Paulo/Piracicaba, 1981, p. 48s.

Semelhante realidade marcada pela idolatria não pertenceria apenas ao passado. O capital nega da mesma forma sua origem - o trabalho do operário - e quer que seja verdade que seu crescimento e ganho sejam engendrados por ele próprio, e não apropriados da "mais-vida" do trabalhador. Desse modo, o capital nada deveria a ninguém, sendo responsável pela geração de todos os valores. O trabalhador seria negado como fonte do valor. Graças a essa "separação", o capital viria a tornar-se um fetiche, ao passo que o trabalho seria alienado. Na prática, se o capital (direito a lucro) for separado do trabalho (direito a salário), esquece-se que todo capital é resultado do trabalho e que não se trata de dois elementos: há apenas trabalho objetivado (capital) e trabalho vivo (o trabalho do sujeito atuante no tempo e no espaço). A vida, objetivada no valor daquilo que por ela é produzido, não seria integralmente recompensada com o salário que recebe.³

Hugo Assmann define os ídolos como deuses da opressão. A conexão entre idolatria e opressão estaria em consonância acima de tudo com a tradição bíblica. Este é o caso nas determinações da lei, na denúncia da injustiça pelos profetas e nas rupturas idolátricas da aliança, que se manifestaram em forma de violência contra o próximo e de oposição a uma vida comum solidária e fraternal. A reflexão teológica, que estaria lendo a Bíblia diferentemente do que os que a empreendem na perspectiva da libertação, ocupar-se-ia com frequência de muitas idolatrias menores. A priorização da ligação da idolatria com a opressão socioeconômica não deveria ser vista como um reducionismo arbitrário. A ideia de idolatria deveria necessariamente ser lembrada em todas as ocasiões nas quais a vida humana se vê ameaçada por símbolos religiosos. Porém, do ponto de vista dos países subdesenvolvidos, isso deveria ser facilmente perceptível, porque se dá maior atenção à destruição da vida material e aos modelos socioeconômicos responsáveis por isso. A defesa teórica de um mercado ilimitado como caminho exclusivo e universal exigiria, segundo Assmann, aceitação incondicional e fé ilimitada. O essencial na idolatria do mercado seria a teologia intrínseca e endógena do seu próprio paradigma liberal, neoliberal e neoconservador, ou seja, sua justificação teórica. A

³ Cf. **DUSSEL**, 1981, p. 149s.

espiritualidade idolátrica corresponderia à prática diária dos que levam a sério a exigência desse paradigma. A idolatria econômica ocorreria acima de tudo dentro das relações sociais derivadas dessa compreensão econômica. As formas de expressão dessa teologia idolátrica deveriam, por isso, ser buscadas nas teorias econômicas. Com base nessa constatação, Assmann investiga a teologia que se encontra sob as formulações da *invisible hand* (Adam Smith) e do "leiloeiro" (M. E. León Walras). Essas imagens acentuariam a ideia de uma ordem pré-estabelecida que se opõe ao caos e esclarece tanto a ordem cósmica como a social. Elas legitimariam o poder, mesmo quando este é exercido de modo contraditório e arbitrário. Ambas as características seriam constitutivas na idolatria do mercado.⁴

Franz Hinkelammert escreve sobre a idolatria a partir de seus estudos sobre a chamada crítica ao fetichismo, como parte integrante da economia política de Karl Marx. Por meio da crítica ao fetichismo das mercadorias, do dinheiro e do capital, Marx ter-se-ia colocado dentro de uma determinada tradição cristã. Ele próprio estivera consciente disso, como indicariam numerosas citações da obra de Lutero em *O Capital*.⁵ Fetichismo seria para Marx, segundo Hinkelammert, o submetimento do ser humano juntamente com sua vida concreta ao produto de suas próprias mãos. Ele seria, em consequência, destruído pela relação por ele estabelecida com o ídolo. Cada ídolo seria nesse sentido um Moloque, um "deus" ligado à opressão, que devora o ser humano. A idolatria na metafísica empresarial, contudo, diferencia-se fundamentalmente da idolatria na Bíblia. A metafísica dos empresários refere-se a um produto que, em verdade e logicamente, provém da ação humana, mas que é não intencional. Isso significa que essa criação humana (o mercado, o dinheiro ou o capital), que é adorada, não é produto da ação (*acción*) humana - como de resto é o caso na idolatria bíblica - mas das relações interpessoais (*interacción*). A idolatria

4 Cf. ASSMANN, Hugo. A Idolatria do Mercado. In: ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. *A Idolatria do Mercado: ensaio sobre Economia e Teologia*, São Paulo, 1989, p. 250-262 (Teologia e libertação, série V, vol. 5). Para um resumo da pesquisa de Hinkelammert e Assmann veja DUCHROW, Ulrich. *Weltwirtschaft heute: ein Feld für die Bekennende Kirche?* München, 1986, p. 202-210 (em inglês: *Global Economy: a Confessional Issue for the Churches?* Geneva, 1987, p. 162-184).

5 Cf. HINKELAMMERT, Franz. *As Armas Ideológicas da Morte*. São Paulo, 1983, p. 44.

surgiria da forma pela qual as pessoas estabelecem suas relações umas com as outras. Por isso, o ídolo da metafísica empresarial seria invisível. Ele não se forma com elementos da natureza concreta como o ídolo bíblico. Por essa razão, a idolatria empresarial seria capaz de assumir muitos pontos centrais da tradição cristã, os quais transforma em elementos do fetichismo.

A metafísica empresarial põe em evidência um conceito de natureza, cujo único obstáculo é o ser humano, que exprime suas necessidades e reivindica ser a natureza concreta o único lugar e a única condição para sua vida. Contra esse poderoso fetiche, a crítica bíblica à idolatria teria uma função decisiva de diferenciar entre Deus e os ídolos. O verdadeiro Deus quer, segundo a tradição bíblica, que o ser humano com suas necessidades concretas esteja no centro da sociedade e da história. Na sua luta com o ser humano, o ídolo luta contra o próprio Deus. Ele se mostra como Deus, arruinando o ser humano, que é obrigado a encontrar na miséria o caminho para a grandeza de Deus. O Deus da Bíblia, ao contrário, está ali onde a sociedade e a história têm como objetivo o ser humano concreto e a satisfação de suas necessidades.⁶

Pablo Richard descreve três características da idolatria, em parte com a ajuda de textos bíblicos. Na história do bezerro de ouro (Êx 32) não teria ocorrido a negação de Iahweh e a adoração de um outro deus, mas Iahweh teria sido manipulado. Em verdade, Iahweh manipulado não seria mais Iahweh, mas um ídolo que usa o mesmo nome de Deus. O pecado do povo seria um pecado contra a esperança: não teria havido mais confiança alguma em Moisés e na possibilidade de uma libertação completa depois que se sobrevivesse ao deserto e se conquistasse a terra prometida. "Melhor seria, se não tivéssemos fugido do Egito." A raiz do pecado contra a esperança seria a idolatria, um pecado contra a transcendência de Iahweh: não a transcendência de um Deus que está acima do terreno e visível, mas a transcendência de um Deus que supera a impossibilidade pela qual as pessoas permanecem presas à opressão do sistema e até mesmo à morte. Uma segunda característica da idolatria seria, para Richard, a perda da identidade e da vida do povo. Ao abandonar o Deus de Israel e voltar-se aos

⁶ HINKELAMMERT, 1983, p. 179s.

deuses estrangeiros, Israel estaria rompendo a aliança com Iahweh (o compromisso com o direito e a justiça em favor dos pobres, viúvas, órfãos e forasteiros) para a qual foi eleito. A perda de identidade equivale à perda da subjetividade, ou seja, da capacidade de ser sujeito histórico, que reúne o povo em torno à justiça. A terceira característica da idolatria residiria no poder de matar em nome de Deus. O opressor pode matar e oprimir. Isso, porém, tem seus limites. Ninguém, a não ser que seja mentalmente desequilibrado, suporta viver por muito tempo com a fama de assassino. Ou alguém tem sua consciência pervertida, ou então deixa de matar. O sistema pecaminoso elimina a si próprio pelo próprio pecado. Por causa disso, acaba desenvolvendo-se o poder opressor, a fim de superar essa barreira e ir em direção à idolatria. Esta, por sua vez, identifica-se com um sujeito abstrato, transcendente e universal, inventado por ela própria. Em nome desse sujeito transcendental e identificado com ele, o sujeito histórico e concreto (o opressor) assassina com toda a legitimidade e boa consciência. Dessa forma, ele agrada a Deus. A morte do oprimido tornar-se-ia o caminho aprazível a Deus para a salvação do sistema. Em resumo: ao tratar da idolatria, Richard faz referência a um Deus inventado pelo sistema opressor, que serve a este de fundamento para que se tire às pessoas a esperança na edificação de uma sociedade mais humana. Desse modo, assassina-se em nome de Deus. Morte e sacrifício seriam os únicos caminhos possíveis e desejados por Deus para a salvação.⁷

Para Júlio de Santa Ana haveria na história uma clara contradição entre os poderes que lutam pela libertação e os que querem manter a opressão. A Bíblia estaria marcada pelo confronto entre Deus - que não queria ser adorado por meio de imagens que o representassem - e os ídolos humanos (poder, violência, dinheiro, mercado). Todos esses ídolos estariam, de um modo ou outro, vinculados à exploração e à injustiça na sociedade. Eles exigiriam sacrifícios. O Deus da Bíblia tornou-se humano em Jesus de Nazaré e não quer sacrifício algum, pois ele próprio se deu como sacrifício. Às pessoas, de acordo com Santa Ana, seria feita a oferta de

⁷ Cf. **RICHARD**, Pablo. *A Força Espiritual da Igreja dos Pobres*. Petrópolis, 1989, p. 111-119. **SUNG**, Jung Mo. *Deus numa Economia sem Coração: Pobreza e Neoliberalismo, um Desafio à Evangelização*. São Paulo, 1992, p. 90s., traz um resumo do pensamento de Richard a respeito.

amar o mercado e viver segundo suas regras.⁸ Considerações éticas ficariam em segundo plano. As leis do mercado seriam mais importantes do que todos os outros preceitos em relação à vida humana. O mercado mostrar-se-ia, então, como um deus que assume a totalidade de suas leis reguladoras como a única moral. O mercado - exceto quando surgem acordos ou sociedades - transforma os que dele participam em competidores e inimigos. Na luta representada pelo livre mercado haveria vencedores e perdedores; pessoas que trazem ao ídolo seu sacrifício e pessoas que são sacrificadas. O ídolo não se sacia sem violência.⁹

2. Economia e idolatria no conjunto mais amplo da teologia de Lutero

Para Lutero, a teologia e seu objeto principal de estudo estariam relacionados ao conhecimento de Deus e do ser humano. Isso não indicaria uma subdivisão na disciplina teológica, pois o conhecimento de Deus e do ser humano são entendidos como um objeto só, relacionado ao Deus que justifica e ao ser humano pecador. A teologia estaria voltada, portanto, à busca de conhecimento acerca da relação entre um ser humano culpado e condenável e um Deus que justifica e é Salvador.¹⁰ Tal relação não se dá em um espaço etéreo, mas tem lugar nos diferentes âmbitos da existência humana, também no âmbito econômico.

No *Catecismo Maior* (1529), ao interpretar o Primeiro Mandamento, a pergunta acerca de conhecer ou não a Deus é lançada por Lutero em estreita vinculação com a discussão a respeito da fé. "Que significa ter um Deus, ou, que é Deus? (...) Deus designa aquilo de que se deve esperar todo o bem e em que devemos refugiar-nos em toda abertura (...) ter um Deus outra coisa não é senão confiar e crer nele de coração". A prática de muitas pessoas em diferentes âmbitos, porém, revelaria respostas bem diferentes às questões relativas ao que seja ter um Deus, ou ao que venha a ser Deus. O econômico recebe especial destaque:

8 SANTA ANA, Júlio de. *O Amor e as Paixões: Crítica Teológica à Economia Política*. Aparecida/SP, 1989, p. 66.

9 SANTA ANA, 1989, p. 56.

10 MARTIN LUTHERS WERKE: kritische Gesamtausgabe. Weimar: Böhlau, 1883. Vol. 40, p. 328.

Há quem pensa que tem Deus e o bastante de tudo quando possui dinheiro e bens. Tão inabalável e confiadamente deles se fia e jacta, que ninguém lhe vale coisa nenhuma. Eis que tal homem também tem um deus, Mâmon de nome, isto é, dinheiro e bens, em que põe o coração todo. Esse, aliás, é o ídolo mais comum na terra. Quem possui dinheiro e bens sabe-se em segurança, e é alegre e destemido como se estivesse assentado no meio do paraíso. (...) Isto se gruda e adere à natureza até a sepultura.¹¹

As populações da Europa central, há 500 anos, viveram processos de intensa e profunda transição social e econômica. O próprio Lutero, desde a infância, acompanhou como integrantes de seu clã, ligados à produção agrícola, se beneficiaram com o aumento da demanda por cereais nos mercados urbanos, resultado da retomada de crescimento demográfico a partir de meados do séc. XV. Observou como o pai, mestre de fundição na região mineiradora de cobre de Mansfeld, ascendeu econômica e socialmente em uma atividade marcada por relações de trabalho e formas de organização pré-capitalistas. Conheceu a pujança comercial de um dos maiores centros urbanos do império, Erfurt, onde iniciou seus estudos universitários em 1501. Até mesmo quando voltou as costas a uma sociedade convulsionada por severas transformações, buscando refúgio na vida de monge agostiniano eremita observante, acabou envolto em questões administrativas. Entre 1515 e 1518, já em Wittenberg, foi vigário distrital da ordem, cabendo-lhe a supervisão geral sobre dez mosteiros nas regiões de Meissen e da Turíngia. Isso o tornou também responsável sobre as transações financeiras realizadas, já que mosteiros e conventos - dentre várias outras atividades - se destacavam no grupo das principais entidades bancárias da Idade Média. Não por último, como professor de Bíblia na universidade e pregador na igreja paroquial de Wittenberg, fazia parte da pouco afortunada camada social de assalariados que, entre 1520 e 1540, perderam muito de sua renda devido a processos inflacionários de mais de cem por cento no preço dos alimentos básicos.

¹¹ LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. Vol. 7, p. 333.

Assim, são compreensíveis as escolhas temáticas de Lutero em seu trabalho intelectual nos escritos de 1520, 1524 e 1540 sobre usura e comércio.¹² Para além dessas publicações, também em tratados, sermões, traduções, preleções, prédicas, cartas, pareceres e conversas de mesa são frequentes suas manifestações sobre temas econômicos. Os escritos sobre usura e comércio são importantes à medida que revelam exemplarmente o procedimento seguido por Lutero para formar juízos éticos a respeito de atividades, práticas, comportamentos e relações por ele observadas no âmbito da economia, o qual se desdobrava em quatro etapas.

O *primeiro passo* de abordagem consistia em tomar conhecimento, analisar e descrever determinada prática ou abuso. Em termos gerais, constatou que a usura e a ganância não só teriam se instalado amplamente em todo o mundo, mas encobriam sua injustiça sob uma fachada de equidade. A fixação egoísta à propriedade e a ânsia por aumentá-la por meio de transações comerciais e financeiras abusivas trariam sérias consequências sociais e jurídicas: fome e miséria no caso dos mais pobres e desempregados, empobrecimento progressivo de famílias com rendimentos modestos, bem como enriquecimento desmesurado de poucos, no caso, comerciantes e financistas cada vez mais abastados. A comunidade civil seria marcada pela falta de paz social e por batalhas jurídicas. Os conflitos estariam sendo resolvidos por meio da violência e do derramamento de sangue. A justiça seria frouxa no cumprimento de seu dever.

A partir desta contextualização, Lutero pergunta pelo modo adequado de uma pessoa cristã agir em relação à propriedade, aos bens e ao dinheiro. Passa, assim, a um *segundo passo*: a busca

12 Para o que segue, cf. em especial **BARGE**, Hermann. *Luther und der Frühkapitalismus*. Gütersloh, 1951; **JUNGHANS**, Helmar. *Spätmittelalter, Luthers Reformation, Kirche in Sachsen: Ausgewählte Aufsätze*. Hrsg. von Michael Beyer und Günther Wartenberg, Leipzig, 2001; **LEHMANN**, Hermann. Luthers Platz in der Geschichte der politischen Ökonomie. In: **VOGLER**, Günther (Hrsg.) *Martin Luther: Leben, Werk, Wirkung*. Berlin, 1986, p. 279-294; **OBBERMAN**, Heiko Augustinus. *Werden und Wertung der Reformation: vom Wegestreit zum Glaubenskampf*. Tübingen, 1977; **PAWLAS**, Andreas. *Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik: eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn, 2000; **PRIEN**, Hans-Jürgen. *Luthers Wirtschaftsethik*. Göttingen 1992; **RIETH**, Ricardo. "Habsucht" bei Martin Luther: ökonomisches und theologisches Denken, Tradition und soziale Wirklichkeit im Zeitalter der Reformation. Weimar, 1996; **RIETH**, Ricardo. Luther's treatment of economic life. In: **KOLB**, Robert; **DINGEL**, Irene; **BATKA**, L'ubomír. *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 383-396. **RIETH**, Ricardo. Wirtschaft. In: **LEPPIN**, Volker; **KLITSCH** Ingo. *Das Luther-Lexikon*. Regensburg: Bückle & Böhm, 2014, p. 764-768.

e enunciado de afirmações do Evangelho para o modo de lidar com os recursos materiais. Ele as encontra no Sermão do Monte (Mt 5.40-42) na forma de três graus, segundo os quais a pessoa cristã deveria agir: (1) Estar disposta a deixar que levem os bens, quando intimada a isso pela força; (2) Dar livremente os bens a quem os necessita ou deseja; (3) Empréstimo de boa vontade sem exigir de volta nada além do que efetivamente foi emprestado.

Em seguida, propõe um *terceiro passo* na formação de seu juízo ético, onde confronta a prática usual das pessoas que se auto-denominam "cristãs" com o mandamento de Cristo. Demonstra detalhadamente como se restringia, em sua época, o alcance da exigência de Cristo. Denuncia como se reduziam os graus de comportamento da pessoa cristã quanto aos bens do nível de mandamentos, estes dirigidos a todos, ao nível de conselhos para a ação, obrigatórios apenas a quem se consagra à vida monástica e facultativos aos demais. As palavras de Cristo, entretanto, são claras e não excluem ninguém dentre as pessoas cristãs.

Por fim, num *quarto passo*, Lutero apresenta casos específicos da atividade econômica, a fim de orientar na liberdade de decidir com base nos mandamentos de Deus. Tal decisão, portanto, não dependeria mais necessariamente do direito vigente. Para ele, contudo, situações diferenciadas exigiriam sempre decisões diferenciadas, o que o faz ressaltar permanentemente a importância da equidade.

A análise de seu procedimento para a formação de juízos éticos referentes à atividade econômica mostra que Lutero, apesar dos inegáveis e para o século XVI privilegiados conhecimentos a respeito de práticas econômicas, trata do assunto antes de mais nada como teólogo e professor de Bíblia. Isso pode ser percebido não só na abundante fundamentação que dá a seus argumentos, fazendo citações da Escritura e da tradição cristã, mas na função central que certos conceitos têm em seus textos sobre questões comerciais e de crédito, tais como "avareza", "ganância", ou "Mâmon", inúmeras vezes citados em combinação com práticas usurárias ou com designativos para operações comerciais fraudulentas e "idolatria", relacionada ao assumir fiança. Nesse sentido, também é marcante como Lutero percebeu as profundas mudanças operadas

na economia através de relações pré-capitalistas em perspectiva escatológica, considerando a injustiça e os abusos cometidos como sinais do fim dos tempos, que estaria se aproximando celeremente.

Notável, nesse sentido, é o emprego por Lutero dos termos *geytz* e *avaritia*, respectivamente nos escritos em alemão e latim, e seus derivados. Levando em consideração o uso no século XVI, é possível distinguir dois significados para ambos: o de “querer reter, manter para si, acumular” (ser avarento) e o de “querer ter mais” (ser ganancioso, exercer a cobiça). Ambos os significados estavam intrinsecamente ligados. Lutero entendeu os termos como referentes a uma mentalidade ou postura do ser humano contra Deus e contra o próximo. A partir desse ponto de vista, criticou a tradição que classificava a avareza, ou ganância, como pecado radical e mortal, mas não a identificava com o pecado original, que para ele significava tanto quanto incredulidade.

Lutero também distanciou sua própria crítica daquela presente em correntes pré-reformatórias e correntes contemporâneas suas. Estas últimas estavam, em boa medida, vinculadas a setores do movimento humanista. Deixou claro que não queria uma moralização da vida pública com base em elementos do pensamento cristão. Queria, ao contrário, encontrar respostas a questões fundamentais do âmbito de teologia e igreja, que estavam em ligação indissolúvel com o econômico. Tratava-se de uma forma de pecado que oculta a injustiça e a exploração de uns pelos outros sob uma fachada de boas obras e aparentes boas intenções. A ganância se expande ininterruptamente. Cresce a partir da natureza egoísta das pessoas e assume com frequência novas formas e estruturas no contexto econômico. Por causa dessa característica de apresentar-se como virtude, seria muito difícil, no fim das contas, identificar a origem da ganância no mal e na tentação pelo mundo, pela carne e pelo diabo. Tão só a lei divina poderia reconhecê-la como pecado. A natureza humana teria condições, no máximo, de reconhecer as consequências do pecado.

Ao dirigir o olhar especificamente para o âmbito do comércio, Lutero fez referência a três fontes que, segundo ele, seriam responsáveis por diferentes práticas injustas: o fato de cada um vender suas mercadorias o mais caro possível, orientando-se, quando da

fixação do preço, “na necessidade do próximo e não no próprio trabalho e riscos”; a prática da fiança por terceiros, que levaria muitos a “pagar com a servidão pelos compromissos assumidos e não honrados”; por fim, a prática da usura.

Dessas fontes fluíam vários tipos de exploração, que Lutero buscou descrever detalhadamente: dava-se preferência a negócios a crédito, e não à vista, a fim de aumentar a margem de lucro; a mercadoria, embora disponível, era estocada até o ponto de sumir do mercado, voltando depois a ser oferecida por preço aviltante; toda mercadoria disponível era comprada por um único comerciante ou grupo para, uma vez excluída a concorrência, ser revendida por um preço extorsivo (monopólio); o mais poderoso economicamente pratica preços baixíssimos, a fim de quebrar a concorrência e acabar dominando todo o mercado (*dumping*); alguém vende a um terceiro certa mercadoria de antemão, embora não a possua, mas sabe onde comprá-la por preço inferior ao da venda feita; alguém, interessado em comprar abaixo do preço de mercado a mercadoria de um comerciante em aperto financeiro, envia sucessivamente pretensos compradores dispostos a pagar cada vez menos ao comerciante, para assim criar nele a falsa impressão de baixa de preço e finalmente arrematar seu produto a baixo custo; formação de cartéis; vender a mercadoria a crédito para um necessitado, por preço acima da média, para depois recomprá-la através de um intermediário com dinheiro à vista e abaixo do preço de mercado; investimentos financeiros sem risco para o credor; manipulação de mercadorias.

Ao abordar a usura, Lutero dirigiu sua atenção para uma das questões mais discutidas no começo do século XVI. Permanecia em vigor sua proibição pelo direito canônico, renovada formalmente no V Concílio de Latrão (1512-1517). De fato, porém, esta vinha sendo gradativamente enfraquecida por todo tipo de exceções e dispensas concedidas em resposta à pressão feita por empreendedores ligados a novas formas de negócio na economia monetária em expansão. Cada vez mais envolvidos nesse tipo de economia, comerciantes cristãos muitas vezes expunham seus problemas de consciência, tendo em vista a proibição eclesiástica oficial. Dentre os teólogos alemães que se ocuparam com o assunto,

destacaram-se especialmente três, todos ligados à Universidade de Tübingen: Gabriel Biel, Konrad Summenhart e João Eck. Eles procuraram reinterpretar o conceito de usura a fim de que formas de negócio de crédito usualmente praticadas fossem consideradas isentas diante da proibição canônica. Summenhart, discípulo de Biel, fez questão de enfatizar a importância da intenção do investidor ao realizar uma transação de crédito. Esta, em geral, permaneceria oculta para a opinião pública. Aparentemente, a concessão sem risco de crédito não poderia ser distinguida do pecado da usura, apesar de o contrato como tal ser plenamente legítimo, já que a parte credora e a devedora teriam participação no capital. Contudo, para não confundir a consciência do próximo, que considera o contrato exteriormente e desconhece a intenção do credor, Summenhart sugere que tais negócios sejam evitados. Fica clara, entretanto, a intenção de aliviar as consciências dos participantes em transações financeiras.

Um debate travado entre Lutero e Jacó Strauss (1523/24) sobre a licitude do contrato de renda (*Zinskauf*), uma operação financeira muito em voga na época, merece destaque dentro deste complexo temático. Strauss pensava a respeito de transações financeiras sob a perspectiva do devedor. Penalizado com a situação miserável de muitas pessoas endividadas em Eisenach, onde era pregador, Strauss publicou 51 teses. Para ele, o mandamento divino (Dt 15.2 e Lc 6.35) contra a prática da usura não poderia ser contornado por meio de dispensas e concílios. A usura seria por natureza contra Deus e o amor ao próximo. Até mesmo quem pagasse juros pelo empréstimo tomado teria como destino a condenação eterna. Essa tese serviu de pretexto para que muitos deixassem de honrar seus compromissos. Strauss granjeou a simpatia da maioria dos integrantes do conselho da cidade de Eisenach e do duque João. Os credores, no entanto, sentiram-se prejudicados. Estes eram, em grande parte, representantes de instituições eclesiásticas da região, que somente subsistiam graças aos juros cobrados pelos empréstimos.

Lutero avaliou criticamente as teses de Strauss. Reforçou o caráter antievangélico do contrato de renda, mas julgou apressada demais a maneira de agir do pregador. De maneira especial a

opinião de que restituir os juros por um empréstimo auferido seria pecado foi considerada indefensável. Em consequência, Strauss publicou um escrito revisando suas posições mais radicais. Defendeu a ideia de que deixar de pagar os juros seria aumentar ainda mais a injustiça já presente no contrato de renda. Além disso, procurava atualizar as determinações mosaicas sobre o ano de jubileu no conjunto de sua ética social e se inspirava no que Lutero escrevera já em 1520 sobre a usura. Lutero, por sua vez, achou por bem reeditar aquele escrito em 1524, como segunda parte de "Comércio e Usura", acrescentando algumas reflexões sobre a possibilidade de adaptar a seu contexto os modelos veterotestamentários do dízimo e do ano do jubileu.

No contexto da discussão com Strauss, Lutero se manifestou a favor de uma nova regulamentação do contrato de renda pela autoridade. Por se tratar de um acordo entre duas partes, o devedor seria obrigado a pagar os juros combinados e a autoridade não poderia de modo algum aceitar ou proteger a inadimplência. A taxa de juros, contudo, não deveria superar os cinco por cento. O Reformador tinha sérias restrições quanto a viabilizar a produção econômica mediante o recurso a crédito financeiro. A prática da usura deveria ser permitida apenas na modalidade regulada de empréstimo de capital, cujo resultado financeiro fosse destinado à subsistência de viúvas, órfãos, pessoas com deficiência e enfermos, ou seja, pessoas consideradas incapacitadas para o trabalho.

As tradições de pensamento relacionadas à equidade e à regra áurea foram integradas por Lutero em sua reflexão sobre temas associados ao fazer econômico, na qual buscou articular conhecimento decorrente da fé e conhecimento baseado na razão e na experiência cotidiana. Desde o século XIII, houve quem apelasse ao princípio aristotélico da equidade para solucionar questões para as quais pouco ajudava o direito positivo. Lutero se colocou entre eles, por exemplo, ao analisar as circunstâncias materiais associadas à vida monástica.¹³ Ao fazer uso da equidade, a pessoa se decide por uma posição intermediária e justa entre dois extremos. Lutero baseou na equidade e na lei natural, por exemplo, o direito emergencial, pelo qual a autoridade secular poderia intervir na

13 Cf. WA 8, p. 662, 1s.

Igreja, combatendo nela a corrupção e reformando-a.¹⁴ Como o direito positivo se omitia em relação às inéditas práticas resultantes do capitalismo mercantil, Lutero apela novamente à equidade para que se ande na direção de decisões justas em questões econômicas. Já a regra áurea (Mt 7.12 e Lc 6.31) é mencionada por ele quando faz referência à “lei natural”. Quando a lei de Moisés e a lei natural são a mesma coisa, aí a lei permanece e não é abolida exteriormente a não ser espiritualmente pela fé, o que nada mais é do que cumprir a lei (Rm 3.31).¹⁵ Lutero assumiu a tradição terminológica que identificava a lei natural com a regra áurea, mas não confundiu uma com a outra. A regra áurea não seria, a princípio, uma lei espiritual, pois ela ordena uma obra externa e toma a própria pessoa por medida de seu comportamento. Cristo, no entanto, a teria interpretado espiritualmente, indicando às pessoas cristãs como deveriam usá-la. Assim, a regra áurea compreendida espiritualmente seria a forma do mandamento do amor ao próximo, presente na lei natural, que pertenceria ao reino de Cristo no âmbito da natureza corrompida. Ela seria muito mais do que uma regra para ordenar o bem-estar social, a saber, seria lei espiritual como afirmação sobre a pessoa interior, não identificável pela razão humana, mas tão somente pela compreensão nascida da fé.¹⁶

3. Economia e idolatria na interpretação bíblica de Lutero

Há, sem dúvida, um abismo entre os contextos e as circunstâncias de produção teológica de Lutero e dos teólogos latino-americanos contemporâneos, conforme mencionados acima. A partir do pensamento iluminista e, especialmente, de uma ciência econômica desconhecida no séc. XVI, aproximações se tornam muito arriscadas. Os pressupostos para uma análise - entre eles a realidade social e as ciências sociais, que determinam toda e qualquer mediação hermenêutica- mudaram completamente. Apesar disso, Lutero e os teólogos latino-americanos mencionados têm ao

14 Cf. *OSel.* vol. 2, p. 150-153.

15 *WA* 18, p. 81, 4-7.

16 Cf. **HOLL**, Karl. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. vol. 1. Tübingen: Mohr, 1932, 6ª ed., p. 266 nº 1; **HECKEL**, Johannes. *Lex charitatis: eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*. München, 1952, p. 67; **SCHREY**, Heinz-Horst. *Goldene Regel III: Historisch und ethisch*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 13, Berlin, 1984, p. 576s.

menos uma coisa em comum. Ao refletirem sobre a situação e as relações do contexto econômico, eles consideram a Bíblia de um modo que não deve ser menosprezado. Por meio de sua interpretação da Bíblia, são impulsionados a dirigir os olhos criticamente ao mundo que os rodeia e a tematizar a questão da idolatria. Assim, gostaria de ressaltar aqui alguns aspectos da reflexão sobre as implicações entre economia e idolatria em Lutero, sublinhando especialmente a maneira como textos bíblicos são usados para fundamentar seus juízos teológicos.

Salmos 5.10 e 14.4: a incredulidade como raiz da injustiça

Ao interpretar o Sl 5.10, durante sua segunda preleção sobre os Salmos (1519-1521), Lutero criticou fortemente os gananciosos e idólatras dentro da Igreja. Tratou de relacionar o texto com outros testemunhos da Sagrada Escritura, como Lc 20.47, Am 4.1 e Is 56.10-12. Os mestres ímpios, descritos nesse texto, são os que não apontam com seu ensino para o caminho de Deus. Eles querem muito mais alcançar seus próprios interesses, mostrando-se para tanto sob a fachada de servidores de Deus. A melhor interpretação para esse texto bíblico seria, segundo Lutero, sua própria realidade, marcada pela exploração material do povo - instrumentalizada por meio da pregação da justiça das obras - e pelo péssimo comportamento do clero. Ao interpretar o Sl 14.4 por ocasião da primeira preleção sobre os Salmos (1513-1516), Lutero já tematizara a questão da idolatria. As palavras do versículo - *Operantur iniquitatem et devorant plebem* - teriam sido, para ele, agrupadas de modo apropriado. Ali estariam sendo criticados os gananciosos, que querem ser admirados como bons obreiros e reconhecidos como sal da humanidade. A fé, no entanto, que é o verdadeiro culto a Deus, é incompatível com a ganância, que, por sua vez, deve ser compreendida como idolatria.¹⁷ Esta mesma passagem Lutero interpretou na segunda preleção sobre os Salmos. Especialmente a segunda parte do versículo - *devorare plebem propter escam panis* - é uma descrição da ganância, que o reformador tratou de relacionar com a incredulidade e a impiedade.

¹⁷ WA 5, p. 421,30-35.

Nisso ele baseou então uma ácida crítica à Igreja. Com as palavras *Dominum non invocaverunt*, o salmista estaria apontando para a incredulidade como causa da injustiça provocada pela ganância. O fato de o nome de Deus não ser invocado significa que não há confiança alguma nele como mantenedor e sustentador de todas as pessoas e da criação. A ponte para a crítica à Igreja se daria, porque esse texto se refere em primeira linha aos profetas que devoram o povo. O clero da época de Lutero estaria fundamentando seu ensino na ganância, explorando desse modo o povo, que, por sua vez, também passaria, em decorrência disso, de vítima a autor da injustiça.¹⁸ Na tradução da Bíblia, Lutero salientou, por meio de notas marginais aos versículos 1 e 5, o tema da incredulidade e suas decorrências no comportamento humano.¹⁹

Eféios 5.3-5: desmascarar a idolatria

Nesta passagem, Lutero considerou importante a ligação estabelecida entre idolatria e ganância. Na prédica sobre Ef 5.1-10 redigida para o sermonário da Quaresma (1525), ele afirmou que, segundo esse texto, não poderia ocorrer exploração de um cristão pelo outro e tampouco desavenças - lembra aqui 1 Tm 3.8 - por causa de bens temporais. Caso algo semelhante viesse a ocorrer, isso de modo algum poderia ficar sem repreensão e perspectiva de melhora. O ensino do Evangelho deveria ser livremente mantido entre os integrantes da comunidade, para que o ministério eclesiástico não fosse difamado.²⁰ A santidade dos cristãos deveria ser demonstrada em sua prática. Mesmo com todas as suas imperfeições, eles deveriam ansiar diariamente por uma existência em castidade e sem ganância, a fim de que Deus fosse assim louvado e honrado, e os descrentes fossem aperfeiçoados.²¹ Quem não confirma sua fé por meio dos frutos dela provenientes é um gentio sob o nome de cristão.²² A condenação por Paulo do ganancioso como

18 Cf. WA 5, p. 421,10-423,7, especialmente p. 421,36- 422,9.

19 Cf. WA DB (D. MARTIN LUTHERS WERKE: kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel; 12 Bde., Weimar 1906-1961) 10/I, p. 138s. Veja também o resumo que Lutero fez desse mesmo Salmo entre 1531-1533, onde ele contrapõe *Gottes dienst* ("culto a Deus") a *Bauch dienst* ("culto à barriga") e menciona o primeiro mandamento: WA 38,22,21-35.

20 WA 17/II,207,21-26.

21 WA 17/II,205,19-23.

22 WA 17/II, p. 210,18s. Nesse contexto, Lutero citou 1Tm 5.8.

idólatra no versículo 5 - o que também faz em Cl 3.5 - demonstraria como ele foi inimigo, acima de tudo, dos gananciosos. Um ganancioso guarda dinheiro e bens tão-somente para si, como se fossem seu deus. Ao invés de dispor deles para apoiar materialmente os colaboradores nas igrejas e escolas, ele prefere que tanto o governo secular como o espiritual se arruinem. Deposita sua certeza e confiança no dinheiro e não no Deus vivo, justamente aquele que é responsável por sua subsistência. Desse modo completa-se com a incredulidade o círculo iniciado pela ganância e pela idolatria.²³ Nessa mesma prédica, Lutero interpretou Ef 5.6 como exortação do apóstolo para que a ganância seja desmascarada em sua imagem e maquiagem de justiça. O fato de o outro ser explorado e o pobre passar constantemente necessidade nada significaria, já que o ganancioso considera sua prática racional e necessária em função das determinações econômicas.²⁴ A ganância causa a ira de Deus, citada no mesmo versículo, da mesma forma como junto com a licenciosidade causou o dilúvio. Também outros textos bíblicos - p. ex., Nm 25.18; 1Co 10.8 - comprovam a dura ação divina nesse caso. Quem não confirma sua fé com a ação vale diante de Deus tanto quanto um gentio, é um desertor de Cristo e da fé. Por causa da ganância, já estaria se manifestando em sua época, segundo Lutero, a ira de Deus na forma de carestia, peste, guerra e derramamento de sangue.²⁵ Para ele, Paulo estaria falando na verdade dos que não consideram pecados, como a ganância, pecados. Ele mesmo, porém, também pensava aqui naquelas pessoas que estão conscientes do pecado cometido, mas pensam alcançar a bem-aventurança sem a prática de boas obras, devendo apenas crer. No fim das contas, levariam uma vida que não consiste em castidade e liberalidade, suscitando a ira de Deus.²⁶

Mateus 6.24: O Evangelho vivo contra a idolatria

Aqui, para Lutero, Cristo estaria diferenciando entre cristãos, gentios e descrentes. Tão somente ouvir e repetir a palavra de Deus não torna alguém cristão. O Evangelho é um ensino vivo,

23 WA 17/II, p. 211,10-20.

24 WA 17/II, p. 211,22-35.

25 WA 17/II, p. 212,1-12.

26 WA 17/II, p. 212,13-22.

que deve ser convertido em obras e deve trazer força e consolo às pessoas. Ser cristão pressupõe o crer juntamente com o agir. “Mâmon” se refere nesse contexto aos bens que as pessoas simplesmente acumulam e não usam. Quem limita a isso o sentido de sua vida, pouco considera a Palavra e o Reino de Deus, vivendo sob a influência da ganância. Os verdadeiros cristãos, ao contrário, oram pelo pão de cada dia (Mt 6.11) e se satisfazem com o que possuem. As palavras *servire mammonae* coincidem com *Cavete avaritiam, quae est idolorum servitus* (Cl 3.5). Os evangelhos e Paulo ligam, na maioria das vezes, a ganância - e não os outros pecados, como luxúria e ira, que também são contra Deus - com a idolatria.²⁷

Isaías 5.8: virtude para mundo, pecado para Deus

Esta passagem de modo algum poderia, segundo Lutero, ser interpretada alegoricamente. De acordo com o testemunho de Ef 5.3; Cl 3.5 e Mt 6,24, as palavras aqui presentes são literalmente dirigidas contra a ganância. A respeito desta, que por sua vez é um ídolo contra a fé, Deus e o mundo fazem juízos absolutamente distintos. O mundo não a castiga, considerando-a uma virtude. Lutero considerou necessária também em outras ocasiões essa retomada da situação histórica veterotestamentária em detrimento da interpretação alegórica. Na introdução ao livro de Isaías (1528), onde descreveu a ação e pregação do profeta - como de resto o fez em relação aos outros profetas na introdução ao conjunto dos livros proféticos²⁸ - como combate à desobediência contra o primeiro mandamento e à idolatria, recomendou ao leitor desse livro a leitura prévia de 2Rs e 2Cr:

Para quem quiser entender a profecia é necessário saber como eram as coisas no território, como tudo estava disposto, que intenções tinham as pessoas, ou que pretensões tinham com ou contra seus vizinhos, amigos e inimigos. E, em especial, como elas se comportaram diante de Deus, dos profetas, em relação à palavra (de Deus), (se praticaram) culto a Deus ou idolatria.²⁹

27 Cf. WA 17/I, p. 414,7-12; 415,22-32. Veja também WA 4, p. 708,9.36, 713,13; 11, p. 177,2-10; 12, p. 665,3-8; 20, p. 493,24-40; 22, p. 261,34-262,10; 263,38-264,11; 27, p. 341,4-9; 351,8-353,8.

28 Cf. WA DB 11/I, p. 6,27-10,7.

29 WA DB 11/I, p. 16, 21-26.

Na mesma introdução, Lutero escreveu que Isaías teria principalmente denunciado a idolatria e só em parte repreendido os outros vícios, como ganância, jactância e bebedeira. Apesar disso, na interpretação de diferentes passagens de Isaías - como em 5.8, citado acima - ele pôs idolatria e ganância no mesmo patamar. Essa aparente contradição pode ser esclarecida com a observação de que Lutero, em sua introdução, queria desenvolver a relação entre a mensagem do profeta acima de tudo com os temas fundamentais da fé e do pecado contra o primeiro mandamento, para em seguida acrescentar a crítica à ganância - como idolatria e não como simples mal menor.³⁰

Colossenses 3.5: idolatria e acumulação

A conexão entre idolatria e ganância em Cl 3.5 moveu Lutero a destacá-las de modo especial no âmbito do amplo catálogo de pecados ali presente. Isso pode ser observado numa prédica de abril de 1534 sobre Cl 3.17. A fé não deveria se restringir apenas ao que os cristãos dizem e ouvem, mas converter-se em boas obras e aperfeiçoar-se. Com os pecados ali citados o apóstolo estaria caracterizando uma vida mundana, carnal e em oposição ao comportamento no Espírito. Enfim, estaria caracterizando o reino do diabo. Semelhante vida mundana poderia, por sua vez, acontecer na esfera espiritual - através de doutrina falsa, incredulidade, desprezo à Palavra - e na esfera carnal - a da ganância.³¹ Os pecados listados nesse texto pertenceriam à esfera da carne e, por causa de sua rudeza, seria possível identificá-los e condená-los com o auxílio da razão.³² Se Lutero se dedicasse pormenorizadamente a falar apenas sobre a ganância, sua prédica estender-se-ia por demais, já que ela se manifesta em todas as categorias profissionais e no comércio. Em oposição à ganância, a pessoa cristã deveria viver generosamente. Isso consistiria não só em liberalidade para com o próximo, mas também em estar satisfeito com o que se obtém de Deus através do trabalho ou ofício e ansioso pelos bens do Reino de Deus.³³ Para Lutero também jamais seria

30 WA DB 11/I, p. 22,29-24,4.

31 WA 37, p. 368,11-369,29; cf. 21, p. 267,320-268,32.

32 WA 37, p. 316-371,1; cf. também 21, p. 270,7-14.

33 WA 37, p. 372,1-8; cf. 21, p. 271,14-18.

suficientemente descrito quão bem a ganância consegue vender-se como algo belo, virtuoso, correto e honrado. Na idolatria de Mâmon estar-se-ia usando a desculpa da busca - necessária e ordenada por Deus - da subsistência pessoal e familiar a fim de encobrir a ganância ou a ânsia pela riqueza iníqua. Isso estaria tão propagado e inserido na coletividade que nem os pregadores nem as autoridades podiam combatê-lo com eficiência.³⁴

Gênesis 29-31: destruição da humanidade

Segundo Lutero, nesta passagem tem-se demonstrada, no caso de Labão, de forma exemplar, a repercussão da ganância na existência humana. Acima de tudo, pelo modo de Labão agir em relação a Jacó seria observável quão grande injustiça o ganancioso pode praticar contra seu próximo. Enquanto Jacó deveria ser caracterizado como justo e santo, Labão representaria exatamente o contrário por causa de sua ganância. Na passagem de Gn 31.1, que para Lutero devia ser lida em conexão com 1Tm 6.10, a Escritura apresentaria uma autêntica descrição da ganância, que é uma espécie de combinação de todos os pecados. Em Labão, que desprezava e explorava os próprios filhos, revelar-se-ia a capacidade da ganância de destruir a humanidade no indivíduo. De igual modo seria extremamente importante no caso de Labão o estreito vínculo entre ganância e idolatria. Até mesmo o roubo dos ídolos do lar de Labão por Raquel (Gn 31.19) teria sido aprazível a Deus, que deste modo acabou punindo a Labão, o qual, como idólatra, pecara contra a primeira tábua da lei e como ganancioso contra a segunda.³⁵

1º Coríntios 10.1-13: bezerro de ouro e espoliação

De acordo com Lutero, Paulo escreveu acerca da idolatria entre os coríntios tendo em mente os cultos gentílicos. Apesar disso, os cristãos contemporâneos ao Reformador não poderiam dizer que não eram idólatras por deixarem de praticar semelhantes cultos. Com base nesse texto, ele abordou, então, duas formas de idolatria em seu tempo: a dos falsos mestres, que anunciam uma

34 WA 37, p. 372,14-373,11; cf. 21, p. 271,22-37.

35 Cf. também WA 9,509,19; 579,13-30; 581,28-31; 583,4-26.

fé falsa, e a da ganância, tratada em Lc 16 e Cl 3.5. Da segunda forma de idolatria poucas pessoas, dentre todos os estratos sociais, poder-se-iam declarar livres e ninguém dever-se-ia considerar melhor do que os judeus, descritos aqui por Paulo com base em seus pecados dos tempos do Antigo Testamento. Lutero viu na ganância o bezerro de ouro (Êx 32) de seu tempo, que era adorado sempre que o próximo fosse explorado, mesmo que por um pequeno lucro. Deus, porém, não toleraria de modo algum a presença desse bezerro, tratando de castigar os idólatras por meio da tirania dos turcos ou do papa.³⁶

4. Consideração final

A título de síntese conclusiva, trato de apontar diferenças e aproximações entre Lutero e teólogos latino-americanos, quando abordam a conexão entre idolatria e economia. Uma diferença fundamental se encontra na determinação do lugar de origem da idolatria. Lutero vinculou a idolatria na esfera econômica com o pecado da ganância, compreendida por ele como concupiscência dos olhos - com base em 1Jo 2.16 - como impulso e força dentro do ser humano, que o impele à prática do mal. Ele considerou a ganância como uma forma do pecado, que camufla a injustiça e a exploração de uns pelos outros sob a máscara das melhores intenções e das boas obras. Sem interrupção ela estende seus tentáculos, desenvolve-se a partir da natureza humana egoísta e assume permanentemente novas formas e estruturas econômico-sociais.

Os teólogos latino-americanos citados localizam por via de regra a origem da idolatria no plano das relações interpessoais desiguais e injustas. Salientam expressamente o lugar "sociológico" do pecado. Isso não quer dizer que ignorem a compreensão de pecado na relação entre Deus e o ser humano. Em seu meio há certamente diferentes concepções antropológicas - algumas delas mais distantes da de Lutero, outras menos. O ponto de partida antropológico de Lutero e acima de tudo o conteúdo de sua antropologia possibilitaram-lhe especificar claramente os limites da ação humana - simultaneamente justa e pecaminosa - contra idolatria, injustiça, opressão e sacrifícios idólatras na economia. Não resta dúvida que Lutero, neste ponto, pode trazer uma contribuição à

³⁶ Cf. WA 49,540,16-542,11 / 540,32-542,31. Veja também 41, 389, 17-390, 33; RN 41, 119 f.

reflexão teológica latino-americana. Em sua aproximação ao tema da idolatria, os teólogos latino-americanos acentuam que para considerá-la é necessário identificar a opressão tanto no mundo da Bíblia quanto no contexto atual. De modo semelhante, Lutero manifestou-se contra uma interpretação alegórica de textos centrais da Escritura Sagrada sobre a idolatria - especialmente de profetas do Antigo Testamento. A alegoria ignoraria e ocultaria a presença da idolatria, ao espiritualizá-la e não percebê-la no dia a dia. Tanto Lutero quanto os teólogos latino-americanos abordados sublinham a estreita ligação entre doutrina falsa e idolatria. Isso pressupõe uma diferenciação entre a prática e a legitimação da idolatria. No caso dos teólogos latino-americanos, permanece em primeiro plano o confronto com o caráter idolátrico da economia política e de determinadas interpretações do ensino social da Igreja. Já Lutero via os falsos mestres como idólatras, que ensinavam ao povo pobre, simples e iletrado a justiça das obras para assim explorá-lo. Nisso baseou ele sua crítica à Igreja Romana como destacada potência econômica. Segundo os teólogos latino-americanos citados, o mercado tem sua própria racionalidade e não se vê de modo algum como responsável pela vida humana. Para que suas leis sejam seguidas, ele exige determinados sacrifícios. Aí justamente reside seu caráter idolátrico. Por outro lado, Lutero também denunciou a idolatria presente na defesa de uma determinada racionalidade econômica. Ele observou como as práticas comerciais e financeiras dos gananciosos e idólatras de seu tempo eram consideradas apropriadas e necessárias, mesmo que houvesse exploração do outro, pobres famintos e gente passando todo tipo de necessidade. O Reformador atestou a existência de uma subversão dos valores: pecado era transformado em virtude, idolatria em culto a Deus, ganância em fé. Tanto o governo espiritual quanto o secular eram ameaçados e afastados de seus objetivos pela idolatria. Aqueles que levavam a sério seu ministério profético e pregavam o Deus da Bíblia e da vida acabavam recebendo o estigma de idólatras, ateus, utopistas e hereges.

LUTERANISMO E CULTURA NAS AMÉRICAS

A propósito dos 500 anos da Reforma Protestante

VÍTOR WESTHELLE¹

¹ Vítor Westhelle é pastor da IECLB, professor de Teologia Sistemática na Lutheran School of Theology at Chicago, EUA. De 2011 a 2016, foi responsável pela Cátedra de Estudos de Lutero no PPG de Faculdades EST. Tem inúmeros artigos publicados em revistas internacionais. Em português, destacam-se seus livros: *O Deus escandaloso: uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal/ EST, 2008 e *O evento igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante*. São Leopoldo: Sinodal/ EST, 2017. Este artigo é a íntegra da conferência proferida pelo autor no Instituto Humanitas Unisinos – IHU, em 30/10/2014. Publicada nos *Cadernos de Teologia Pública*. vol. 12, nº 97, 2015. E-mail: vwesthel@lstc.edu.

Introdução

A proposição deste artigo é apresentar a maneira como Lutero é ou poderia ser de importância para a América Latina. Para tanto, desenvolvo meu argumento em dois momentos. Um é puramente sociodemográfico e está vinculado à expansão do protestantismo e particularmente do luteranismo; o outro é de caráter teológico, em que a teologia luterana, de fato, oferece opções para entender e operar em um continente dependente que busca sua autonomia e o direito de dizer sua própria palavra. O que vincula a Reforma protestante ao movimento da Teologia da Libertação é o primeiro tema que gostaria de tratar neste estudo de mútuas relações entre a Europa e a América Latina. Estas teologias que se formaram em pontos diametralmente distantes do planeta tinham em comum inícios modestos, tentativos, como também questões vigorosas e polêmicas que nasceram de um clamor do povo ouvido por Deus. Nesta descrição não poderia deixar de mencionar o catalisador em torno do qual o discurso teológico se arregimentou: a Bíblia. A razão do apelo à Bíblia decorre de dois fatores principais. O primeiro deve-se ao fato de que as Escrituras marcam, na literatura ocidental, o momento em que classes subalternas (mulheres e homens nômades, migrantes, escravos, pescadores, carpinteiros, outros) aparecem como protagonistas principais de uma literatura que adentrou o nível das grandes obras literárias. Não é de surpreender que estas vozes bíblicas ressoassem no consciente de grupos subalternos tanto na época da Reforma quanto na América Latina.

Lutero e América Latina

Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente do seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um dos seus momentos. (...) A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente,

no momento em que é reconhecido. (...) Pois irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela. (...) Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. (...) Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela.²

Retomo aqui essa citação de Walter Benjamin por dois motivos, que gostaria de ressaltar. Primeiro, todo passado que não é rememorado como um evento que interfere no presente é uma perda que nos distancia da felicidade (redenção). E este é o passado dos vitimados pelas barbáries de uma história acomodada ao silêncio. Por alguma conjuntura histórica, Lutero, perseguido como foi, escapou deste olvido e isto continua enriquecendo a humanidade, ainda que tenha sido ajustado à “tradição ao conformismo”. O segundo motivo é que neste rememorar o reformador insere-se no nosso presente como um “relampejo em momento de perigo” a favor dos que foram e são, como ele, perseguidos. Não se trata, portanto, de reverenciar uma figura monumental a ser estudada como se estuda um arquivo para estabelecer aquilo “como de fato foi”.

Quando o monge agostiniano Martin Lutero, no dia 31 de outubro de 1517, afixou na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg suas 95 Teses sobre a venda de indulgências, desencadeando, assim, o movimento de Reforma da Igreja, os europeus celebravam um quarto de século de presença na América Latina. Não consta, na imensa obra de Lutero, qualquer referência à Conquista, muito embora as atrocidades cometidas pelo regime das encomendas, imposto pelas coroas ibéricas, não fosse segredo na Europa. Aliás, o único dos principais personagens da Reforma que denunciou virilmente os abusos foi o reformador de Estrasburgo, Martin Bucer. Mas existem algumas coincidências que vinculam de maneira curiosa Lutero à América Latina.

Em 1525, Lutero publica sua obra *De Servo Arbitrio*, defendendo a passividade da fé (ao contrário da atividade efetiva do amor) contra Erasmo de Roterdã, que tinha simpatias pela Reforma, mas defendia

² BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. Obras escolhidas. vol. 1: Magia, técnica, arte e política. 4ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 223ss, citação à p. 225.

o livre arbítrio em questões de fé³. Erasmo, brilhante humanista de espírito gentil, não contestou a Lutero (até por suas afinidades com a Reforma). No entanto, quem escreve uma obra em resposta a Lutero é o dominicano Juan Ginés de Sepúlveda, o infame defensor da guerra justa contra os indígenas na América Latina. A postura ética de Sepúlveda, tragicamente revelada na disputa de Valladolid (1550-51) contra Bartolomeu de las Casas, acabou sendo decorrente de seu argumento dogmático de 1527 contra Lutero, isto é, de que a fé pode ser efetivamente imposta, já que esta é, para Sepúlveda, de livre escolha. Aí está um dos “relampejos” de Benjamin, quando o que parece ser uma afetada disputa dogmática sobre o livre arbítrio acaba tendo consequências ideológicas de grande monta e alto custo humano ao justificar a guerra contra indígenas por causa da fé.

Outra conexão entre Lutero e o Novo Mundo é ainda mais curiosa. Nos autos de fé que eram promulgados contra os assim chamados heréticos nas Índias Ocidentais constava, de 1520 até 1555, o seguinte veredito contra os indígenas pagãos e outros infiéis: “Deixaram este reino para se tornarem luteranos”. Praticamente nada se sabia da teologia luterana nestas latitudes, no entanto, o nome de Lutero já era uma metonímia para rebeldia, revolta e heresia. A figura de Lutero foi *transfigurada* para denotar rebeldia.

Tal transfiguração, mas por motivos opostos, aconteceu, mais recentemente, na América do Norte, quando um jovem batista chamado Michael King Júnior decidiu, já adulto, mudar seu nome para *Martin Luther King Jr.* Seguiu sendo batista (ainda que concluisse um doutorado sobre um teólogo luterano, Paul Tillich).

O que me interessa apresentar é a maneira como Lutero é ou poderia ser de importância para a América Latina. Então desenvolvo meu argumento em dois momentos. Um é sociodemográfico e está vinculado à expansão do protestantismo e, particularmente, do luteranismo; o outro é de caráter teológico, em que a teologia luterana, de fato, oferece opções para entender e operar em um continente dependente que busca sua autonomia e o direito de dizer sua própria palavra. O vínculo entre a Reforma protestante e o movimento da Teologia da Libertação é o primeiro tema que gostaria de tratar

³ LUTERO, Martinho. Da vontade cativa. In: *Obras selecionadas*. vol. 4. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993.

neste estudo de mútuas relações entre a Europa e a América Latina. Estas teologias que se formaram em pontos diametralmente distantes do planeta tinham em comum inícios modestos, tentativos, como também questões vigorosas e polêmicas que nasceram de um clamor do povo ouvido por Deus. A voz profética se fez ouvir nas incipientes articulações com a ousadia de dizer a verdade em sua plenitude, o que no Novo Testamento é designado pela palavra *parrhesia*. Mas trata-se mais do que profecia ousada. Esta palavra descreve com precisão a transição entre o profeta e o apóstolo, aquele que não apenas anuncia julgamento e promessa, mas que também se atém firme à palavra revelada do Messias e a enuncia. Enquanto o profeta anuncia um futuro, o apóstolo é um enviado a dizer que este futuro se realizou e está a se realizar. A *parrhesia*, o falar com ousadia, vem da urgência apocalíptica de anunciar não o fim dos tempos, mas o *tempo do fim*. Esta urgência apocalíptica se encontra tanto no conteúdo quanto no estilo que constituiu o berço natal tanto da Reforma quanto da Teologia da Libertação.

Uma olhada retrospectiva aos imensos volumes produzidos e compilados de Lutero, ou de Zwinglio, Melanchthon, Bucer, Calvino e outros, nos distrai do fato de que assim não foram produzidos nem intencionados nas suas origens. Seus escritos surgiram de um confronto com os poderes que fez um monge dizer à custa da própria vida: "Aqui estou; de outra maneira não posso". E, assim, quem também conhece as publicações internacionalmente renomadas de Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, José Comblin, Jon Sobrino, Leonardo Boff, Elsa Tamez e outras teólogas, não se dá conta de que estão edificadas em um *movimento apocalíptico* que começou por dizer: "Deus acampou entre nós", "Deus ouviu o clamor de seu povo".

Lutero, antes de tudo, era um teólogo ocasional e panfletário (como escreveu Rubem Alves), mormente no período decisivo da Reforma, isto é, a década que se seguiu à divulgação das 95 Teses (1520 em diante). Isto significa que era um *teólogo contextual*. Em suas próprias palavras, "só a experiência faz um teólogo" em meio às suas tribulações (*Anfechtungen*). Assim, como lembra Melanchthon na oração funeral de seu amigo, ele tampouco estava livre de virulências investidas que, diga-se, nem sempre foram muito felizes. O próprio Lutero mencionava o fato de seus escritos serem considerados pelos literatos da época como indoutos e panfletários, sem a

grandeza das sumas e dos compêndios dogmáticos – em síntese, provocantes, irresponsáveis e irrelevantes – e ria-se disso. O próprio Melanchthon, achegado aos escritos sistemáticos da época, fazendo referência a tais críticas, responde com as palavras do humanista Erasmo: “Quando a enfermidade é tão severa, Deus, nestes últimos tempos (eis o motivo apocalíptico!), nos deu um médico ríspido”.

Diferente não foi com os primórdios da Teologia da Libertação, em que se produziam localmente inúmeras publicações. Por exemplo: folhetos impressos com mimeógrafo para o uso ocasional das comunidades de base, folhetins de protestos do movimento estudantil e cartazes que se afixavam em lugares públicos ou, ainda, em faixas nas marchas de protesto. Assim como na Reforma, em que as gravuras em litografia proviam desenhos sarcásticos sobre as condições vigentes, a proliferação de desenhos e caricaturas humorísticas descrevendo com sarcasmo a realidade latino-americana foi um fator a não ser desprezado no desenvolvimento da Teologia da Libertação. Estes recursos gráficos eram tanto um motivo de humor que refletiam e criticavam condições sórdidas, como um recurso pedagógico para populações que, tanto na Alemanha da Reforma como na América Latina, não liam com muita desenvoltura, se é que liam. Então, foi esta *cultura panfletária*, que no mundo literato é recebida com desdém, que marca um *vínculo* a ser enfatizado entre a teologia da América Latina e a da Reforma europeia.

No caso da Reforma, a proliferação dos panfletos está documentada desde 1518 e reúne não apenas libelos de religiosos, mas de muita “gente simples” (*gemeine Mann*), trabalhadores manuais organizados em grêmios de artesãos (*Zünften*), espécie de sindicatos, que vão surgir somente mais tarde. Estes grêmios contribuíram com panfletos de sua autoria à causa protestante. Na América Latina, um processo similar se desenvolveu. A isto se chamou de “pequena literatura” (*Kleinliteratur*, como a qualificou Hermann Brandt em sua obra *Gottes Gegenwart in Lateinamerika*), que aos poucos foi recebendo articulações mais elaboradas e publicações que receberam, então, a designação de *Teologia da Libertação*. Assim como na Reforma houve um avanço desta literatura seminal de panfletos a disputas e, depois, a tratados mais elaborados e extensos, também na literatura teológica latino-americana dos panfletos vieram debates, ensaios, até se chegar aos livros que hoje encontram um mercado global. A

tendência é de uma literatura fragmentada de origem e estilos diversificados para uma unidade que se forma aos poucos. Dizendo de outra maneira, de uma literatura popular, contextualmente enraizada na particularidade, a uma mais abstrata, sistemática, que busca universalizar-se, certamente ao custo de um “elitismo” que corre sempre o risco de perder contato com suas origens.

Nesta descrição eu não poderia deixar de mencionar o catalisador em torno do qual o discurso teológico se arregimentou: a Bíblia. A razão do apelo à Bíblia decorre de dois fatores principais. O primeiro deve-se ao fato de que as Escrituras marcam, na literatura ocidental, o momento em que classes subalternas (mulheres e homens nômades, migrantes, escravos, pescadores, carpinteiros e outros) aparecem como protagonistas principais de uma literatura que adentrou o nível das grandes obras literárias (como Erich Auerbach demonstrou no seu clássico *Mimesis*). Não é de surpreender que estas vozes bíblicas ressoassem no consciente de grupos subalternos tanto na época da Reforma quanto na América Latina do nosso tempo. A tradução da Bíblia e a sua releitura pelos desfavorecidos lhes deu uma voz que se chocou com os interesses das classes dominantes, eclesiais ou seculares. O segundo fator é que a linguagem que a Bíblia avalizou rompeu a crosta ideológica dos grupos dominantes que se propunham como intermediários dos desígnios humanos. Afirma-se, assim, o direito de cada pessoa constituir-se, em última instância, como senhora de seu destino, tendo que prestar contas diretamente só a Deus; quer dizer, a pessoa se afirma como *sujeito livre*! Daí a importância da crítica ao Magistério romano durante a Reforma (que foi o ponto nevrálgico do princípio da *sola Scriptura*, “somente a Escritura”) e do controle dos meios de comunicação das oligarquias e burguesias latino-americanas, apoiadas em larga medida pela hierarquia eclesiástica (mormente Católica Romana, mas também protestante, como afirmou Rubem Alves em seu livro *Protestantismo e Repressão*).

O uso da noção de *liberdade* na Reforma acerca-se, assim, do emprego do conceito de *libertação* na América Latina exatamente por esta constituição da subjetividade. A dificuldade de ver a proximidade desta conexão deve-se à tradição do entendimento de liberdade como conceito negativo (que surge com o iluminismo escocês no século XVIII): ser livre é não ter o espaço privado do indivíduo

transgredido por outrem. Mas na definição que Lutero provê para a liberdade em seu escrito *Da Liberdade Cristã* ("livre de tudo e servo de todos"), o pressuposto não é o liberalismo do século XVIII que faz a afirmação soar um paradoxo⁴. Este paradoxo só é possível entender considerando a estrutura dos estamentos da Idade Média. Liberdade definia-se em relação a quem está abaixo no status social, enquanto dever é a obrigação inerente devida a quem está acima. Portanto, o paradoxo se resolve nesta simples paráfrase: o cristão é livre em relação a quem está acima (que lhe demanda servidão) e servo em relação a quem está abaixo (que lhe são serviçais). O conceito de *libertação*, por sua vez, refere-se à liberdade do oprimido em relação a quem lhe sujeita e também do opressor que é livre para servir a quem oprimia (como explanou Paulo Freire em sua obra *Pedagogia do Oprimido*). Assim há uma quase identidade entre os conceitos. A diferença, no entanto, consiste no fato de libertação ser entendida como um processo coletivo, enquanto liberdade para os reformadores ainda é vista primariamente em termos individuais.

Na sequência, exponho em algumas teses dois caminhos a percorrer nessa tentativa de estabelecer vínculos entre a Reforma e a Teologia da Libertação.

Procedimentos Metodológicos

1. O projeto colonial europeu recrutou a teologia para seus fins e alguns de seus melhores teólogos a isso se prestaram, enquanto o caráter de marginalidade da teologia saxônica de Lutero no início do século XVI foi ofuscado com o passar dos séculos e ajustado ao conformismo tradicionalista da ortodoxia protestante.

Há dois séculos, Friedrich Schleiermacher, o aclamado pai da teologia protestante moderna e patrono do liberalismo teológico no século XIX, escreveu em sua *Doutrina da Fé (Glaubenslehre, #89)*:

(...) nada de herético pode ainda surgir. De fato, a igreja inteira-se a si mesma e a atuação de fés estranhas não têm importância alguma. Mesmo nos limites da igreja e nos seus campos de missão, no que

4 LUTERO, Martim. *Da liberdade cristã*. 4ª edição. São Leopoldo: Sinodal, 1983.

toca à formação da doutrina, nem sequer contam. Se nos novos convertidos o que lhes resta da antiga piedade, somente assim viesse à consciência como doutrina, seria considerado como heresia.

É desnecessário dizer que, para o teólogo berlinense, esta hipótese não existe. Esta passagem me parece muito interessante e reflete uma postura que, mesmo não sendo confessionalmente luterana (Schleiermacher era um teólogo reformado, de tradição calvinista, portanto), era também compartilhada por luteranos nesta época de colonialismo triunfante no início do século XIX. A igreja vive de seus próprios recursos dogmáticos e nada mais tem a aprender, ainda que resíduos de superstições permaneçam por longo tempo, mas sem afetar a doutrina. Este é um primoroso resumo do que poderia ser chamado "Manifesto do Colonialismo Missionário". O Terceiro Mundo, o campo de missão não conta, exceto como *objeto de missão e território de expansão colonial*. Um século depois de Schleiermacher, a situação não havia mudado muito, embora date de 1910 a emergência do pentecostalismo no norte do Brasil (Belém), que eventualmente iria transformar a demografia eclesial tradicional da América Latina e expandir-se pelo mundo (já desde 1906 o fenômeno ocorrera nos EUA e no Chile). Mas então ninguém levou isso muito a sério. O cristianismo, particularmente o protestantismo, mantinha sua cidadela intacta no eixo norte-atlântico, enquanto cristãos abaixo do Equador eram numericamente uma minoria e insignificantes quanto ao acesso ao poder eclesial e teológico. Meio século depois, quando da formação da Federação Luterana Mundial – FLM (1947) e do Conselho Mundial de Igrejas (1948), os participantes do Terceiro Mundo eram mal representados. Quanto aos luteranos, estima-se que, então, seu número no Terceiro Mundo não chegasse a 10%. Hoje, pelos dados da FLM, no hemisfério sul já se encontram cerca de 45% dos luteranos; e o número continua a crescer, principalmente na África e na Ásia. Os luteranos estão um pouco atrás de outras famílias confessionais, como católico-romanos, batistas, episcopais, presbiterianos e metodistas (sem mencionar os pentecostais). Estes já migraram em massa. Hoje 60% ou mais dos membros das igrejas cristãs têm sua membresia em territórios abaixo do Equador. Os luteranos estão seguindo, um pouco mais lentamente, a mesma migração.

Por que introduzi o assunto com a citação de Schleiermacher? Porque importam as perguntas que surgem de contextos e conjunturas específicas e não apenas as respostas, os dogmas, os sistemas. Para a Reforma, a Igreja não é apenas a Igreja *docente*, magisterial, mas é sempre também a Igreja *discente*, a Igreja disposta sempre a aprender de novos contextos, novos lugares.

No início do século XVI, Lutero estava ciente de que pregava e escrevia teologia desde as margens de um império político e eclesial. Esta consciência de marginalidade selou sua teologia e nutriu sua rebeldia. Desde seus primeiros escritos públicos, o que o marcou foi levantar questões que lhe pareciam óbvias, mas não eram perguntadas: Por que indulgências? Por que não comungar com ambos os elementos? Por que centralização eclesial? Por que o magistério quando temos as Escrituras e a razão? Por que o povo não pode escolher seus líderes? Por que usura? Por que não um Deus misericordioso? E assim por diante. Perguntas tais são hoje aceitas como óbvias, mas a seu tempo poucos viam que o rei estava nu. Há uma história que talvez vocês conheçam. Por volta de 1990, quando se reestruturava a geopolítica mundial com o fim da guerra fria, havia um grafite nos muros da Universidade de Bogotá, Colômbia, que dizia: "Cuando teníamos casi todas las respuestas, se nos cambiaron las preguntas". De fato, é a emergência de novas e inusitadas perguntas que desestabilizam as respostas dadas a velhas perguntas que já não estão mais em pauta.

2. À medida que o luteranismo segue outras famílias confessionais na migração ao sul, Lutero, o teólogo contextual por excelência, oferece trajetórias a seguir e uma força motivadora que Hegel, que se dizia luterano modelar, chamou de "espírito protestante"; este "espírito" não descreve um corpus doutrinal, um cânone, um magistério, mas um procedimento, uma postura, um evento.

Novos contextos trazem novas perguntas e uma disposição de procurar novas e imaginativas respostas. Todos os regimes de verdade têm seus "cânones". Assim também os têm os luteranos, como os textos de Lutero, os escritos confessionais, ou interpretações celebradas como autorizativas, traíndo assim o próprio espírito

protestante. Novas perguntas serão julgadas ilegítimas pelos curadores do “cânone” e as novas respostas serão consideradas heréticas. Novas perguntas tendem a ser excluídas pelos regimes de verdade tacitamente aceitos. Esta, então, é a tarefa que nos legou o movimento protestante que desponta com Lutero: inquirir estes textos “canônicos” desde a perspectiva de outros contextos não hegemônicos, não dominantes, mas que se fazem necessários já pelo simples fato demográfico de uma presença significativa, quando não majoritária, de fiéis em outros e novos contextos.

Talvez as perguntas mais instigantes não surjam somente do fato de que a maioria numérica de cristãos venha a estar em contextos que a academia europeia ou norte-americana amiúde não sabe ler, e a religiosidade, impregnada por elementos contextuais, é considerada apenas resíduo de uma piedade passada. O fato ainda mais importante, no entanto, é que esta maioria de cristãos em outros e novos contextos encontra-se nestes como minoria! Aqui a América é a exceção, assim como o sul da África. Tome-se a Índia, por exemplo. Cristãos de todas as denominações representam por volta de 3% da população (ainda assim há mais cristãos na Índia que em todos os países escandinavos somados!), ínfima fração num contexto de pluralismo religioso incomparável.

Mas neste quadro genérico, os luteranos são a minoria da minoria, e isto vale também para a América Latina! Este dado demográfico é, mesmo assim, de importância para uma teologia que surgiu em um contexto de marginalidade política e econômica como era a Saxônia no início do século XVI, quando uma maneira diferente de fazer teologia surgiu como opção marginal e minoritária, algo muito distinto do que surgiu com as igrejas territoriais na Alemanha depois da Paz de Augsburgo (1555), com sua regra *cuius regio, eius religio* (“cada reino com sua religião”), ou das igrejas nacionais luteranas dos países escandinavos ou da Igreja da Inglaterra. Com a chamada Paz de Augsburgo acabou-se a heresia (não é coincidência que desapareça dos autos de fé, na mesma data, a acusação de serem “luteranos” os infiéis na América).

Então, reencontrando seu caráter minoritário e por isso também revolucionário, a potencial idade da teologia luterana volta a ser nutrida, por razões de sua genealogia, como movimento minoritário

e marginal. Aí encontramos elementos libertadores. Por exemplo, o sincretismo é uma necessidade tática de uma posição minoritária que queira ser contextual e que surge em contextos de pluralismo. É típico luterano, desde o século XVI, o debate sobre assuntos que são *adiaphora* (“dispensáveis”) como algo que pode ser bom (*bene esse*), ainda que não da essência (*esse*), por exemplo: ritos ou práticas culturalmente enraizadas e religiosamente distintas. Perguntas como essas, que emergem destes contextos, são sérias e não raro inusitadas. No entanto, podem ser elaboradas e examinadas dentro de uma diferente leitura, distinta dos textos canônicos que se endurceram no forno do tempo. Em todas estas conjunturas – na Ásia, na África, na América Central, no Caribe e na América do Sul – grupos se reúnem e buscam assessoria para formular a relevância da teologia para seus lugares e seus desafios. Há uma afinidade com o luteranismo nestes grupos de base. De minha experiência com esses grupos, não se trata de saber se a teologia tem ou não uma fachada confessional ou vinculação institucional. Trata-se antes de uma busca de linguagem para *expressar a fé contextualmente relevante*. E toda teologia é contextual; a realidade vem junto com o texto. Como disse o poeta Vinicius de Moraes: “ninguém é universal fora de seu quintal”.

3. Contextualização – A teologia tem a tarefa de detectar no presente elementos que guardamos das representações do passado e sua relevância para o momento e onde este se situa. Esta é uma lição de contextualização de que Lutero era um mestre. Ele disse: “Somente a experiência faz o teólogo”.

A tarefa da teologia é exatamente a de ver como a Bíblia e a tradição se confrontam com uma dada conjuntura. Certamente não é a tarefa prioritária fazê-lo por motivos antiquários ou arquivistas, ou seja, descobrir origens e classificá-las. Isso se pode fazer de qualquer parte onde se tenha acesso às fontes e à medida que se as têm. É o que se tem chamado de “mal de arquivo” (*mal d’archive*, como escreveu Derrida), quer dizer, usar o passado para autenticar o presente. Ora, isso implica um desprezo do presente e dos lugares que ocupa (e o presente sempre ocupa lugar, ou não é presente/dádiva). É o que fazemos quando usamos categorias que outros contextos elegeram

como centrais e por mímica as repetimos em completa abstração do presente situado em outro lugar, nosso presente. Isso sucede com a linguagem tipicamente luterana sobre justificação, sobre os dois reinos, sobre lei e Evangelho, e outras ênfases da teologia de Lutero. Assim, o que uma vez foi libertador, agora emudece, cala a linguagem local, suprime o vernáculo, fica engessado.

A importância do luteranismo me parece ser outra. É conhecer táticas e estratégias do passado para iluminar lutas do presente. Explico-me. *É preciso, por exemplo, fazer com que aquele que ousou traduzir a mensagem da Palavra de Deus ao vernáculo seja ele mesmo rendido aos vernáculos.* Um texto de 1525 sobre “Como Cristãos deveriam considerar Moisés”, escrito em meio a sua luta com alguns anabatistas que – como certos fundamentalistas de hoje – citavam as Escrituras dizendo: “Esta é a Palavra de Deus”, revela um Lutero contextual como pouco se ouve. Ele diz: “Certamente esta é a palavra de Deus, mas vocês não são o povo a quem ela está profetizada”. Há que escutar a Palavra de Deus dirigida a um povo específico, a uma situação particular. Nisto Lutero, de fato, já está começando a falar outras línguas: português, espanhol, mandarim, finlandês, suaíle, inglês, malayalam, e assim por diante, tentando ter sempre mais fluência em cada vernáculo. Como bem colocou o bispo Pedro Casaldáliga: “a Palavra universal só fala dialeto”. Esta então é uma das tarefas: aplicar nos contextos, nas distintas conjunturas sociais e eclesiais a própria prática que definiu culturalmente a Reforma luterana, e fazê-lo de maneira compreensível. Minha opinião é que é isso que intencionava dizer o bispo sueco Anders Nygren quando, em sua palestra na abertura da primeira assembleia da FLM (1947), disse: “Não de volta ao passado, mas avante em direção a Lutero (*forward to Luther*).”

4. Transfiguração – Não é a reprimatização confessionalista, mas a “transfiguração” de Lutero que importa ao luteranismo quando fora de seu berço natal.

Outra tarefa que se impõe a minorias contextuais é curar-se do “mal de arquivo” que diz que só temos legitimidade se o fizermos como os alemães, suecos ou norte-americanos o fazem e têm feito. Lutero precisa ser “transfigurado”. Isso é o que acontece na história

bíblica da transfiguração (Mateus 17) quando Jesus aparece a alguns dos seus discípulos falando com Moisés e Elias. Jesus nunca foi Elias nem Moisés e até discordou deles, mas foram eles que se transfiguraram em Jesus sem que esse rendesse sua identidade. *É preciso ver o Lutero transfigurado nos "Luteros" de hoje* sem que isso os tire de seus próprios desígnios e seus próprios lugares, sem que sejam contaminados pelo mal de arquivo. A passagem de Mateus sobre a transfiguração é precedida pela confissão de Pedro: "Tu és o Messias". A próxima cena é Jesus contando de seu destino, e Pedro intervém, ao que Jesus responde: "Arreda! Satanás". Pedro havia lido Jesus com o catecismo ou o cânone que tinha (Moisés, Elias e os profetas): Jesus deveria ser como Moisés ou como Elias. Pedro fez a correta confissão, mas não soube ler o contexto. Isso é a definição teológica do *demônico*: correta dogmática e inepta contextualização! A transfiguração é a história de como o passado deve se metamorfosear (*metamorphethe*, esta é a palavra grega traduzida como "transfiguração") para dentro dos contextos presentes, e não o contrário. Lutero também metamorfoseou Paulo e Agostinho, mas não se fundiu a eles; vestiu o manto deles, mas na sua própria pele. É assim que Lutero se transfigura em quem hoje ainda diz como ele diante do imperador que exigia que se retratasse de seus ensinamentos: "Se não me convencem pelas Escrituras ou por argumentos da razão, não renuncio. Isto sustento, de outra maneira não o posso. Que Deus me ajude!"

5. Inovação – A verdadeira posição luterana não está na letra, mas no espírito. A letra sustém, mas o evangelho renova. As obras de Lutero devem ser lidas e examinadas com cuidado para que então os livros possam ser fechados, e o Evangelho, aberto.

Há uma terceira tarefa programática importante. É preciso ter coragem de inovar ainda sem destruir o velho. A parábola de Jesus é pertinente à nossa tarefa: "Todo escriba versado no reino dos céus é semelhante a um pai de família que tira de seu depósito coisas novas e coisas velhas" (Mateus 13.52). Os arquivos serão mantidos e sempre haverá entre nós versados escribas que deles sacarão relíquias preciosas. Mas há também que ousar. Esta é a herança de Lutero, que sabia da distinção entre tradição e

tradicionalismo. "Tradição é a fé viva dos que já morreram, tradicionalismo é a fé morta dos que vivem" (Pelikan, editor geral das obras de Lutero em inglês). Com todos os defeitos que o reformador tinha e admitia, falta de ousadia não era um deles. Ainda não somos luteranos até ousarmos perguntas que nos remetem além dos cânones dominantes com suas respostas antiquadas. Estas respostas são como se alguém encontrasse uma chave na rua, mas não tivesse a menor ideia de que fechadura ela abriria. E este alguém achasse que a chave/resposta é tão importante que resolveu construir uma fechadura em que a chave funcionasse. Ela funcionou, mas não abriu absolutamente nada. Assim são os tradicionalistas e confessionalistas: construtores de fechaduras para chaves obsoletas.

*Na América Latina esta opção teológica minoritária foi assumida por muitos teólogos da libertação. Entre estes, destaco o jesuíta uruguaio Juan Luis Segundo, que transfigurou Lutero ao propor que uma teologia libertadora deveria libertar a teologia. Ele sabia o que também Lutero sabia quando, no início do movimento da Reforma, foliando com seu nome, assinava cartas e escritos como *eleutherios*, que em grego significa o libertador liberto.*

Estas são as tarefas programáticas que nos lega a teologia luterana como uma postura minoritária e libertadora: *contextualização, transfiguração e inovação*. E este é um desafio de que se incumbem apenas minorias que se encontram às margens dos saberes e poderes.

6. A teologia de Lutero está para a contextualização, transfiguração e inovação assim como a agricultura está para a colheita ou o casulo para a borboleta. O desafio se apresenta quando a colheita fracassa ou o casulo sufoca a larva.

O segundo objetivo é precisamente desenvolver linhas de pesquisa que ofereçam abordagens prioritárias a temas da teologia luterana, particularmente de Lutero, relevantes para a América Latina e ao Brasil, em particular. Esta me parece que seja a tarefa principal para quem ocupe uma cátedra de releitura de Lutero entre

nós. De momento presumo, em base no que conheço da teologia de Lutero e da realidade latino-americana, que *há três eixos temáticos* a serem inicialmente desenvolvidos.

Eixos Temáticos

7. Justificação e escatologia estão intimamente relacionadas nas obras de Lutero, mas pouco foi feito para decodificar as dimensões espaciais e sociais destas doutrinas.

O primeiro eixo temático parece ser bastante óbvio à primeira vista. Trata-se do tema central da Reforma, a justificação por graça mediante a fé. Mas esta deve ser tratada não como outro tema (*locus*) dogmático, mas vista radicalmente sob uma perspectiva *escatológica*. A justificação neste sentido não é uma “doutrina”, mas descreve uma experiência limítrofe que é, ao mesmo tempo, “morte” e dádiva. Lutero costumava usar esta linguagem paradoxal e extrema ao se referir à justificação. E o fazia em termos muito realistas. Ela mata para dar vida e dá vida quando mata. Mas como entender isso sem espiritualizar? Lutero mesmo vivia e respirava um clima apocalíptico que é sempre uma situação existencialmente limítrofe, assolado pelas epidemias. Sociedades opulentas têm dificuldade de se relacionar com isso, o que hoje se compara à AIDS, especialmente na África subsaariana.

A justificação é, hoje, em muitas teologias ditas luteranas, espiritualizada e desencarnada, e a escatologia, deferida/postergada para uma data incerta no calendário ou para um místico *nunc eternum* (“agora eterno”). A palavra *eschaton* no Novo Testamento apresenta três significados distintos que nos textos originais são mesclados. Pode referir-se a um *limite espacial* como a fronteira de um território ou a mítica concepção do *fim do mundo* depois dos mares; pode também referir-se ao *tempo e seus limites*; assim como pode ser usado para designar o *último* em uma escala de classificação. Mas o sentido temporal é o único que tem sido usado na modernidade ocidental.

Para a América Latina (assim como outras partes do Terceiro Mundo onde massas vivem este apocalipse), porém, este tema assume um significado especial e muito real. Questões de vida e morte, dádiva e passagem estão inscritas em cada passo da existência cotidiana de agricultores sem-terra, de crianças de rua, de favelados, de povos indígenas em que o *eschaton* está na cerca da fazenda ao lado, na próxima esquina ou na arma assassina; aí a morte é real e a celebração da vida é contagiante. Refletir a justificação sob esta perspectiva significa tomar conhecimento da importância de experiências escatológicas hodiernas. A saber: questões que vão desde enfermidades por contágio (como vírus e bactérias que transgridem os limites (*ta eschata*) epidérmicos do corpo, assim como também o fazem medicamentos que trazem saúde, *soteria*, salvação), até questões pertinentes à migração em espaços geopolíticos, em que fronteiras são transgredidas e aí há morte e há vida. É preciso explicar justificação na vida cotidiana. Estas são experiências escatológicas em que justificação e condenação, libertação e submissão são os polos da experiência. *Pensar justificação como dádiva e morte assume, portanto, relevância peculiar nos contextos de vida subalterna característicos da realidade de opressão e marginalização.*

8. A doutrina dos dois reinos ou regimentos é uma das doutrinas características do jovem Lutero que foi assimilada e difundida por outros reformadores (p. ex., Bucer, Melanchthon, Calvino), mas ela não chega a enfatizar a distinção que Lutero mais tarde faz entre economia (*oeconomia*) e política (*politia*). Aí reside sua contribuição relevante, em especial para sociedades, como do Terceiro Mundo, onde estas esferas da vida real são claramente discerníveis, ao contrário da modernidade ocidental onde estas se imbricam a ponto de se confundirem.

O segundo eixo temático trata do outro assunto fundamental da Reforma que desde há um século tem sido chamado de "doutrina dos dois reinos" (*Reiche/Regimente*, em alemão, que prefiro traduzir como "regimes"). Ocorre que o tratamento que este tema tem recebido na Europa e nos EUA vai desde enquadrar o problema como uma relação entre lei e Evangelho, fé e política, ou mesmo

Igreja e estado. Entretanto, a distinção de regimes se refere a uma questão mais ampla, a distinção entre fé e amor, o que se recebe e o que se dá, entre recepção e ação, ou como Lutero insistia, entre bem-aventurança ou beatitude (pela qual nada fazemos) e santidade (que resulta de nossas obras de amor). O que é importante nestas reflexões de Lutero é *a sutil e precisa distinção que ele*, nos anos 1530, *faz entre política e economia*, avançando um tema que só será retomado séculos depois por Hegel, Marx e, no século XX, por Hannah Arendt e Gayatri Spivak. A importância disso para a América Latina já foi enunciada pela distinção que Paulo Freire faz entre *conscientização e produção* e, mais recentemente, na tipologia que o antropólogo Roberto Da Matta elaborou com as metáforas da “casa” e da “rua”.

O nascedouro desta questão pode ser remetido a Aristóteles com sua distinção de duas das três faculdades humanas: *práxis* e *poiesis* (a terceira sendo *theoria*) que está na raiz dos conceitos de política e economia desenvolvidos por Lutero. Na patrística grega (por exemplo, em Basílio de Cesareia) esta distinção ainda é mantida, mas desaparece no período medieval para ser então retomada por Lutero ao distinguir com precisão entre *economia* e *politia*, que corresponde à distinção entre desejo e interesse. Esta é uma distinção de extrema importância para o debate teológico latino-americano. Os outros reformadores seguiram Lutero na distinção de regimes, o espiritual e o secular, mas nenhum outro chegou, como Lutero, a descrever a Igreja como este evento que sucede *entre* a política e a economia (nos sentidos clássicos dos termos), na adjacência de ambos e emprestando de ambos, mas não se rendendo a nenhum dos dois. *A igreja se demoniza quando se rende à política, com seus interesses, e se torna idólatra quando se adapta à economia, na busca por atender e mitigar desejos*. Mas a Igreja, que para Lutero não possui um procedimento próprio enquanto é o espaço do ócio, do *shabat* hebreu (o “sábado”), precisa emprestar procedimentos da política na sua pregação e da economia na sua sacra mentalidade enquanto subsiste neste mundo.

9. “Somente a cruz é nossa teologia” é o mais sucinto e claro manifesto da Reforma luterana (desde 1517-18) e continua sendo para quem a cruz é o símbolo da vida cotidiana. Mas a interpretação deste manifesto é devidamente escorada pelo maior consenso ecumênico jamais alcançado – o Concílio Ecumênico de Calcedônia (451).

O terceiro eixo a ser desenvolvido e que permite relacionar os dois primeiros é a cristologia de Lutero, sua interpretação do Concílio Ecumênico de Calcedônia (451) e sua intrínseca vinculação com a teologia da cruz. Este tema, para a América Latina, não carece de mais justificação senão a já produzida por vários teólogos/as das mais diversas origens confessionais que se voltam a Lutero quando este é o assunto, como o fazem Jon Sobrino e Leonardo Boff, por exemplo. Mas implicações desta cristologia vão muito além e são muito mais relevantes do que até agora tem sido o caso. Elas são ainda mais radicais. *O que tem Cristo a ver com o sofrimento?* Exemplo de persistência? Lição sobre o sentido vicário da dor? Perdão dos pecados? Solidariedade com o povo sofrido? Na verdade, Lutero é mais radical. Já em 1528 quando escreve sua “Confissão”, o Reformador desenvolve o que ele chamou de o *terceiro modo* de presença de Cristo (além do Jesus histórico e da presença real no sacramento).

Em resumo, o que ele diz é que a união hipostática da Fórmula de Calcedônia exige a afirmação de que *Cristo está, segundo a carne* (senão a nossa fé é falsa, o afirmou), *transcendendo tudo, mas estando mais perto de cada coisa que cada coisa está de si mesma, quer dizer, mesmo na morte, ou acima de tudo na morte*. Então à minha pergunta acima sobre a relação de Cristo com o sofrimento existe uma simples resposta: *essencial identificação. É o próprio Cristo que sofre na carne do sofrimento*. É o próprio Cristo que está enterrado na tumba de quem morreu. E para Lutero isso não era uma metáfora. Era literal. *A segunda consequência* é que se Deus está em Cristo segundo a carne em todas as coisas, *toda natureza também se faz corpo de Cristo*. Isto tem implicações para a questão ambiental que não são apenas morais e éticas, mas profundamente vinculadas à questão da revelação e, sobretudo, da *revelatio sub contrariis*, “a revelação no seu oposto”. A terceira

implicação disso é que, para Lutero, como ele desenvolve em seu escrito *Dos Concílios e da Igreja* (1539), *a realidade de Deus em Cristo é híbrida*. Não há uma essência ou uma identidade que possa ser isolada, muito menos manipulada. *O híbrido é o que transita entre identidades*. Não é uma nem outra e, ao mesmo tempo, as duas, ou mais de duas. A literatura pós-colonial define o hibridismo como característica mais relevante dos povos subalternos. Então *esse é o Cristo*: Deus, um criminoso condenado e executado em uma cruz, tudo de acordo com as 14 leis e autoridades da época. E assim *transita entre céu e inferno enquanto faz sua morada entre os mortais*.

Conclusão

Não me iludo. Quando cruzarmos o quinto centenário da Reforma, talvez a maioria dos luteranos já se encontre no sul do planeta. Mas a hegemonia teológica tem uma inércia que levará muito mais tempo para que o sul tenha *sua leitura* de Lutero respeitada e validada. Não obstante, ela está ocorrendo onde teologias são contextualizadas, transfigurações subversivas ocorrem e surge a coragem de inovar. Esta leitura não é nem em conteúdo, nem em método o que hoje se faz no mundo norte-atlântico. É algo híbrido transitando entre o resultado da pesquisa em Lutero que se tem feito por séculos e sua transfiguração em novos contextos sem medo de ousar vestir o manto de Lutero, mas na nossa própria pele. Um filósofo alemão do início do século XIX que se declarava luterano de boa cepa, com o nome de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, em um de seus axiomas disse: "Quando o absoluto cai na água, vira peixe"⁵. Parafrazeando o filósofo, eu poderia dizer: *quando Lutero cai no Brasil, vira brasileiro*. E assim se dirá para toda a América Latina, África e Ásia.

⁵ Wenn das Absolute ausgleitet und aus dem Boden, wo es herumspaziert, ins Wasser fällt, so wird es ein Fisch, ein Organisches, Lebendiges. HW 2:543.

PROTESTANTISMO E ARTE:
Aspectos histórico-teológicos de
uma relação tensa

ADILSON SCHULTZ¹

¹ Doutor em Teologia por Faculdades EST, professor de Ciências da Religião, com diversos artigos publicados em periódicos especializados.

Introdução

Raramente surgem artistas no meio protestante, seja no ofício do verso, da pintura, da escultura, ou o que seja. Constantemente renunciada sob a égide de idolatria, a arte esteve divorciada da experiência cristã protestante desde seu surgimento, no século XVI. Há razões teológicas e históricas para essa separação, logo transformadas em verdadeiros interditos estéticos e éticos. Desde cedo o protestantismo associou a arte ao catolicismo, elevando sua necessária negação a marca identitária protestante. Não obstante os eventuais aspectos positivos dessa situação, tal como a necessária ênfase substitutiva nas letras e na educação comum ao protestantismo, essa separação geraria um fosso de representação simbólica na teologia e na piedade protestantes, tornando a fé e a pessoa crente reféns da palavra, especialmente a retórica. Os raros momentos de arte protestante, como na música, muitas vezes sucumbem diante do apelo didático e ético que os caracterizam, comprometendo o aspecto estético, veículo da arte.

Esses elementos histórico-teológicos da ausência da arte no protestantismo são tratados aqui em quatro tópicos. Primeiramente, busca-se entender a história da separação arte-protestantismo - tarefa nada fácil, pois se trata de situar historicamente não uma suposta arte protestante, mas sua ausência. É apresentada a história e o argumento do movimento iconoclasta da Reforma protestante do século XVI, qual seja, a ameaça de idolatria, aqui com um breve estudo da questão bíblica quanto ao uso de imagens. Logo em seguida, no segundo tópico, é apresentada a argumentação propriamente teológica da separação arte-protestantismo, especialmente o motivo estético da Reforma e dos movimentos protestantes que lhe seguiram, qual seja, a passagem do ver para o ouvir que caracterizou o fim da Idade Média, fazendo a teologia e as demais áreas de saber fluírem da imagem à palavra, constituindo-se o protestantismo como representante religioso-teológico

dessa tendência. No terceiro tópico é descrita a crise teológica advinda da separação arte-protestantismo, mostrando as marcas teológicas do protestantismo contemporâneo que lhe advém da ausência do recurso à arte. Destaco aqui a formulação de um hipotético cenário favorável para a arte no protestantismo, considerando especialmente a arte litúrgica. Finalmente, o quarto levanta uma sutil questão teológica sobre a relação do protestantismo com a arte, isto é, a possibilidade da indiscernibilidade e da indisponibilidade de Deus na arte, aspecto negligenciado na teologia protestante.

1. Aspectos históricos da separação de arte e protestantismo

1.1. A tragédia do movimento iconoclasta

A renúncia da arte está no nascedouro do protestantismo, mais precisamente no movimento iconoclasta reformatório do início do século XVI, inspirado no radicalismo bíblico judaico-cristão que negava a representação de Deus. O movimento iconoclasta do século XVI foi uma das maiores tragédias da história da Igreja². Ao lado da revolta dos camponeses, é seguramente a página mais desastrosa e triste de todo o movimento reformatório. Na primavera de 1522, várias regiões da Alemanha, Holanda, Suíça e Escócia arrancaram de suas igrejas milhares de imagens religiosas. Pinturas e afrescos seculares foram destruídos, imagens preciosas quebradas, adornos retirados, crucifixos queimados, igrejas esvaziadas aos carretões, altares ornamentados foram amontoados em pilhas e queimados em praça pública. Um decreto municipal de Wittenberg, cidade-sede da Reforma, autorizando a destruição de imagens e adornos, deu legitimidade oficial para a tragédia. Seu mentor intelectual foi Andréas Bodenstein de Karlstadt, professor de teologia em Wittenberg, inicialmente professor de Lutero, depois seu seguidor, e na ocasião seu substituto na pregação da palavra em Wittenberg, dado que Lutero se encontrava exilado no castelo de Wartburg. Karlstadt publicou o livreto *Da eliminação das imagens*, amplamente difundido e pregado nos púlpitos. Segundo

² DREHER, Martim N. *A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma*. vol. 3. 2ª edição. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

ele, antecipando uma ênfase puritana, toda imagem seria invenção do demônio, e a Bíblia proibia imagens. Multidões reuniam-se em frente às igrejas para retirar, quebrar e queimar as imagens e adornos que antes lhes impunham respeito e devoção. Segundo Martin Dreher, tratou-se de uma verdadeira rebelião religiosa, talvez a forma mais direta encontrada pelo povo para participar da ruptura com a Igreja; afastada dos livros e das discussões, o povo deu uma *forma* à ruptura, e destruiu aquilo que era a linguagem da imagem. Lutero queimou palavras, mais precisamente a bula papal e as encíclicas papais; Melancton e estudantes de teologia, arte e filosofia queimavam os escritos de Tomás de Aquino; e o povo quebrou as imagens, sua linguagem. Reformar a Igreja era destruir as imagens, em sentido literal.

1.2. A arte segundo os principais reformadores

Lutero não negou a arte. Quando finalmente deixou o exílio, em 1524, pouco pôde fazer diante da tragédia artística já consumada. Embora reconhecendo o abuso em relação a uso de imagens na piedade de então, ele anteviu as consequências desastrosas do gesto iconoclasta e passou a pregar a tolerância das imagens, condenando veementemente o movimento de Karlstadt, pois via nele uma ameaça à liberdade evangélica conquistada. Para Lutero, imagens são "memoriais e testemunhos, e como tais devem ser toleradas"³. Ao falar da importância da arte na Igreja, Lutero usou as palavras *memória*, *testemunho*, *compreensão* e *expressão*, termos que podem plenamente justificar a presença de qualquer forma de arte no Protestantismo. Além de reivindicar tolerância com a arte e até mesmo incentivar quem tinha dons artísticos, defendeu veementemente seu uso didático. Ele sonhava em ver as casas pintadas externamente com cenas bíblicas. Some-se a isso a compreensão quase estética que Lutero tinha da Palavra de Deus: segundo ele, a Palavra nunca é mero evento racional. A compreensão que Lutero tem do poder quase *místico* da palavra se aproxima muito de uma estética física ou da imagem. A palavra proclamada tem poder divino e é autêntica e pura manifestação de Deus. A linguagem, para Lutero, se origina no "fundo do coração". Dizendo

³ DREHER, 2002, p. 57.

isso ele rejeita a compreensão clássica da Idade Média de associar visão e emoção, e reivindica a associação linguagem (ou palavra) e sentimento⁴.

Mas Lutero não bastou para garantir o valor da arte; e a arte não resistiria diante de quadro tão ameaçador. Quando raramente se fez presente, mesmo no luteranismo, com a música coral, ou na música de Bach, virou objeto puramente estético, sem função piedosa ou religiosa, sem qualquer apelo tipicamente protestante. Logo mais Zwínglio e Calvino radicalizariam o movimento iconoclasta, e proibiram também paramentos ou vestes litúrgicas exuberantes. A Igreja toda já estava despida. Zwínglio proibiu até a música e mandou destruir os órgãos.

Um século mais tarde, será o recrudescimento confessional protestante do período da ortodoxia que obrigará a incipiente igreja evangélica europeia a demarcar sua identidade a partir da diferenciação em relação ao catolicismo, esse identificado com a arte. Mais do que mera questão histórica, aqui a ortodoxia significou o extremo da afirmação da adesão intelectual aos princípios de fé protestantes, o que tornou mais radical a marca contra-estética do protestantismo – o movimento pietista que se seguiu à ortodoxia significou uma reação a essa ênfase intelectual, agora primando pela emoção, mas sem qualquer mediação da arte.

Mais adiante, a separação histórica de arte e protestantismo culminará no puritanismo da reforma radical inglesa e estadunidense, nos séculos XVII e XVIII, que não apenas primou pela razão como meio último de relação com Deus, mas associou qualquer forma de fruição ou prazer estético a coisa mundana. Se o luteranismo e o calvinismo reformado ainda tinham alguma relação pelo menos didática com a arte – Ernst Troeltsch dirá que o “luteranismo se utiliza da arte apenas para recreio e entretenimento”⁵ –, isso logo será suprimido e os movimentos puritanos e neoanabatistas em geral, também as novas igrejas batista, presbiteriana e depois metodista, passam a hostilizar a arte como coisa do diabo⁶.

4 MILES, Margaret R. *Image as insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*. Boston: Beacon Press, 1985, p. 101.

5 TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. 3ª edição. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 87.

6 MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995, p. 147.

2. Aspectos teológicos da separação arte-protestantismo

2.1. A questão bíblica da idolatria

O fundo mítico de toda proibição da arte na teologia protestante, ponto central do movimento iconoclasta do século XVI, é a proibição de adoração a imagens na Bíblia hebraica. Segundo Paul Tillich, “o pano-de-fundo dessa rejeição das artes visuais é o temor – e até mesmo o horror – de uma recaída em idolatria”⁷. A questão, portanto, não é a imagem em si, mas o que ela representa, ou seja, uma outra divindade.

As rígidas proibições da lei mosaica referem-se à época em que o povo de Israel estava em constante contato com a religião de outros povos, *tentado* por outros deuses. Os profetas são implacáveis na denúncia da idolatria, pecado terrível contra o Deus único. Jeremias foi um dos que enfrentou maior oposição, sobretudo de quem adorava a Rainha do Céu ou Grande Deusa (Jeremias 44), sendo perseguido e maltratado por causa da fidelidade ao Deus único. Tanto na lei mosaica quanto na crítica profética fica evidente que a questão central não era a imagem em si, mas a imagem de *outro* Deus. O motivo apresentado por Deus para a proibição da imagem não é, em princípio, o objeto, mas aquilo a que ele remete, a idolatria, a adoração a outros deuses ou outras deusas. A questão da proibição de imagens complicou-se no judaísmo tardio, “com o surgimento dos Macabeus, quando o perigo hele-nista de contaminação idolátrica ameaçava Israel”⁸. Este perigo externo levou o povo à estrita observância da interdição conforme ditado na lei mosaica – nada de imagem significava já aí nada de estrangeirismos.

Não obstante a proibição de imagens, a Bíblia está repleta de imagens de Deus, sempre constituídas pelo próprio Deus. O que as diferencia e autoriza é o fato de serem elementos não concebidos por mãos humanas e, mais importante, estarem relacionadas a epifanias específicas, que jamais se repetem, não permitindo a identificação dela com a divindade. Pode-se citar, entre outros, o arco-íris pós-dilúvio, a sarça ardente de Moisés, a arca da aliança, os relâmpagos e a tempestade no monte Sinai, a coluna de fogo

7 TILlich, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 1981, p. 538.

8 TREVISAN, Armino. *O rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*. 2ª edição. Porto Alegre: AGE, 2003, p. 15.

e nuvem que guiava o povo no deserto⁹. As imagens ou objetos cúlticos não são considerados legítimas imagens de Deus, mas adornos tolerados: a serpente no poste que curou o povo (Números 21) e os querubins da arca da aliança (Êxodo 25.18) são bons exemplos.

No contexto do Novo Testamento não há nenhum texto que trate especificamente das imagens ou adoração de imagens. Nessa época a questão das imagens e dos falsos deuses estava aparentemente resolvida. De modo geral, também não há nada que avalize o uso de imagens. Um dos únicos textos onde a questão da imagem é debatida é Atos 19.23ss, no episódio da revolta dos ourives que fabricavam imagens de Ártemis, e que reclamavam prejuízos financeiros com a pregação do apóstolo Paulo e seus seguidores. Também aí não se trata da imagem de Deus, mas da imagem de *outros* deuses.

O que é bastante descrito no Novo Testamento é a imagem de Jesus Cristo como Deus invisível, e como filho de Deus, e todo o imaginário relacionado à encarnação. A imagem recorrente de Jesus é ele na cruz. Em Colossenses 1.15-20 o filho é a *imagem* do Deus invisível, e em Filipenses 2.6-11 Deus esvaziou-se e assumiu *forma* de servo. Isso significa que para a comunidade cristã incipiente, a imagem de Deus estava associada a Jesus Cristo, e a manifestação plástica dessa imagem estava completamente ausente. A quase total ausência de inscrições artísticas nos três primeiros séculos do cristianismo evidencia a influência da comunidade e do espírito judaico contra as imagens no imaginário cristão. Essa comunidade primitiva é, aliás, o modelo para o qual olha a Reforma protestante do século XVI, totalmente privada de imagens devido ao contexto ainda predominante do judaísmo, contrário a qualquer representação de Deus, o que se pode notar no texto do NT.

Portanto, pode-se concluir que a Bíblia não fecha a questão quanto à expressão artística e à arte *em si*. O que é terminantemente proibido é a adoração de imagens de *outros* deuses. Na verdade, o povo não concebia criar uma imagem de seu próprio

⁹ BESANÇON, Alain. *A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 27ss.

Deus Javé, e tampouco de seu novo Deus Jesus Cristo. Desta forma, nada se pode aferir na Bíblia a respeito da proibição do uso de imagens, pinturas e objetos religiosos para fins litúrgicos ou devocionais familiares ou pessoais.

2.2. A passagem do ver/imagem para o ouvir/palavra na Idade Média

Mais do que questões bíblicas, a razão teológica central da eliminação da arte no protestantismo passa pela concepção da revelação de Deus, especialmente o risco que é sua representação. Os protestantes aguçaram os ouvidos para ouvir Deus, com pregação e canto, fazendo frente ao ambiente que até então convivía com a expressão ocular da fé, com sua piedade abrindo-se para a contemplação. Agora é a palavra pura que deve ser ouvida nas igrejas e na teologia protestantes, sem meias palavras, e não a literatura ou a arte, essas formas que apenas *sugerem*, que podem confundir, e não dizem diretamente.

Segundo Paul Tillich¹⁰, toda a Idade Média, em certo sentido, é uma passagem *do ver para o ouvir*, não apenas na Teologia, mas também na Filosofia. O protestantismo é o ponto de chegada dessa passagem, quando se pensa no aspecto religioso da cultura. Nas palavras de Martin Dreher, "o século XVI é o século da vitória da palavra sobre a imagem e sobre o gesto"¹¹. O espírito da Reforma é o espírito da palavra, da Bíblia para o povo, da pregação na língua materna. Para que imagens se a palavra de Deus, Jesus Cristo, é o que importa?

O culto protestante é a evidência mais clara dessa passagem do ver para o ouvir. No centro do culto protestante está a Bíblia e a Palavra pregada no púlpito; nada mais de imagem e contemplação, mas um púlpito e a audição. Para Rubem Alves, se "os católicos enfatizam a dimensão contemplativa e visual da experiência religiosa, os protestantes viram no segundo mandamento um interdito que lhes impôs um rigoroso ascetismo artístico"¹². O divino não pode ser representado, é idolatria. Não pode a cor, não

10 TILLICH, 1981, p. 538.

11 DREHER, 2002, p. 55.

12 ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979, p. 131.

pode a forma ou o movimento, e então resta a linguagem, musical e falada. Via de regra, protestantes pregarão muito bem, falarão bem e com desenvoltura sobre Deus, e cantarão com excelência louvor a Deus. Essa representação estética (?) do protestantismo, aliás, ficou viva ao longo dos séculos, como atestam as palavras do jagunço Riobaldo em *Grande sertão: veredas*, o grande romance de Guimarães Rosa, num perfeito retrato da ritualística protestante:

Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio (...). Quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles (ALVES, 1979, p. 31).¹³

A proibição da arte veio embalada no didatismo teológico típico do protestantismo, e aí certamente podem ser elencados seus feitos mais benéficos. Agora sem imagens às quais recorrer, a ênfase do protestantismo passou a ser o ouvir, e daí a necessária educação para o ouvir. Até se toleraram imagens impressas em livros por causa de seu apelo didático, com tom ilustrativo, mas a ênfase mesmo era aprender a ler e entender. Por isso, as igrejas protestantes estarão desde muito cedo associadas a escolas. Graças ao império da palavra, o protestantismo propôs e criou a instrução do povo e o acesso à alfabetização e à informação. A proibição da arte proporcionou o impulso de uma cultura linguística sem precedentes na história. A ênfase na educação produziu uma nova cultura linguística. Como escreveu o professor Mendonça:

O protestantismo, coerente com seu princípio, retirou do culto todos os apoios religiosos e preservou e cultivou só a música que, pela sua natureza não material, pode conduzir o crente a uma experiência pura e imediata com Deus. Cultivou também a arte da retórica. Palavra e música vieram a ser os únicos instrumentos de renovação da experiência com Deus. A música pelo duplo sentimento que produz ao colocar o fiel em comunhão imediata com Deus: alegria e temor ao mesmo tempo, como dizia Otto. A palavra, exposta com toda a arte da retórica ao mostrar ao fiel como transformar sua liberdade em existência digna.¹⁴

¹³ GUIMARÃES ROSA, João. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 8s.

¹⁴ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Fenomenologia da experiência religiosa. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora: UFJF, vol. 2, nº 2, p. 81, 1999.

Junto ao apelo didático da palavra, a passagem do ver para o ouvir impõe o apelo ético da correta doutrina. Trata-se agora de ouvir e confessar corretamente, sem a dúvida da imagem. E onde reina a ética, sucumbe a estética. A estética está para a imagem como a ética está para a palavra. A estética e a imagem sabem ser apenas sugestivas, mas a palavra e a ética, assertivas. Daí surgirão não mais templos de contemplação, mas templos de reunião e estudo – em grande medida, a exigência ética e doutrinal protestante transformou igrejas em salas de aula bem ao estilo tradicional, os fiéis num enorme corpo discente que ouve o corpo docente *ensinando* a Palavra, a fé. Não há nada ou quase nada para se contemplar numa igreja protestante. Tudo é orientado pela didática, jamais pela estética. Nem silêncios são ouvidos nas igrejas: nada que dê margem para compreensões equivocadas do que Deus pretensamente quer transmitir. Nada que dê margens à *magia* do olhar, da fruição, da livre associação.

A separação da arte no protestantismo produziu grandes pregadores, escritores e leitores da palavra, mas curiosamente não *podia* produzir artistas das letras, porque não havia arte. Nesse sentido são elucidativas as palavras de Rubem Alves sobre a separação arte-protestantismo – ele fala da literatura, mas poderia falar da arte como um todo:

A literatura não pode sobreviver em meio a esta obsessão didática, porque a sua vocação é estética, contemplativa, e o seu valor é tanto maior quanto maior for a sua capacidade para produzir estruturas paradigmáticas através das quais as fraturas e ligações ocultas do cotidiano são radiografadas. Os literatos protestantes não podem fugir ao feitiço dos seus hábitos de pensamento. Suas novelas são sermões travestidos e lições de escola dominical mascaradas. No fim, a graça de Deus triunfa sempre, os crentes são recompensados e a impiedade é castigada. O último capítulo não precisa ser lido. A didática protestante já tem a moral da estória pronta, antes que ela aconteça.¹⁵

Partindo dessa mesma incapacidade do protestantismo de produzir artistas, Ernst Troeltsch apresenta o contraponto do catolicismo, e como esse está favorecido:

¹⁵ ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 152.

Sem dúvida que a situação parece favorecer o catolicismo, já que seu ascetismo deixa lugar ao sensível junto ao suprassensível e seu culto se dirige menos ao pensamento que ao sentimento e aos olhos, enquanto que o ascetismo protestante põe o sensível diretamente ao serviço da salvação eterna e o culto protestante é, sobretudo, um culto da pregação e da doutrina. O catolicismo lida muito melhor com a sensualidade, no sentido mais amplo da palavra, que o protestantismo. Por isso o catolicismo fundiu-se com muito mais profundidade e energia com a arte renascentista que o protestantismo.¹⁶

3. Consequências teológicas da supressão da arte no protestantismo

3.1. Ausência do pensamento simbólico no protestantismo

Se o movimento iconoclasta perpetrado durante a Reforma protestante do século XVI pode ser considerado uma das maiores tragédias da história da Igreja, dada a quantidade de obras de arte destruídas, a austeridade protestante contemporânea no que tange à supressão da arte certamente é um dos maiores engodos teológicos a que são submetidos os fiéis. Segundo Paul Tillich¹⁷, “a falta de artes visuais no contexto da vida protestante é, sistematicamente falando, insustentável e praticamente lamentável, embora seja compreensível historicamente”. Para Whitehead¹⁸, os fiéis estão submetidos a uma espécie de “celibato do intelecto, divorciado da contemplação”. Este autor reivindica que a experiência de Deus, a manifestação do Espírito de Deus, invade todas as dimensões do corpo, também a visão, com o que defende a relevância da arte na fé.

Não obstante os benefícios observados na passagem do ver para o ouvir, a supressão da arte no meio protestante certamente colaborou para uma certa esquizofrenia teológica, com um amplo domínio dos elementos racionais analíticos na expressão religiosa. Aparentemente o espaço antes dedicado à sensibilidade estética

¹⁶ TROELTSCH, 1967, p. 89.

¹⁷ TILlich, 1981, p. 538.

¹⁸ Apud TREVISAN, Armindo. *Como apreciar a arte*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990, p. 20.

na Igreja ficou vago, e o protestantismo ficou *manco*. A palavra e a razão reinam absolutas no protestantismo, em detrimento do sentimento numinoso. De modo geral, os protestantes são cegos, para usar uma metáfora – têm apenas ouvidos e boca. O grande desenvolvimento da música pode ser entendido nesse contexto, pois, ao lado da oratória, concentrou todas as possibilidades de manifestação estética da fé. A supressão da arte provocou a relativização do pensamento simbólico, o centro da piedade cristã. A linguagem escrita e falada nunca consegue ser tão simbólica quanto a imagem. Para Martin Dreher,

é na linguagem simbólica que se expressa a experiência do espiritual. Quando essa forma de pensamento não conceitual deixa de ser usada ou é ridicularizada, produz-se a destruição de uma das disposições religiosas do ser humano. O iconoclasmo provocou no ser humano o enfraquecimento do sentido para o religioso. Quando se destruíram as imagens, destruiu-se o elemento que deixa o que é cristão transformar-se em sentimento. (...) No século XVI, iniciou uma esclerose espiritual com a iconoclastia.¹⁹

A supressão da arte eliminou do protestantismo também a meditação e a contemplação. O protestante não medita *em Deus* – ele ora, dirige-se *a Deus*! Não há nada no protestantismo para observar, para levar à quietude. Muitas palavras, muita exaltação, e nenhuma meditação. É a arte que propicia a meditação – seja a arquitetura, a pintura, a música ou a poesia. Negligência das imagens significa automaticamente negligência da contemplação.

Nas palavras de Rudolf Otto, na sua clássica obra *O sagrado*, considerada o prelúdio das novidades teológicas do século XX, graças à ausência da arte a racionalidade protestante foi privando o culto cada vez mais de seus aspectos não-rationais, místico-numinosos:

(Ela) cada vez mais privou o culto dos elementos propriamente contemplativos, especialmente “meditativos”. O elemento conceitual e doutrinário, o ideal da “doutrina” passou a preponderar sobre o indizível, que vive só no sentimento, e que não se pode

¹⁹ DREHER, 2002, p. 56.

passar adiante ensinando. A igreja virou escola, e suas comunicações entravam na psiquê realmente da forma descrita por Tyrell: cada vez mais apenas “pela estreita fresta da razão”.²⁰

Otto chega a dizer que a liturgia protestante *reprime* e *inter-dita* Deus. Segundo ele, nas liturgias protestantes clássicas

onde nada é acidental e bem por isso deixa de ser tão significativo, onde nada é imprevisto e por isso não desperta pressentimento, onde nada assoma das profundezas inconscientes e por isso aponte para níveis mais elevados, e nada há de carismático e isso geralmente não reflete muito espírito.²¹

Dá que a supressão da arte provoca experiências fugazes de fé. Uma consequência desastrosa dessa esquizofrenia teológica que suprimiu a linguagem artística é o apelo simplista à emoção presente em parte do protestantismo contemporâneo. A fugacidade das igrejas protestantes contemporâneas talvez tenha aí a sua origem, no afã de oferecer experiências emocionais rápidas. Talvez se possa cogitar que a arte devolveria um apelo de perenidade ao protestantismo, pelo menos, algo da profundidade perdida da fé que medita, que contempla o sagrado e se deixa permear por ele.

Mas há outra consequência. A supressão da arte vem acompanhada da intolerância religiosa. O fato de não considerar importantes os símbolos religiosos tem motivado atitudes intolerantes contra religiões que as têm no centro de seu culto. Este é o caso nos episódios recentes de quebra-quebra de imagens de santos e orixás dos cultos afro-brasileiros e também aquele vergonhoso evento do *chute na santa*, em que um bispo da Igreja Universal agride verbalmente e simula chutes numa imagem de Nossa Senhora Aparecida na véspera do 12 de outubro de 1995.

20 **Όττο**, Rudolf. *O sagrado*. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 147.

21 **Όττο**, 2007, p. 104. É curioso observar que um grande movimento de renovação litúrgica no protestantismo começou justamente a partir da publicação do livro de Rudolf Otto, em 1917, visando aumentar a incidência da experiência do não-racional no culto. O sucesso de seu livro foi impulsionado pela crise do pós-guerra (1914-1918), sobretudo nos seus aspectos econômicos, intelectuais e religiosos. Publicado em 1917, em 1930 o livro já tinha 22 edições só na Alemanha (DREHER, 1999, p. 178). Sobre a importância deste livro, cf. também a apresentação à tradução brasileira acima referida, escrita por Hermann Brandt.

Nesse contexto de intolerância vale lembrar também dos abusos promovidos pelo excesso de palavra ou dos abusos em relação à Palavra de Deus. Não apenas a adoração equivocada de imagens é pecado, mas também a interpretação abusiva e unilateral da Palavra de Deus. Segundo Margaret Miles²², o desenvolvimento e o uso unilateral da Palavra em detrimento da imagem parece ser uma distorção teológica – e certamente o cristianismo reconhece melhor os casos de abuso da utilização de imagens, mas raramente os abusos da Palavra, justamente devido ao *aparelho inquisidor* altamente desenvolvido de quem está imbuído da unilateralidade da Palavra.

3.2. A chance do uso litúrgico da arte no protestantismo

As pesquisas mostram que “o ser humano retém na memória cerca de 11% do que ouve, 3% do que cheira, 2% do que toca e 1% do que degusta, mas pode memorizar cerca de 83% do que vê”²³. Estes dados mostram que, se o protestantismo prima tanto pela educação cristã, deveria fazer mais uso de imagens. O uso didático de imagens, conforme sugere o próprio Lutero, seria uma forma cautelosa de inserir a arte no protestantismo sem ferir as proibições de imagens nas igrejas e toda a história iconoclasta sedimentada no protestantismo. A justificativa do uso da arte seria, num primeiro momento, didática; uma iniciativa para incrementar a educação cristã e a liturgia protestante. Nas palavras de Martin Dreher,

a imagem não é idolatria, mas uma das mais preciosas dádivas de Deus; ela “se origina no céu”, como afirmou Michelangelo. Os pintores e escultores sacros devem ser colocados na galeria dos maiores pregadores. Caso não pudermos concordar com isso, devemos queimar também os sermonários dos grandes pregadores. Ou não podem também eles ser lidos como ídolos feitos por mão humana? Se a fé cristã pode ver no pregador um instrumento de Deus, por que não ver assim também o pintor e o escultor?²⁴

22 MILES, 1985, p. 144.

23 MIRANDA, Evaristo Eduardo. *Corpo: território do sagrado*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 255.

24 DREHER, 2002, p. 57.

As imagens podem ser vistas como manifestação de Deus. O que a Reforma pretendia com a ênfase na Palavra era um balanço entre o senso visual e auditivo, reivindicando mais elementos auditivos na liturgia. Os cultos estavam carentes de palavra. A supressão da arte, o movimento iconoclasta e a ênfase na palavra durante a Reforma podem ser vistos, em termos históricos, como *ação afirmativa* que visava corrigir uma distorção – mas a consequência foi que a ação afirmativa virou norma, e parece pedir uma outra em sentido contrário! Maior uso da imagem tornaria a percepção e a manifestação de Deus mais livre e plena nos cultos. Não desenvolver experiências sensoriais integralmente significa não cooperar para que Deus se manifeste. Como se expressou Mendonça:

O culto protestante não inclui o gesto e a imagem, não oferece o apoio do sensível: ele é discursivo e racional, mais uma aula do que um encontro com o sagrado. O pequeno espaço reservado à emoção corre por conta do cântico congregacional, mas os hinos também são discursos. De modo que a participação no culto protestante exige um significativo domínio da linguagem.²⁵

Nesse sentido, a reestruturação da liturgia é uma das possibilidades mais produtivas que se abre a partir de uma eventual reaproximação da arte com o protestantismo. Por um lado, a arte agregaria um conteúdo mais imprevisto à aridez, formalidade e previsibilidade litúrgica do protestantismo clássico, estruturada na pregação da palavra que opõe uma “Igreja docente” a uma “Igreja discente”. Por outro, a arte agregaria um conteúdo mais sistemático à fugacidade, informalidade e deformidades litúrgicas do neoprottestantismo, estruturada na manifestação do Espírito que acaba privilegiando liturgias de “barulho”. Certamente é ao protestantismo clássico que a arte provocaria com mais intensidade, justamente porque baseia suas práticas litúrgicas no fiel que pensa, que lê, que é pleno e senhor de si o tempo todo.

²⁵ MENDONÇA, 1995, p. 147.

4. A imagem de Deus na arte protestante

4.1. A indisponibilidade e a indiscernibilidade de Deus

Talvez Deus mantenha alguns poetas à sua disposição (vejam que digo poetas!), para que o falar sobre Ele preserve a sacra irredutibilidade que sacerdotes e teólogos deixaram escapar de suas mãos. (Kurt Marti)²⁶

O grande valor da arte no protestantismo talvez fosse manifesto e percebido apenas num exercício extremo de finura e suavidade teológica: o principal papel da arte sacra é garantir a total indisponibilidade e a indiscernibilidade de Deus. O estudo, a produção e a observação de arte favorecem um espírito de autonomia maior do que o manifestado no uso unilateral da palavra. Considerando que a arte precisa ser respeitada em seus critérios próprios de forma e conteúdo, a teologia e a piedade protestantes estariam exercitando o respeito à própria divindade. Um dos elementos mais agudos da arte é justamente a consciência de que ela não é o objeto que retrata; não dispõe da imagem a que faz referência²⁷. Assim, também a teologia e a fé não dispõem do objeto de sua adoração ou reflexão em favor do qual presta testemunho. Na verdade, Deus não é nem pode ser *objeto* do ser humano. A arte manifesta e milita na verdade de que Deus não *está aí* sempre à disposição. Nesse sentido, uma relação mais intensa do protestantismo com a arte forneceria à teologia protestante uma lucidez maior quanto ao seu papel de apenas apontar, a partir de si, para o mistério inefável, e, conseqüentemente, dar-se conta do desgaste de suas imagens e palavras.

A literatura e a poesia bem podem ser a porta de entrada da arte no protestantismo, dada a afinidade que há entre a ênfase na palavra e a arte das letras. A literatura tem a vantagem de não revelar formas e imagens, mas apenas sugerir. Ela trabalha com imagens de Deus que mantêm a sua indisponibilidade. Segundo Kuschel,

26 Apud **KUSCHEL**, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 209.

27 **KUSCHEL**, 1999, p. 225.

ao ocupar-se dos textos literários e respeitar-lhes a autonomia, percebendo os critérios formais que os conformam, a teologia pode tomar a sério um aspecto da literatura que lhe deve ser muito caro: é aguda nos textos literários a consciência de que *não se dispõe do objeto de que se fala*. E o mesmo vale para a teologia. Tampouco ela dispõe do objeto de sua reflexão, em favor do qual presta testemunho. Ela apenas é capaz de apontar, a partir de si, para o mistério inefável. E o discurso teológico só pode ter êxito no confronto com textos literários caso se conscientize da problemática de sua própria dicção: do desgaste de suas imagens e de sua linguagem, das fórmulas vazias em que pode incorrer sua expressão.²⁸

Um detalhe importante é que também a literatura não se desenvolveu no protestantismo ou muito raramente. As letras são tão marginais no protestantismo quanto outras formas de arte. Momentos raros de arte literária produzida por protestantes no Brasil são a poesia *maldita* de Ana Cristina César, uma cosmopolita, e a teopoética de Rubem Alves, um renunciador do protestantismo. Ou no cinema novo, por exemplo, Glauber Rocha.

4.2. Arte protestante para além do protestantismo

A ausência da arte pode revelar sua presença. Talvez seja na extrema margem teológica, para fora dos contornos protestantes em termos de forma, mas buscados no princípio protestante presente em outras expressões culturais, que se há de buscar algo que aponte para a arte protestante. Mas nesse caso, tal arte nunca seria necessariamente igrejeira, mas cultural, assim constituindo-se de forma fiel tanto ao princípio protestante, que sempre está em assimetria com a forma, quanto ao princípio (?) artístico, que sempre trai o conteúdo com a forma, estando o significado sempre para além dela mesma. A arte se constituiria enquanto *voz de protesto* – sua marca eminentemente protestante – em qualquer lugar cultural, sempre que fiel ao princípio do Evangelho libertador.

Nessa perspectiva, a arte cristã protestante seria um gesto de ruptura e autonomia em relação ao próprio meio em que se desenvolveria, o próprio protestantismo – sempre *obra aberta*,

²⁸ KUSCHEL, 1999, p. 225.

como afirmou Umberto Eco²⁹, pois lida com o surpreendente. Assim como a arte tem como característica que o artista criador não determina a obra (a execução da música criada, por exemplo), ainda menos a recepção do ouvinte musical, da mesma forma também a arte cristã protestante, criada num exercício de libertação espiritual, respeitando a experiência de cada fiel, provocaria gestos de autonomia e liberdade para além da questão religiosa em si. A arte permite que o *falar* sobre Deus seja sempre uma *obra aberta*, numa possibilidade de várias organizações confiadas à iniciativa do observador; obras que serão finalizadas pelo intérprete no momento em que as fluir esteticamente³⁰, como de resto ocorre com a oratória, nas insistentes pregações protestantes. O uso da arte permitiria um culto e uma liturgia mais sugestiva, sem diretividade extrema, não dizendo como as coisas de Deus são, mas sugerindo um sentido para elas.

Conclusão

Que tipo de arte produz ou produziria o protestantismo? Talvez *Feias Artes* religiosas, no sentido estético e moral. Talvez carregada de pecado e de mal; talvez uma arte *dura*, como é a sua percepção da vida. Talvez uma arte *instrumental*, com apelo missionário. Talvez uma arte ligada à oratória, que vise transformar os ouvidos em olhos! Talvez seminários e oficinas de arte técnicas, sobretudo para *ensinar* e criar sensibilidade artística – se a produção de arte está distante do protestantismo, certamente está mais distante ainda a observação da arte. Talvez o protestantismo pudesse produzir uma arte *engajada*, aliando a fruição religiosa com o imperativo evangélico do socorro ao necessitado³¹. A arte poderia colaborar para criar uma *estética do feio* nas igrejas protestantes, mostrando o mundo como ele é, e não como deveria ser na acepção e na assepsia idealísticas. Talvez a arte conduzisse o protestantismo para além do mundo religioso – a observação, a produção e o estudo da arte fariam o crente ver que Deus, afinal, não criou ou cria apenas coisas religiosas.

29 Eco, Umberto. *Obra aberta*, 2001, p. 85.

30 Eco, 2001, p. 39.

31 SEERVENLD, Calvin. Christian Art. In: RYKEN, Leland. *The Christian Imagination: essays on literature and the arts*. Michigan: Grand Rapids, 1981, p. 383-390.

Finalmente, apenas o desenvolvimento da arte protestante legitimaria uma *crítica de arte* protestante, hoje quase que totalmente livre da crítica teológica. Aqui se abre, talvez, a perspectiva dos benefícios para a arte de uma eventual crítica protestante. Uma crítica de arte protestante mostraria, entre outras coisas, como o pecado atinge também artistas, arte e as pessoas que a observam. Aliada ao protestantismo, a arte tomaria mais consciência de seu limite – o protestantismo diria que também ela está separada de Deus, que o conceito de pecado também vale para a arte, e que, como tudo o que é humano, também participa da *Queda* e anseia por redenção.

Referências

- ALVES**, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- ALVES**, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- BESANÇON**, Alain. *A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- DREHER**, Martim N. *A Igreja Latino-americana no contexto mundial*. Vol. 4. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- _____. *A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma*. Vol. 3. 2ª edição. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- Eco**, Umberto. *Obra aberta*. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- GUIMARÃES ROSA**, João. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- KUSCHEL**, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MENDONÇA**, Antonio Gouvêa. Fenomenologia da experiência religiosa. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora: UFJF, vol. 2, nº 2, p. 65-89, 1999.
- _____. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995.
- MILES**, Margaret R. *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*. Boston: Beacon Press, 1985.
- MIRANDA**, Evaristo Eduardo. *Corpo: território do sagrado*. São Paulo: Loyola, 2002.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

SEERVELD, Calvin. Christian Art. In: **RYKEN**, Leland. *The Christian Imagination: essays on literature and the arts*. Michigan: Grand Rapids, 1981, p. 383-390.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 1981.

TREVISAN, Armindo. *Como apreciar a arte*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990.

_____. *O rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*. 2ª edição. Porto Alegre: AGE, 2003.

TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. 3ª edição. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

LUTERO, JUSTIÇA SOCIAL E PODER POLÍTICO¹

Aproximações teológicas a partir de alguns de seus escritos

ROBERTO E. ZWETSCH²

1 Este texto foi apresentado oralmente no evento "International Twin Consultation: Reformation – Education – Transformation", patrocinado por Faculdades EST e Faculdade de Teologia da Universidade de Göttingen, em São Leopoldo, em novembro de 2015.

2 Pastor da IECLB, professor de Teologia Prática, Missiologia, Antropologia e Religião no PPG de Faculdades EST, em São Leopoldo, RS. Tem vários artigos publicados em revistas especializadas. Duas de suas obras mais importantes são: *Missão como com-paixão*: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008; e a obra organizada *Conviver*: ensaios para uma teologia intercultural latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2015.

Introdução

Às vésperas da celebração dos 500 Anos da Reforma do século XVI (1517-2017), há vários anos se vem revisitando a teologia de Lutero para verificar – a partir das descobertas e formulações do Reformador em seu contexto e época – se nela podemos encontrar intuições e posicionamentos que sirvam de inspiração para os debates contemporâneos em diferentes âmbitos da vida eclesial e social. Um desses temas oportunos e relevantes têm sido as questões que dizem respeito à justiça social e ao exercício do poder político em tempos de hegemonia do capitalismo atual, dominado pelo poder financeiro e cada vez mais desigual e excludente das maiorias em muitos países.

Lutero é uma figura histórica polêmica e seu pensamento – como de resto, toda teologia –, sujeito a muitas interpretações, mesmo entre aquelas e aqueles que se situam em meio a sua herança teológica e eclesial. O historiador francês Lucien Febvre já afirmara sobre o monge agostiniano, em 1928, que escrever sobre este “homem de singular vitalidade” seria uma tarefa complexa que implicaria – inevitavelmente – certos sacrifícios em relação à biografia para destacar o seu “papel profético”, sobretudo nos anos que vão de 1517 a 1525. O Lutero maduro, de 1526 até o ano de sua morte, se mostraria “cansado, exaurido, desencantado”, segundo Febvre³. Independente do fato de o historiador ter ou não razão, é certo que uma aproximação à teologia de Lutero e sua eventual contribuição ao pensamento atual precisa ser justa e

³ FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. Trad. Dorothee de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012, p. 11.

crítica ao mesmo tempo. A meu ver, somente a partir dessa perspectiva conseguiremos extrair do estudo histórico a pertinência de sua reflexão teológica e a ousadia com que enfrentou questões candentes de sua época, por exemplo, as disparidades sociais e religiosas, bem como a corrupção típica das instâncias de poder tanto eclesiástico quanto político no século XVI, especialmente nos territórios dos príncipes alemães.

Neste artigo, pretendo realçar o tema da justiça social e do exercício do poder político que Lutero enfrentou com destemor baseando-se confiadamente no “poder da Palavra de Deus”, o Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, principalmente em escritos da década de 1520. Como não sou especialista, valho-me aqui de uma leitura atenta e interessada de alguns escritos de Lutero, procurando neles aquela *perspectiva de análise* que permitiu ao Reformador escrever textos contundentes. Mesmo quando produzidos sob encomenda, tais escritos seguidamente só fizeram aumentar as resistências e a ira dos poderosos contra ele. Um segundo aspecto é levar em consideração que Lutero não apenas se vale da teologia e do acúmulo do pensamento na época, mas sobretudo daquilo que ele chama de “experiência diária”⁴. Nesse sentido, Lutero é um teólogo eminentemente contextual, que superou a escolástica. No que se refere ao exercício do poder político, uma regra básica para o governante é seguir o *bom senso*, não se deixar prender pelas amarras do direito estrito nem jamais se enganar por bajuladores, assumindo o risco de decidir por própria conta diante das questões maiores⁵. Adiante vou estender-me sobre esta visão característica do pensamento de Lutero. Um último critério a destacar – e que definitivamente o coloca na transição entre o pensamento medieval e o pensamento moderno – é sua afirmação de que nenhuma pessoa deveria, apoiada na fé em Cristo e na graça de Deus, permitir que alguém dominasse sua consciência, quer seja autoridade eclesiástica, quer seja príncipe. Uma autoridade merece ser respeitada e obedecida somente naquilo que lhe diz respeito, a ordem externa da vida em sociedade. Mas jamais

4 LUTERO, Martim. *Política, fé e resistência* (Da autoridade secular, até que ponto se lhe deve obediência) (1523). São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000b, p. 40.

5 LUTERO, 2000b, p. 64.

pode interferir ou querer dominar a consciência das pessoas ou seus corações. Esta prerrogativa compete apenas a Deus e sua misericórdia. Lutero afirmou:

O governo secular tem leis que abrangem apenas corpo e bens e outras coisas externas na terra. Deus não pode nem quer deixar ninguém governar sobre a alma senão ele próprio. Logo onde a autoridade secular tem a coragem de impor uma lei à alma, ali ela interfere no regime divino e apenas encanta e corrompe as almas. (...) Além disso, cada um corre seu próprio risco em sua fé. Tem que procurar para si mesmo uma maneira de crer corretamente. Assim como alguém outro não pode ir para o inferno ou ao céu em meu lugar, também não pode crer ou deixar de crer por mim. (...) Crer ou não crer é assunto da consciência de cada um. Isso não prejudica a autoridade secular.⁶

Não por acaso, Lutero é tido com um teólogo *moderno*, que balançou as estruturas do mundo medieval, especialmente da Igreja Católica, reafirmando uma das principais consequências da fé no Evangelho: a liberdade cristã! Uma de suas consequências é a liberdade de consciência e de decidir por si mesmo, começando pela fé e tudo o que tem a ver em relação a Deus e às demais pessoas.

1. A perspectiva de Lutero: olhar para baixo

Em dois escritos encontrei em Lutero aquela *perspectiva* que faz de seu posicionamento diante das questões da justiça social e do poder político uma contribuição crítica ainda atual. Refiro-me, em primeiro lugar, a seu comentário sobre o *Magnificat* (1521), o cântico de Maria em Lucas 1.46-55, no qual Lutero elabora o que seria uma *espiritualidade cristã* autêntica, porque humilde, realista e libertadora⁷. Nesse escrito, encontramos uma verdadeira teologia *pentecostal*, pois Lutero destaca que teologia cristã só se consegue fazer na *força do Espírito*: "Ninguém é capaz de entender

⁶ LUTERO, 2000b, p. 40 e p. 43.

⁷ LUTERO, Martim. *O louvor de Maria (O Magnificat)* (1521). São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1999. LUTERO, Martim. *Magnificat. O louvor de Maria*. Aparecida: Santuário; São Leopoldo: Sinodal, 2015. Esta reedição se reveste de importância atual porque acontece às vésperas da comemoração dos 500 Anos da Reforma e foi feita como expressão ecumênica em conjunto pelas Igrejas Católica Romana e a IECLB, publicada pelas Editoras Santuário e Sinodal, com apresentação do Cardeal Dom Raymundo Damasceno, de Aparecida, SP, e do Pastor Presidente da IECLB, Dr. Nestor P. Friedrich, em 2015.

corretamente Deus ou a Palavra de Deus se não for com a ajuda do Espírito Santo”⁸. Um segundo aspecto é a questão relacionada ao ser *pobre*. Lutero afirma que foi o Espírito Santo quem ensinou Maria, a jovem e pobre futura mãe de Jesus, a cantar um salmo de tamanha força espiritual e *política*. Maria mostra que o Deus de Jesus não age como os poderosos deste mundo, que apenas exaltam os ricos e desprezam as pessoas pobres, sem valor e vulneráveis. Deus só olha *para baixo* e lá ele vê Maria e a exalta chamando-a de bem-aventurada. Ele vê a opressão do seu povo no Egito e escuta o seu clamor para então libertá-lo, como na gesta do êxodo (Êxodo 3.7-12). Assim, este Deus ensina que a pessoa cristã deve aprender de Maria, uma jovem desconhecida que, ao confiar apenas em Deus e sua palavra, se torna profetisa. Quem aprende a olhar apenas para *cima*, busca a luz que vem dos poderes e procura se assemelhar a essa cultura, a esses modelos de ser humano e sociedade.

Quando, alguns anos atrás, Stéphane Hessel desafiou os jovens de Paris a indignar-se contra o sistema que discrimina e expulsa pobres e imigrantes, o termo “indignados” se espalhou pelo mundo e passou a caracterizar justamente aquela parcela da sociedade que não se deixa enganar e cooptar pela sociedade de consumo e o sistema dominante⁹. Este senhor já idoso, que como judeu conheceu os campos de concentração e se salvou, tornou-se uma voz profética de alerta para uma sociedade cada vez mais fechada e xenófoba na Europa.

No *Magnificat* Lutero denuncia que quem apenas corre atrás de Deus para buscar seus próprios interesses não o ama de fato, pois só quer saber de Deus quando ele é bom e a beneficia. Quando o sofrimento chega e Deus retira dela o brilho de sua bondade, deixando essa pessoa no desamparo e na miséria, acaba também seu amor e louvor. Pessoas como esta não são capazes de amar a Deus por ele mesmo. É preciso aprender a amar a Deus também quando ele se esconde e sua bondade não aparece claramente. Lutero assim escreveu:

8 LUTERO, 1999, p. 12. Retomo aqui o texto “Sobre política e pobreza. Notas críticas sobre o contexto atual a partir de uma releitura da teologia de Lutero”, publicado in KRÜGER, René; FURLAN, Ángel (Comp.). *Un sistema ilegítimo: la ideología neoliberal y sus estructuras económicas en perspectiva ético-teológica*. Buenos Aires: FLM, 2014, p. 97-123.

9 HESSEL, Stéphane. *Indignai-vos*. São Paulo: Leya, 2011.

Se louvassem a Deus no pouco, também receberiam o importante em abundância. O motivo é o seguinte: eles olham para cima e não para baixo. Se olhassem para baixo, veriam muitos que não têm sequer a metade do que eles têm. Mas, mesmo assim, estão satisfeitos com Deus e o louvam.¹⁰

O que destaco aqui é a *perspectiva* com a qual Lutero trabalha na sua interpretação. Quem se descobre agraciado por Deus aprende a olhar *não para cima*, como normalmente se pensa, mas *para baixo*, para o outro desprezado e sem valor. Poderíamos dizer mais: aprender a olhar para os *lados*, para outras culturas e povos e se solidarizar com sua luta por paz, vida e dignidade. É junto a essas pessoas que Deus se revela e nos questiona. Deus não olha para cima, porque não há nada acima dele. Por esta razão somente olha para baixo, nunca para o alto. Mas, entre os seres humanos, normalmente é o contrário:

ninguém quer olhar para baixo. Lá tem pobreza, desonra, miséria, desgraça e angústia. Todo mundo desvia o olhar disso. Todos se afastam de pessoas dessa espécie. Evitam, rejeitam e abandonam essa gente, e ninguém se lembra de lhes ajudar e de trabalhar para que também sejam alguém. (...) Por isso, somente Deus consegue ver as coisas dessa maneira, olhando para baixo, para a miséria e a desgraça. Ele está junto a todos os que estão no fundo do poço, como diz Pedro: "Resiste aos soberbos, aos humildes concede a sua graça" (1 Pedro 5.5). Essa experiência gera o amor a Deus e seu louvor.¹¹

Se isto vale para a pessoa cristã, muito mais para quem aspira ao mandato do poder político. Pois, neste caso, o que deveria orientar a pessoa que assume o poder político para governar, seja um príncipe, seja um governante eleito pelo sistema democrático contemporâneo, é o bem do *povo*, o bem *comum*, e não interesses pessoais, familiares ou corporativos¹². O governante existe para promover a paz e a justiça em um mundo mau e corrupto. Por isso

10 LUTERO, 1999, p. 49.

11 LUTERO, 1999, p. 14s.

12 LUTERO, Martim. *Política, fé e resistência* (Da autoridade secular, até que ponto se lhe deve obediência) (1523). São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000b.

a grande honra de um governante é “ser útil” para seus governados, escreveu Lutero, contrariando a forma de governar da época. Um governante justo, segundo ele,

não deve pensar: “A terra e as pessoas são minhas; farei o que me agrada”. Mas sim: “Pertencço à terra e às pessoas. Farei o que é bom e proveitoso para elas. Não procurarei exhibir-me e ser dominador, mas proteger e defendê-las com boa paz”. (...) “Não procurarei o meu interesse em meus súditos, mas o deles. Também eu lhes servirei assim em meu cargo. Quero proteger, ouvir e defendê-los e governar apenas para que tenham bens e proveito, e não eu”. Desse jeito ele vai se desligar de seu poder e autoridade, cuidar das necessidades de seus súditos e agir como se tratasse de suas próprias necessidades.¹³

Esta concepção teológica de Lutero mostra como ele entende o mandato político. Sua concepção, ainda que espelhada nas formas medievais de exercício do poder, poderia ser comparada ao que define na atualidade o regime democrático, uma vez que as pessoas eleitas o são como *representantes* do povo para servir a este mesmo povo, promover a paz, a justiça e o bem-estar de todas as pessoas, como está muito bem descrito na Constituição brasileira de 1988.

Sabemos, porém, e por experiência, que a realidade é bem outra. Em todo o mundo, com frequência se pode acompanhar o uso indevido do poder político, a corrupção da máquina pública colocada a serviço de pessoas e grupos, principalmente os grandes bancos, as grandes corporações e as elites políticas. Com isso, temos o descrédito da *política*, que nos regimes republicanos corresponde à tarefa pública da mais alta importância para as sociedades democráticas. Tal descrédito significa um péssimo sinal para a luta por paz, justiça e integridade do meio ambiente. No texto de Lutero acima citado, ele mesmo faz uma pergunta retórica: “Quem então vai querer ser príncipe?” Ou seja, quem se arriscaria a assumir tão grandes responsabilidades sem vantagens pessoais? Pois assim agindo, esta pessoa poderia apenas colher esforço, muito trabalho e desgosto¹⁴. E acrescento eu, possível-

13 LUTERO, Martim, 2000b, p. 60.

14 LUTERO, Martim, 2000b, p. 61.

mente, pouco reconhecimento. Lutero então adverte para a difícil e “perigosa” função que é governar. Quem se habilita a seguir este modelo de governante?

2. Como governar – sobre política, economia, proclamação e vivência do evangelho

Vítor Westhelle, em um artigo sobre poder e política na teologia de Lutero, demonstra como para Lutero o *homo oeconomicus* é instrumento da obra do Deus triúno, através da obra contínua da criação, e da produção e reprodução de condições dignas de existência neste mundo. Isto significa que todas as pessoas, também as mais humildes, participam da obra contínua de Deus, o que lhes confere a dignidade de “servidores de Deus”. Westhelle chama a atenção para o fato de que Karl Marx considerou Lutero “o mais antigo economista político alemão”, baseando-se no escrito de Lutero *Aos pastores, para que preguem contra a usura* (1540). Segundo a interpretação de Marx, “a acumulação primitiva (do capital) desempenha na economia política um papel semelhante ao pecado original na teologia”¹⁵.

Para Westhelle, o mesmo se pode afirmar do *homo politicus*. Também este representa o trabalho criador de Deus através da humanidade, mas nesse caso como uma *máscara* revelando o juízo divino no mundo com base na perversão da economia, quando ela serve *não ao bem comum*, mas à concentração do capital em poucas e privilegiadas mãos, como estudos e documentos recentes vêm revelando à exaustão¹⁶. Conforme Westhelle, para Lutero a esfera ou ação política não tem autonomia, e isso se deve fundamentalmente porque ela está ligada ao âmbito do lar, da casa, do *oikos*, isto é, da economia (do grego *oikonomos*). Isto significa afirmar que a política:

existe unicamente com o objetivo de alcançar a justiça econômica. (...) Se a política administra relações de poder, o trabalho e a economia são o fundamento material do poder. Se a política se recusa a administrar a justiça (...) ela é distorcida e corrompida.

15 WESTHELLE, Vítor. Poder e política: incursões na teologia de Lutero. In: HELMER, Christine (Ed.) *Lutero – um teólogo para tempos modernos*. São Leopoldo: Sinodal: EST, 2013, p. 329.

16 PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

A máscara é rompida, e suas fissuras expõem apenas a visão insuportável de um deus oculto que é, ao mesmo tempo, o próprio diabo.¹⁷

Ora, quando a economia está corrompida pode-se inferir que o mesmo ocorre com a política. Daí o fato de que economia não é apenas matemática e números neutros e objetivos. Bem ao contrário, ela está umbilicalmente ligada à política e vice-versa, de tal modo que jamais se poderia deixar aos economistas a administração autônoma da sociedade. Daí a crítica marxiana da *economia política*.

No mesmo sentido, também a esfera política precisa ser controlada, para que atinja os seus fins de administrar a sociedade para que haja paz, justiça e bem-estar da população. Nos regimes democráticos, estes controles estão, teoricamente, nas mãos do povo, que periodicamente elege seus representantes nos parlamentos para que legislem e exerçam vigilância em nome da sociedade. Ora, quando esta estrutura político-jurídico-econômica se apresenta distorcida e a serviço não do povo, mas das pessoas e grupos poderosos que a dominam, normalmente pela força de seu *poder econômico*, se estabelece um verdadeiro impasse que dá origem a crises infundadas, favorecendo o incremento da violência social e o descrédito da função pública. No limite, como se viu historicamente, a sociedade pode sucumbir a regimes ditatoriais ou fascistas, com todas as terríveis consequências que estas falsas alternativas comportam.

No texto de 1523 *Da autoridade secular*¹⁸, Lutero escreve um verdadeiro libelo contra os príncipes. Ele relembra o escrito de 1520 *À nobreza cristã da nação alemã*, no qual mostrara em que consiste o ministério e a função desse estamento na sociedade, especialmente príncipes e governantes. Lutero tem consciência de que suas teses não surtiram qualquer efeito na nobreza, mas, ainda assim, volta a escrever sobre a função dos governantes

¹⁷ WESTHELLE, 2013, p. 330.

¹⁸ LUTERO, Martim. *Política, fé e resistência* (Da autoridade secular, até que ponto se lhe deve obediência) (1523). São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000b.

motivado por abusos insuportáveis praticados por príncipes e autoridades eclesiásticas. Ele chega a afirmar que “Deus enlouqueceu os nossos príncipes”.

O texto compõe-se de três partes: na primeira, apresenta como se deve entender, a partir do testemunho bíblico, o direito da autoridade secular, enfatizando a necessidade de se ter governo, direito e justiça; na segunda, ele aborda os limites da ação da autoridade secular e o correto uso da violência como prerrogativa do governante, desde que para a preservação do conjunto da sociedade; na terceira, a mais concisa, defende como uma pessoa cristã pode desempenhar de um modo *cristão* o encargo político ou a autoridade secular, posicionando-se aí sobre a difícil questão relacionada à guerra e ao emprego da violência.

A compreensão de Lutero parte de uma visão dupla (não dualista) da realidade política. A seu ver, a palavra divina afirma o direito e mesmo a necessidade do poder secular (Romanos 13.1s; 1 Pedro 2.13s e muitos outros textos). Nesse sentido, a pessoa cristã deve respeitar, honrar e submeter-se à autoridade, pois ela é instituída por Deus para proteger os bons e corrigir os maus. Neste mundo, existem dois tipos de pessoas, aquelas que pertencem ao reino de Deus e as outras que pertencem ao reino do mundo. Quem pertence ao reino de Deus, em princípio, não necessita de qualquer governo ou autoridade sobre ela. É livre e deve obediência exclusivamente a Deus. A certa altura do texto, até parece que encontramos um Lutero “anarquista”:

Entre cristãos não deve nem pode haver autoridade alguma, pois cada qual está submisso ao outro, como diz Paulo em Filipenses 2.3: “Cada qual considere o outro seu superior”. (...) Entre os cristãos não há superior a não ser o próprio Cristo. Que autoridade pode haver quando todos são iguais e têm o mesmo direito, poder, bem e honra e quando ninguém quer ser superior, mas subalterno do outro? Não se pode instituir autoridade entre pessoas assim, mesmo que se quisesse. Sua natureza não aguenta ter superiores, visto que ninguém quer e pode ser superior. Mas onde não houver gente desse tipo, ali também não há verdadeiros cristãos.¹⁹

¹⁹ LUTERO, 2000b, p. 55.

Seria Lutero um pensador ingênuo? Não. Ele mesmo afirma que com o Evangelho e o Espírito não se governa o mundo. É preciso estabelecer leis, governos, autoridades, direito, justiça, para que se consiga viver em paz e bem-estar ou proveito próprio e alheio. Mesmo ao diferenciar o reino de Cristo do reino do mundo, onde impera a ganância, a rixa, o ódio, a injustiça, Lutero sabe que nenhum ser humano é cristão e justo por sua natureza, todos somos pecadores e maus. Daí a necessidade de governantes tanto para cristãos quanto para não cristãos:

Suponhamos que alguém queira governar o mundo segundo o Evangelho e eliminar toda lei e poder secular. Argumentaria que todos foram batizados e são cristãos, entre os quais o Evangelho não quer que haja lei nem espada, e também não há necessidade disso. Adivinha o que esse mesmo estaria fazendo? Soltaria os grilhões e as correntes dos animais selvagens e maus para esses despedaçarem e morderem. Alegaria que se trata de maravilhosos animaizinhos mansos e dóceis. Mas eu o sentiria muito bem em minhas feridas. Assim os maus abusariam da liberdade cristã sob o manto do nome cristão, a patifaria correria solta e ainda diriam que são cristãos.²⁰

A arte de governar supõe, assim, a capacidade de conhecer a situação do país, a vida e as necessidades do povo, e um acurado conhecimento das leis e de como fazer justiça. Lutero arrisca até mesmo fazer um pequeno apanhado do que define um governante cristão ou sábio. Um governante honesto e justo presta um serviço não apenas ao seu povo, mas ao próprio Deus. Pois é na vida ordinária, nas profissões comuns e no trabalho cotidiano que a maior parte das pessoas serve e honra a Deus. Lutero argumenta concretamente:

Se a autoridade e a espada são serviços de Deus, também deve ser serviço de Deus tudo quanto é necessário à autoridade para que possa usar a espada. Pois é necessário à autoridade que alguém prenda os maus, acuse-os, degole e mate, proteja os bons, inocente-os, defenda e salve. Portanto, se não o fazem para seus próprios fins, mas somente ajudam a exercer o direito e a autoridade para que os maus sejam pressionados, eles não

²⁰ LUTERO, 2000b, p. 19,

correm perigo e podem exercer o cargo como qualquer outra pessoa que trabalha para ganhar o pão. Pois o amor ao próximo não olha para seus próprios interesses.²¹

Tal autoridade, no entanto, só consegue exercer esta alta função se conseguir “ver, reconhecer, julgar, dar opinião ou mudar. Que juiz julgaria às cegas assuntos que não ouve nem vê?” Uma autoridade, um governante precisa “andar pelo país, conhecer sua gente”, escolher bem conselheiros e ministros, mas jamais confiar a eles as decisões que são da sua exclusiva competência e risco. É por esta razão que Lutero, de forma muito realista, afirma: “Você deve saber que, desde o começo do mundo, príncipe sábio é coisa rara. Mais raro ainda é um príncipe honesto. Geralmente são os maiores tolos e os piores tratantes da terra”²². Há poucos governantes que não são loucos ou tratantes, e mesmo assim, se precisa deles, por piores que sejam. Daí a árdua tarefa de formar lideranças, de estudar e praticar a política, de administrar e questionar o poder político. Isto é próprio dos regimes democráticos e, onde esta *vigilância cidadã* não existe, a tendência geral sempre se confirma: o poder político corrompe, o poder absoluto corrompe absolutamente.

Para evitar este mal, um governante autêntico procura conhecer a vontade de Deus para seu povo. Ele não confia nem em si nem em pessoa alguma. Antes, deve aprender a arte de “ouvir todos e esperar para ver através de quem Deus quer falar e agir”. Lutero completa a recomendação:

A maior indecência nos palácios é quando um príncipe sujeita sua razão às grandes autoridades e puxa-sacos; deixando ele próprio de governar. Quando um príncipe erra ou faz uma loucura, isso não prejudica apenas um ser humano. O país e o povo inteiro têm que sofrer por causa dessa loucura. Por isso um príncipe deve confiar em seus poderosos e deixá-los agir assim que ainda possa ter as rédeas em suas mãos. Não pode balançar-se em segurança e dormir. Deve fiscalizar e viajar pelo país (...) certificando-se de como se governa e julga. Assim ele mesmo vai descobrir que não se deve confiar totalmente em nenhuma pessoa. Não pense que o outro vai

21 LUTERO, 2000b, p. 37.

22 LUTERO, 2000b, p. 50.

se preocupar tanto com você e com seu país quanto você mesmo, a não ser que esteja cheio do Espírito e seja um bom cristão. Uma pessoa normal não o faz.²³

Por último, a questão da aplicação da lei e do castigo. Como agir diante dos infratores, dos corruptos, dos que destroem a vida social? Uma prática comum na área do direito é a aplicação dura da lei, sem sofismas ou atenuações. Lutero aqui pondera o seguinte: embora a lei, normalmente, deveria ser aplicada objetivamente, nem sempre ela é razoável. Daí que um governante sábio precisa agir com cautela, para castigar o mal sem com isto causar prejuízo maior aos outros. Ele escreveu:

Aquele que arrisca um país por causa de um castelo é muito mau cristão. Para ser breve, aqui é preciso prender-se ao provérbio: "Quem não é capaz de fazer vistas grossas não pode governar". Portanto, seja esta a regra de um príncipe, quando não puder castigar uma injustiça sem provocar outra maior, esqueça seu direito. Ele não deve olhar para seu próprio prejuízo, mas para a injustiça que outros têm que sofrer por causa do seu castigo.²⁴

Esta recomendação pode soar muito mal se consideramos que ela pode acobertar negociatas e alianças espúrias que nada servem ao bem do povo. E o que temos visto em muitos dos governos de nossos países é a aliança íntima entre poder político e poder econômico, sem que os benefícios cheguem a quem, de fato, necessita deles. Daí o fato de proliferar no âmbito do poder instituído as muitas patifarias denunciadas por Lutero há 500 anos. E isto desde os poderes mais locais, regionais até a esfera federal. Válido tanto para a esfera do parlamento, quanto do judiciário até o executivo. Como se colocar diante desta complexa realidade do poder? Aqui entra a proclamação do Evangelho da paz, da justiça e do amor. Nas questões práticas da vida, da administração do direito e da justiça, Lutero só vê duas possibilidades concretas: o bom senso e o amor. Mesmo nas questões públicas mais complicadas, estas duas regras poderão ser muito úteis, além de evitar que maiores injustiças destruam a vida e a dignidade humana.

²³ LUTERO, 2000b, p. 62.

²⁴ LUTERO, 2000b, p. 65s.

Evidentemente, haveria que discutir o que significa “amar” desde a realidade política. Obviamente, nesse sentido trata-se de criar espaço nas estruturas sociais para que prevaleça não a competição desenfreada, mas a cooperação, a reciprocidade, a justiça e a liberdade, condições indispensáveis para garantir a dignidade de todas as pessoas²⁵.

3. A difícil arte da política: servir ao povo. Do contrário, resistir é preciso!

Lutero distinguia muito bem o poder do Evangelho do poder político. Com o Evangelho, se vive conforme a Palavra de Deus. É o âmbito da ação *exclusiva* de Deus, do seu Espírito, de seu amor, justiça e misericórdia. Nesse âmbito prevalece a liberdade cristã, a fé e o amor como serviço ao *outro*.

Outra é a realidade da vida neste mundo. Aí vigora o poder da autoridade secular, também querida por Deus. A esta se deve respeitar, honrar, servir e obedecer, desde que ela exista para o bem, a paz e a segurança de todas as pessoas e da sociedade. Este é o seu “ministério” e para isto ela foi instituída por Deus. Não estamos ainda na concepção republicana e democrática de governo, pela qual “todo poder emana do povo e está a seu serviço”. Isto virá somente com as revoluções dos séculos XVIII e XIX. E mesmo os regimes republicanos ainda hoje são tarefas a cumprir, uma vez que a luta de classes e as diferenças de “poder” entre as pessoas e grupos impõem enormes desigualdades nas relações de poder e de administração do poder político, social, econômico. O axioma liberal “todos são iguais perante a lei” ainda está para ser provado na realidade prática.

O teólogo finlandês Antti Raunio, ao refletir sobre a questão social presente na teologia de Lutero, afirma que a característica principal de uma sociedade civil ou cristã é a responsabilidade pela justiça social²⁶. Esta responsabilidade é medida a partir da

²⁵ Lutero distingue dois tipos de amor: o amor divino e o amor humano. No Debate de Heidelberg (1518), Lutero afirmara na tese 28: “O amor de Deus não acha, mas cria aquilo que lhe agrada; o amor humano surge a partir do objeto que lhe agrada”. Esta distinção é importante quando se discute a questão da justiça social, das relações humanas e da vivência do amor para além da esfera exclusivamente pessoal. Cf. RAUNIO, Antti. A teologia social de Lutero no mundo contemporâneo: em busca do bem comum. In: HELMER, Christine (Ed.), 2013, p. 235-253, aqui p. 242.

²⁶ RAUNIO, p. 252s.

defesa dos direitos dos mais pobres e vulneráveis na sociedade. No escrito de Lutero *Exposição do Salmo 82* (1530), conforme Raunio, o reformador foi bem enfático. Para Lutero, as autoridades são responsáveis por apoiar e promover os direitos dos pobres, órfãos e viúvas. A responsabilidade pela efetivação da justiça social é o que caracteriza uma boa comunidade, uma sociedade justa e sustentável, em termos atuais. Daí o arcabouço de uma extensa legislação social que desde o final da Segunda Grande Guerra instituiu como ideal o *Estado de bem-estar social*, embora este ideal esteja cada vez mais distante com a vitória do neoliberalismo e do capitalismo financeiro que só visa aumentar o lucro e a concentração da riqueza em poucas mãos.

Lutero menciona em seu estudo que as leis sociais ajudam a garantir direitos e assegurar que as pessoas encontrem trabalho (nas oficinas, nas lojas e outros serviços), de tal modo que possam prover suas necessidades e de suas famílias. Na ausência dessas leis, os pobres, órfãos e viúvas são esquecidos e as pessoas se veem na condição de destruir, assaltar, roubar e se ludibriar reciprocamente. Lutero reconhece que a ausência de leis e normas sociais justas afetam primordialmente os membros mais fracos da sociedade, colocando em perigo a saúde da comunidade. Por isto, para ele, os direitos dos pobres têm que ser promovidos como um meio eficaz para se alcançar o bem de toda a sociedade. A regra bíblica é clara aqui: “quando um membro sofre, todos sofrem com ele” (1 Coríntios 12.26). Se isto vale para a pequena comunidade cristã, muito mais valeria se considerarmos a complexidade das sociedades de massas contemporâneas.

No escrito de Lutero, encontramos ainda um exemplo que vale recordar. Ele compara uma comunidade justa a um hospital celestial e divino. É uma obra divina transformar o país inteiro em um hospital, que pode beneficiar a todos, especialmente os mais pobres. Uma boa obra ajuda alguns poucos cidadãos, mas uma obra divina serve toda a comunidade. Uma comunidade (ou um país) moldada pela justiça assegura que toda pessoa que dela faz parte tenha alimento e propriedade. Se faltar a justiça, todos os cidadãos se tornam mendigos e perecem. Raunio explica que o reformador

fala aqui como filho de seu tempo, mas sua mensagem centrada na justiça social e na defesa das pessoas mais vulneráveis e sem valor na sociedade continua atual e necessária nos dias de hoje²⁷.

A tarefa de governar e lidar com o poder político diz respeito precisamente a estas questões. O objetivo da *boa* política é servir ao povo, lutar para que viva em paz, garantindo à população condições dignas de existência. Tudo o que passa disso subverte o sentido da política como *res publica*. O desafio para este início de século é repensar o sentido da política em um mundo em rápidas e profundas transformações de toda ordem. Aqui seria necessário retomar os estudos da teoria política, por exemplo, um teórico como o italiano Norberto Bobbio, ou os estudos sobre democracia do francês Alain Touraine, ou ainda os clássicos da análise do poder patrimonialista que vigora no Brasil como Raymundo Faoro e Florestan Fernandes, só para citar alguns teóricos instigantes. Mas isto supera os objetivos deste artigo²⁸.

Lutero insistiu no direito da autoridade secular e como pessoas cristãs lhe deveriam respeitar e obedecer. Por outro lado, foi firme ao defender a liberdade de consciência e o direito do povo de *resistir* ao arbítrio toda vez que o governante ultrapassa o sentido de sua função pública. Evidentemente, ele o fazia desde uma visão teológica própria, como se observa na citação que segue:

Agora temos que aprender qual é o alcance de seu braço (da autoridade secular) e até onde chega sua mão, para que não vá além de seus limites e intervenha no reino e no regime de Deus. É muito necessário isso. Pois acaba em prejuízo insuportável e terrível quando se dá espaço demais. Também é prejudicial restringi-la em excesso. Aqui ela castiga pouco, lá castiga demais. Seria mais tolerável que peque deste lado, castigando muito pouco. É sempre melhor deixar um velhaco com vida do que matar um homem justo.²⁹

27 Um pensador liberal como o indiano Amartya Sen reconhece o valor da justiça como prerrogativa para uma sociedade livre, ainda que capitalista. Ele fez a crítica do capitalismo destruidor do século XXI e recupera o sentido transformador da ideia de justiça. Cf. **SEM**, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

28 Pretendo realizar pesquisa futura comparando três pensadores contemporâneos do século XVI para extrair deles questões para o debate com os teóricos contemporâneos dos temas da justiça e do poder político: seriam Martim Lutero, Nicolau Maquiavel e Etienne de la Boétie.

29 **LUTERO**, 2000b, p. 39.

Para Lutero, insuportável é quando a autoridade política se propõe a governar a *alma* e a ditar normas e leis no que se refere ao exclusivo direito divino. Para ele, sempre que a Palavra de Deus não está presente “se impõe uma lei humana à alma, exigindo que creia isso ou aquilo”. Essa situação é inadmissível, por isso desse princípio tira uma conclusão como a seguinte: “não somos batizados em nome de reis, príncipes ou da multidão, mas em nome de Cristo e do próprio Deus. Nós nos chamamos cristãos. Ninguém pode ou deve dar ordens à alma, a não ser que saiba mostrar-lhe o caminho do céu”³⁰.

Mas o teste mais radical para a autoridade é quando deve usar da violência para reprimir os maus. Para Lutero, estava muito claro que a heresia não se combate com a violência, mas com a palavra e o convencimento, com “a boca” conforme suas palavras. Não se combatem os que pensam diferente com a força, pois ninguém se deixa convencer desta forma. Aí é preciso criar espaços de diálogo, de debate, de discussão pública. Talvez aquilo que Jürgen Habermas chamou de “espaço público” como forma de qualificar as democracias modernas³¹. Ampliar estes espaços para além das estruturas formais como os parlamentos seria um caminho. No Brasil, a Constituição de 1988 abriu a possibilidade de apresentação de projetos de lei populares diretamente pela cidadania organizada, além dos estatutos do plebiscito e do referendo, já conhecidos. Mas estes instrumentos legais ainda não são suficientes e têm sido utilizados muito raramente.

Quando um príncipe ou governante não tem razão, então para Lutero está claro que se deve resistir. “Pessoa nenhuma deve agir contra o direito, antes devemos obedecer mais a Deus (que quer a justiça) do que aos homens (cf. Atos 5.29)”³². Este direito da cidadania, aliás, é defendido por muitos pensadores e se encontra disseminado em muitos povos. Em sociedades modernas, existem muitas formas de as pessoas resistirem, se rebelarem e demonstrarem seu descontentamento. No limite, historicamente, temos

30 LUTERO, 2000b, p. 41.

31 JACOBSEN, Eneida. A teologia a partir do mundo da vida: o deslocamento, sua trajetória e perspectivas para o futuro da teologia. In: **GMAINER-PRANZL**, Franz; **JACOBSEN**, Eneida (Orgs.) *Teologia Pública*. Deslocamentos da teologia contemporânea. Vol. 5. São Leopoldo: Sinodal/EST/CAPEs, 2015, p. 363-404.

32 LUTERO, 2000b, p. 68.

as revoluções. O que significa que nenhum regime humano e historicamente situado, seja qual for, se mantém indefinidamente. Mas a cada época estão reservados seu sofrimento, suas vitórias, derrotas e desafios.

Conclusão

Do que foi exposto, pode-se concluir que na teologia de Lutero encontramos inspirações importantes de como a teologia nos desafia no que se refere às questões da justiça social e do exercício do poder político. Quanto às pessoas empobrecidas, vulneráveis e destituídas de direitos, ele ensina que é preciso aprender a olhar *para baixo*. Aqui ampliamos para também olhar para os *lados*, para outras culturas e povos, considerando as sociedades plurais nas quais vivemos e diante da cada vez mais intensa onda de migrações no mundo. Justiça social seria, então, colocar os interesses alheios em primeiro lugar, antes de buscar vantagens pessoais ou corporativas. Esta regra é ainda mais exigente quando se trata de pessoas e lideranças que exercem cargos políticos ou públicos. Servir ao povo, como, aliás, preveem as constituições democráticas, é o objetivo maior da *res publica*. Mas sabemos como as democracias modernas são frágeis e sujeitas a toda forma de corrupção, descaso e abuso de poder.

Diante dessa realidade, destaquei o direito que os povos têm de resistir ao poder que ultrapassa o sentido do direito coletivo em função de interesses privados, corporativos ou de casta. Existem mecanismos para esta resistência em todas as constituições modernas, mas sua prática ainda é muito restrita. Quando as massas populares vão às ruas mostrar sua indignação, normalmente, em nome da segurança pública, os governos se defendem com a força dos mecanismos de repressão. E muito crime acontece em nome da preservação da ordem. Mas existem hoje em dia formas muito mais sutis e arbitrárias de controlar a cidadania, quando, por exemplo, governos poderosos invadem com os modernos meios eletrônicos a privacidade das pessoas e seu direito de pensar livremente e discordar. Nesses momentos, o pretense “mundo livre” cai por terra e retornamos aos tempos mais obscuros da história humana. É por isso que a teologia contemporânea vem retomando o desafio

de se repensar a partir das “margens”, da pluralidade da vida e dos desafios novos que surgem do “admirável mundo novo” que adentramos no século XXI:

A aposta numa sociedade que se volta para os seus membros mais vulneráveis, para os pobres, migrantes, crianças, mulheres, pessoas com deficiência, idosos, povos indígenas e tantos outros grupos humanos sem poder, não encontra fácil aceitação na sociedade e nas igrejas. Exigirá conversão e humildade. Aliás, do testemunho evangélico aprendemos que o evangelho procede das margens, da periferia. Por que hoje seria diferente?³³

Referências

ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. 2ª edição. revista e atualizada. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016.

DREHER, Martin N. *De Luder a Lutero: uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

GMAINER-PRANZL, Franz; **JACOBSEN**, Eneida (Orgs.) *Teologia Pública*. Deslocamentos da teologia contemporânea. Vol. 5. São Leopoldo: Sinodal/EST/CAPEs, 2015.

HELMER, Christine (Ed.) *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. Trad. Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2013 (original inglês: HELMER, Christine (Ed.) *The Global Luther: A Theologian for Modern Times*. Minneapolis: Fortress Press, 2009).

HESSL, Stéphane. *Indignai-vos*. Trad. Marly Perez. São Paulo: Leya, 2011.

KRÜGER, René; **FURLAN**, Ángel (Comp.). *Un sistema ilegítimo: la ideología neoliberal y sus estructuras económicas en perspectiva ético-teológica*. Buenos Aires: FLM, 2014.

³³ **ZWETSCH**, Roberto E. Pobreza e riqueza diante dos cenários urbanos: deslocamentos na teologia latino-americana a partir da perspectiva intercultural. In: **GMAINER-PRANZL**, Franz; **JACOBSEN**, Eneida (Orgs.) *Teologia Pública*. Deslocamentos da teologia contemporânea. Vol. 5. São Leopoldo: Sinodal/EST/CAPEs, 2015, p. 122. Cf. também **ALTMANN**, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016, p. 191-220, particularmente p. 210-218. Este livro passou por uma revisão completa do seu autor, que acrescentou novos capítulos para a edição atual, que acaba de ser lançada nas versões em inglês (EUA) e português (Brasil).

LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. Debates e controvérsias – II. Vol. 4. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993.

LUTERO, Martim. *Da liberdade cristã* (1520). 5ª edição. revista com nova tradução. Trad. Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

_____. *Educação e Reforma* (Aos Conselhos de todas as cidades da Alemanha, para que criem e mantenham escolas (1524); Uma prédica para que se mandem os filhos à escola (1530)). São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000a.

_____. *Política, fé e resistência* (Da autoridade secular, até que ponto se lhe deve obediência) (1523). São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000b.

_____. *O louvor de Maria (O Magnificat)*(1521). São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1999.

_____. *Magnificat. O louvor de Maria*. Aparecida: Santuário; São Leopoldo: Sinodal, 2015.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

ZWETSCH, Roberto E. Pobreza e riqueza diante dos cenários urbanos: deslocamentos na teologia latino-americana a partir da perspectiva intercultural. In: **GMAINER-PRANZL**, Franz; **JACOBSEN**, Eneida (Orgs.) *Teologia Pública*. Deslocamentos da teologia contemporânea. Vol. 5. São Leopoldo: Sinodal/ EST/CAPEs, 2015, p. 79-122 (em alemão: Armut und Reichtum im urbanen Kontext. Verschiebungen innerhalb der lateinamerikanischen Theologie im interkultureller Perspektive. In: **GMAINER-PRANZL**, Franz; **JACOBSEN**, Eneida (Hg.) *Deslocamentos – Verschiebungen theologischer Erkenntnis: ein ökumenisches und interkulturelles Projekt*. Innsbruck-Wien: Tyrolia, 2016, S. 79-121).

“INDULGÊNCIAS VERDES” NO SÉCULO XXI?

O credo cristão face ao desafio da
justiça socioambiental

ROLF SCHUENEMANN¹

¹ Doutor em Teologia pela PUC/RJ, pastor da IECLB, atualmente responsável pelo Portal Luteranos (www.luteranos.com.br). Vive em Santo André, SP. E-mail: rolfschu@luteranos.com.br

No Credo Apostólico confessamos que “cremos em Deus Pai todo-poderoso, criador do céu da terra”. Em sua explicação, Lutero menciona que Deus criou a cada um de nós e todas as criaturas. Ele inclui nesse Credo todas as demandas necessárias para o corpo e a vida. Lutero afirma: “E tudo isso faz unicamente por sua paterna e divina bondade e misericórdia, sem nenhum mérito ou dignidade de minha parte”.

Essa confissão de fé nos diz que a natureza e tudo que nos cerca é expressão da gratuidade de Deus. Ou seja, todos os seres vivos e toda a biosfera (ar, terra, rochas, água), contemplados à luz da fé, são obra de Deus. Isso quer dizer que nós, os seres humanos, somos parte integrante de um conjunto maior de criaturas colocadas sob a graça de Deus. O Salmo 104 e outros atestam esta *visão cósmica* da criação.

Ao mesmo tempo, reconhecemos que esta criação se encontra em um estado de dor e de sofrimento. O apóstolo Paulo afirma: “Porque sabemos que toda a criação, a um só tempo, geme e suporta angústias até agora” (Romanos 8.22). De forma ampla e indiscriminada nosso planeta convive com uma realidade triste e lamentável de destruição e desequilíbrio.

Nos últimos 40 anos, entretanto, aflorou uma consciência planetária mais aguda desta situação danosa para a sobrevivência dos seres humanos e de todos os seres vivos. Às declarações do Clube de Roma em 1972 (*Os limites do crescimento*) seguiram, nas últimas décadas, milhares de iniciativas de cidadãos, organizações e governos que procuram sensibilizar e motivar para uma nova postura em relação ao meio ambiente.

Lembre-se neste momento uma pessoa recentemente falecida, próxima da família luterana, a Sra. Magda Renner, de Porto Alegre, pioneira em ações voltadas para a causa ambiental no sul do Brasil. Desde 1972 ela esteve envolvida ativamente em várias iniciativas em plena ditadura militar, inclusive protestos de rua

contra a poluição industrial. Liderou a Ação Democrática Feminina Gaúcha – Amigos da Terra Brasil e, junto com Giselda Castro e José Lutzenberger, plantou sementes de uma cultura ambiental no sul do Brasil.

Apesar dos grandes avanços alcançados na compreensão da vida em nosso planeta, restam muitas incógnitas e muitas perguntas não respondidas. A realidade é muito complexa, nesse sentido. Por isso, atitudes, tais como, a prudência, reverência e a humildade são muito desejáveis, seja em relação à natureza, seja para com os seres humanos em suas diferenças. Contudo, a verdade é que vemos sinais persistentes de mudanças significativas na natureza. Assistimos, pasmos e atônitos, ao processo de deterioração do meio ambiente, ao aquecimento global, às mudanças climáticas, sem conseguirmos formas de deter a degradação e a destruição em curso. Diante desse quadro há uma grande ambivalência nas visões sobre estes problemas; muitas são as contradições entre posturas e atitudes frente ao cenário ambiental contemporâneo.

Há quem permaneça indiferente e apático diante dessa realidade. Ou então quem fique preso, de forma consciente ou não, a lógicas e processos que colocam o ser humano como ser independente e/ou superior às demais criaturas. Em grande parte, somos escravos de uma interpretação enviesada de Gênesis 1.28 (“sujeitai... dominai a terra”). A ideia de domínio serviu e serve ainda hoje de respaldo para a exploração do meio ambiente e da natureza, sem qualquer respeito ou arrependimento. Ela se coaduna com práticas de apropriação e mercantilização de recursos naturais.

Muito próxima desta visão está a postura que leva a sério a realidade das alterações climáticas e do meio ambiente, mas vê, nesta nova situação criada, uma grande oportunidade de investimento e de lucro. Um exemplo seria o caso do derretimento das calotas polares que representaria uma chance nova de negócios extraordinários². O princípio básico que orienta esta postura é o do lucro de curto prazo (... cada um por si. Cada negócio por si. Cada país por si...). Não se pensa nem se calculam os danos que tais projetos implicam para a natureza e a humanidade.

² Vale a pena conferir o livro do jornalista norte-americano McKenzie **FUNK**. *Caiu do céu: o promissor negócio do aquecimento global*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

Uma visão mais sofisticada diz respeito à assim chamada “financeirização da natureza” ou “mercadorização ambiental”. Trata-se de um processo pelo qual o capital especulativo toma conta de recursos e componentes da natureza e os comercializa por meio de certificados, créditos, ações, títulos e outros instrumentos – aparentemente legais – com o objetivo de conseguir o maior lucro possível com a especulação financeira. Tudo vira um *bem de negócio* no mercado e fica sujeito às relações de troca (água, solo, subsolo, etc.) do sistema capitalista.

A essa visão agrega-se o complexo mercado de carbono. Importantes conglomerados econômicos investem em grandes (re)florestamentos como forma de compensação de emissões de carbono sem um questionamento mais profundo das bases produtoras de CO² (carbono) e do padrão de consumo prevalecente na sociedade contemporânea.

Segundo Marcelo Leite, trata-se de uma forma de aplacar as consciências de pessoas recém-convertidas ao credo ambiental por meio da neutralização de carbono. Em um artigo intitulado “Indulgências verdes”, escrito em 2007, na *Folha de São Paulo*, o repórter afirma que “está fazendo falta um Lutero para sacudir a igreja verde de nossos tempos”.

Trata-se, sem dúvida, de um desafio forte colocado para nós que lembramos em 1517 os 500 anos da Reforma. Até que ponto temos a coragem de desnudar o sistema que mascara as grandes injustiças que os desequilíbrios ambientais provocam no mundo? Até que ponto comungamos plenamente esta radicalidade? A afirmação “A natureza não está à venda” – como desdobramento do tema da XII Assembleia da Federação Luterana Mundial realizada na Namíbia em 2017, “Libertos pela graça de Deus” – , representa uma posição crítica aos processos produtivos predatórios, à forma de organização social desigual e injusta em que vivemos e à cultura consumista em que estamos mergulhados. Diante da consciência de que o nosso planeta está sendo submetido a um grande “stress” e de que há limites de recursos naturais, somos instados a adotar, coerentemente, novas posturas, uma nova atitude de vida.

A tradição judaico-cristã afirma que estamos fora do paraíso e que, por isso, somos pessoas subjugadas pelo pecado. Toda a

ação humana está marcada por esta desgraça e ela envolve a nossa relação com a natureza. A inevitabilidade do pecado faz com que nossas ações sejam danosas, gerando desequilíbrios. Somos pessoas enredadas no *círculo vicioso do pecado* e da iniquidade. Mas graças a Deus, este círculo é rompido por sua ação misericordiosa em Jesus Cristo. Pela graça de Deus somos pessoas libertadas para um novo jeito de pensar e agir. Somos simultaneamente pessoas justas e pecadoras. Isso diz respeito também a nossa relação com a natureza e o meio ambiente.

Somos pessoas que produzem e consomem bens em nossa sociedade. Participamos dos processos de degradação da natureza. Mas, ao mesmo tempo, somos pessoas perdoadas e libertadas para novas posturas, novas atitudes em relação ao meio ambiente. Se olharmos para a natureza como criação divina, como graça imerecida (conforme afirmou Lutero), podemos assumir uma atitude de reverência e humildade. Como pessoas libertadas podemos fazer parte de uma *espiral virtuosa da graça* que tem o seu centro em Cristo.

Desta forma atendemos à vocação de pessoas administradoras, cuidadoras da criação. A graça de Deus nos liberta de atitudes céticas e cínicas diante da realidade ambiental. Animados por este Deus da graça e da libertação, somos pessoas que carregam em suas ações uma *mensagem de esperança*. Fugimos de discursos moralizantes (certo e errado), condenatórios (culpabilização das pessoas) ou apocalípticos (ameaças com o fim do mundo). A liberdade conferida em Jesus Cristo nos desarma e possibilita a redescoberta de um novo sentido para a vida, marcada por desapego e solidariedade.

As expressões “A natureza não está à venda” e “Livres para cuidar” representam um convite para fazer parte do grande mutirão de pessoas despertadas para a promoção da *justiça socioambiental*, da *justiça climática*. Significa um chamado para assumir a causa da sustentabilidade de toda a criação de modo que a satisfação das necessidades do presente não comprometa os recursos naturais das gerações futuras.

Tudo isso pode acontecer em vários níveis: pessoal/familiar, grupal/sociedade civil, estrutural/político. No nível pessoal/familiar

podemos adotar novas práticas voltadas para o uso responsável da água, para o consumo de produtos ecológicos ou orgânicos, para a economia no consumo de energia, contra o desperdício de alimentos, para a locomoção em transporte público ou coletivo, para a separação do lixo orgânico do material reciclável no âmbito doméstico, institucional (nas igrejas e escolas, por exemplo, mas também nas fábricas, lojas e repartições públicas) ou nos lugares públicos (parques, rios, à beira mar).

No nível grupal/sociedade civil podemos fazer parte de grupos de ação em nossas localidades, que têm como finalidade a redução da degradação ambiental, a separação do material reciclável, o tratamento do lixo, do esgoto, da poluição do ar e do cuidado com a água, entre tantas outras ações de pequeno ou grande impacto³. Podemos nos envolver em iniciativas da sociedade civil com vistas à aplicação de leis existentes ou lutar por seu aperfeiçoamento.

No nível estrutural – o mais complexo, sem dúvida –, podemos apoiar iniciativas que têm como fim a redução da exploração predatória da natureza, a redução dos gases de efeito estufa, a mudança da matriz energética (implementação de energia eólica e/ou solar), pressionando governos e agentes econômicos a reduzirem as desigualdades e injustiças decorrentes do agravamento danoso das mudanças climáticas⁴.

3 Para uma reflexão sobre ações práticas de impacto, cf. o filme *Lixo Extraordinário*, dirigido por Lucy Walker, com a participação de Karen Harley e João Jardim (Brasil, 2011). É um documentário sobre o trabalho de Vik Muniz, paulista que vive em Nova York, um dos artistas plásticos contemporâneos mais reconhecidos no momento, e que se uniu aos catadores/as do maior lixão a céu aberto do mundo até então, no jardim Gramacho, em Duque de Caxias, RJ, para uma ação social, cujos desdobramentos nem ele mesmo imaginava. Um dos protagonistas é Sebastião Carlos dos Santos, o Tião, presidente da Associação local. O filme ganhou alguns dos mais importantes festivais do mundo, entre eles o Sundance, onde recebeu o Prêmio do Júri Popular como Melhor Documentário Internacional. Na mostra Panorama do Festival de Berlim, recebeu a mesma premiação. Em 2011, o filme também concorreu ao Oscar de melhor documentário. Sebastião Carlos dos Santos, fundador e presidente da Associação de Catadores de Material Reciclável do Jardim Gramacho, esteve presente tanto no Festival de Berlim quanto no Oscar. Na Alemanha foi ovacionado pela exigente plateia do festival.

4 Notícia recente informa que o RS vem experimentando uma ascensão importante na implantação de energia solar em residências particulares ou empresas. A potência instalada (capacidade de produção) em energia solar no RS nos últimos anos, em quilowatts (kW) apresenta os seguintes números; 2015 = 967; 2016 = 7.062; 2017 = 25.574; 2018 = 31.667 (este último valor corresponde a 0,33% de toda a capacidade instalada no Estado – solar, eólica, hidrelétrica, termelétrica. O dado envolve o uso de energia solar em mais de 3.000 residências até esta data). *Zero Hora*, 28-29/04/2018, p. 8-9. Entre estas instalações, prédios da Faculdades EST de São Leopoldo, vinculada à IECLB, já produzem energia solar devolvendo à rede pública o excedente produzido, proporcionando economia de custos para a instituição.

Estas ações de forma alguma são mutuamente excludentes. Ao contrário, se complementam. Elas estão ao alcance de qualquer pessoa. Para as pessoas cristãs, elas correspondem a uma resposta da fé que age em amor pela defesa da vida em suas múltiplas expressões. São um sinal de gratidão pela ação libertadora de Deus. Por isto mesmo, são respostas que afirmam um compromisso de vida e pela paz e integridade de toda a criação.

COMO PORCA EM SACO DE AVEIA
Sobre a Reforma e a questão ambiental

WERNER FUCHS¹

¹ Pastor emérito da IECLB, foi, por muitos anos, assessor da CPT – Comissão Pastoral da Terra, do PR. Exerce atualmente funções de tradutor e escritor.

Preservação ambiental em Lutero

Os quinhentos anos da Reforma protestante na Europa nos levam a resgatar vários aspectos da teologia e atuação dos reformadores. O mesmo vale para a questão ambiental. Evidentemente eles não se deparavam com problemas globais que enfrentamos atualmente, como a desestabilização do clima e ameaças à saúde humana pela intoxicação planetária. Mas com certeza observaram o mundo ao seu redor e buscaram posicionamentos e respostas a partir da fé evangélica. Nesse aspecto o pensamento de Lutero surpreende positivamente.

O teólogo alemão Jörg Hübner² destacou cinco aspectos relevantes na teologia da criação de Lutero:

1) Ao contrário da teologia escolástica, dominante na Idade Média, Lutero defende a *criação contínua*. Deus é um poder que continua atuante e eficiente. Não fez funcionar o “relógio” e depois se ausentou. A criação é um único ato ainda não concluído. Na explicação do primeiro artigo do Credo Apostólico ele afirma: “Creio que Deus me criou a mim e a todas as criaturas... e ainda as conserva” (*Catecismo Menor*).

2) O ser humano é *colaborador de Deus* na criação. Mas seu agir, embora importante, tem um alcance limitado.

Porque é descrença e sacrilégio quando nós, sendo instrumentos e causas secundárias, pretendemos nos tornar causa primeira e principal. O machado não precisa ser o agricultor, nem a caneta o escritor. Deus quer permanecer Deus (...). Eu sou quem faz, diz ele, vocês são apenas cooperadores, não os causadores. (Lutero, WA 7,574)

² HÜBNER, Jörg. *Nachhaltigkeit und Luther*. Disponível em: <http://www.ev-akademie-boll.de/projekte/nachhaltigkeit/nachhaltigkeit-und-luther.html>. Acesso em: 15 fev. 2017.

3) Embora sendo cooperador, demasiadas vezes o ser humano se comporta como “porca em saco de aveia” (Lutero), que chafurda em todas as coisas criadas, pisoteia a maior parte delas e devora tudo que o focinho encontra. O Reformador não economiza figuras para descrever a arrogância humana. Mas também leva em conta que Deus colocou limites ao agir (auto)destrutivo do ser humano, a saber, ao criar três esferas de governo para protegê-lo: a “casa” (*oiconomia*), a Igreja (*ecclesia*) e as autoridades (*politia*), em termos atuais, a economia, a Igreja e a política. Portanto, a *preservação da criação é anterior a sua eventual destruição*.

4) No ensino sobre a criação, a “casa” tem um papel central, rodeada pelas outras duas esferas. É no âmbito de convivência mais próxima que o ser humano, de um comportamento usurpador, redescobre sempre de novo seu papel de colaborador de Deus na preservação da criação. Fazem parte dessa “casa” redes de relacionamentos locais, forças econômicas regionais e organizações cooperativas. É preciso perceber aqui que o conceito “casa” precisa ser entendido de forma ampliada até atingir a esfera atual da economia (produção e reprodução da vida).

5) Para Lutero não existe a “criação em si”, mas ela é sempre disponibilizada ao ser humano. Devemos louvar a Deus não apenas por ter criado tudo, mas por tê-lo colocado a nosso serviço e para nosso usufruto. Sol e lua alumiam *para nós*. Os céus chovem para nós. A terra traz alimento para nós. O ar assegura respiração para nós. O fogo nos aquece e traz inúmeros benefícios. E assim por diante. Pode-se dizer que Lutero expressa um antropocentrismo moderno e encorajador, contudo sem o atual viés negativo.

Sustentabilidade

O convívio harmonioso com a natureza, expresso, entre outros, pelo princípio de “não cortar uma árvore sem ter plantado outra”, já era praticado em mosteiros da Idade Média, principalmente pelos cistercienses no século XI. Mas o termo “sustentabilidade” surgiu séculos mais tarde na Alemanha a partir da prática do manejo florestal que evitava a derrubada por corte raso e promovia o reflorestamento. É interessante observar a influência da Reforma nesse

processo, a ponto de ser chamada de “berço da sustentabilidade”³. Atribui-se a Lutero a frase: “Se eu soubesse que amanhã acabaria o mundo, ainda assim plantaria hoje uma macieira.”

Nas regiões abrangidas pela Reforma de Wittenberg, particularmente a Saxônia, Lutero e Melanchthon também eram chamados a aconselhar os governantes. Naquele tempo a base da vida era a mata (nós hoje dependemos do petróleo, embora já existam energias alternativas limpas para todos os seus usos e produtos derivados). A floresta era fonte de lenha para queimar, madeira para construções, móveis e ferramentas, e uma diversidade de alimentos para humanos e animais. Diante de uma crescente escassez de madeira, amadureceu em Lutero e Melanchthon a percepção de que era preciso assegurar esse bem básico também para as gerações futuras. Em 1538 um primeiro levantamento mostrou que havia lenha apodrecendo em florestas a nordeste, mas faltavam estradas para trazê-la. Ademais, uma crise de madeira poderia causar o êxodo de agricultores e a conseqüente decadência de cidades como Wittenberg.

Então o príncipe curador Maurício promulgou em 1543 (três anos antes da morte de Lutero) o primeiro regulamento florestal, inicialmente destinado a apenas uma região da Saxônia, mas em seguida adotado pelas demais como política de preservação. Cinco anos mais tarde, em 1548, entrou em vigor o *primeiro código florestal* de que se tem notícia na história. E em 1560, o príncipe curador Augusto I da Saxônia o ampliou, regulamentando toda a preservação das florestas e o comércio de madeira. Por sua abrangência, essa legislação, além de pioneira, é considerada pelos historiadores a melhor de sua época, influenciando outras regiões ainda nos séculos seguintes.

Temos, portanto, um belo exemplo de política pública socioambiental inspirada pela Reforma protestante. Será que os cristãos herdeiros dessa Reforma ainda estão entre os que “chafurdam” como porcos na boa e bela criação de Deus ou lutam por preservação e justiça socioambiental nas mais variadas situações como decorrência de sua fé, gratidão e liberdade evangélica?

³ <https://hausspes.wordpress.com/wiege-der-nachhaltigkeit/>; fonte dos dados subsequentes. Acesso em 15 fev. 2017.

A resposta está com as pessoas e as comunidades de fé que compreenderam que a *justiça ambiental* não é hoje algo exótico, mas demanda essencial para as gerações atuais e as futuras. E tal compromisso transcende denominações, confissões e credos.

Sobre o organizador

Roberto E. Zwetsch. Doutor em Teologia (2007) pela Escola Superior de Teologia. Mestre em Teologia (1993) pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção de São Paulo. Professor de Teologia Prática, Missiologia, Antropologia e Religião no PPG de Faculdades EST, em São Leopoldo, RS, Brasil. Até dezembro de 2009 foi secretário executivo de CETELA - Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña. Membro do Conselho Permanente do Fórum Mundial de Teologia e Libertação, representando Faculdades EST e CETELA. Desde dezembro de 2011 é secretário do Conselho Deliberativo da ASTE - Associação de Seminários Teológicos Evangélicos. Sua área de pesquisa é a Teologia Latino-Americana, com ênfase em missiologia, religião e antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: povos indígenas, comunidades indígenas, missão, missão entre povos indígenas, pastoral indigenista, missão urbana, teologia e cidadania, teologia pública, teologia da paz, educação teológica contextual, teologia e ecologia, teologia e interculturalidade. Tem várias publicações nesses temas.

Algumas obras de Roberto E. Zwetsch

ZWETSCH, Roberto E. Missão como com-paixão. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. 2ª ed. revisada. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

_____. (Org.). Conviver. Ensaio para uma teologia intercultural. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

_____. Equívocos do passado pesam sobre o presente indígena. São Leopoldo: Oikos, 2015.

_____. (Org.). Cenários urbanos: realidade e esperança. Desafios às comunidades cristãs. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2014.

_____. Flor de maio - poemas. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2014.

_____. Teologia e prática da missão na perspectiva luterana. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

BOBSIN, Oneide; ZWETSCH, Roberto (Org.). Prática cristã. Novos rumos. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1999.

_____ (Org.).. 500 anos de invasão - 500 anos de resistência. São Paulo: Paulinas/CEDI, 1992.

_____. Madihá – o cheiro da terra (poemas). São Paulo: Paulinas, 1992.

Outras contribuições

ZWETSCH, Roberto E. Reconhecer as diferenças e conciliar pela fé em nome do evangelho vivo. Entrevista especial publicada por IHU On-line, em 27/03/2016. Disponível em: <http://goo.gl/iBu4XQ>. Entrevista concedida a João Vitor dos Santos e Leslie Chaves.

_____. A Igreja e o processo de abertura que nunca acaba. Entrevista especial publicada por IHU On-Line, em 21/05/2015. Disponível em: <http://goo.gl/aAI1hi>. Entrevista concedida a Patrícia Fachin.

_____. FMTL: uma comunidade teológica mundial. Revista IHU On-Line, n. 357. (11.04.2011). São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Entrevista concedida a Patrícia Fachin.

A composição do livro revela um leque amplo de temas e questões que merecem debate, compreensão aprofundada, estudo e abertura de espírito. Entretanto, um tema sobressai por ser inédito. Encontra-se aqui publicado, possivelmente pela primeira vez em português, o famoso documento da revolta dos camponeses – Os Doze Artigos do Campesinato da Suábia (1525) – em tradução do prof. Dr. Lauri E. Wirth, que acrescenta um comentário oportuno situando o manifesto no movimento da Reforma.



978-85-7733-304-2