

«O tempo de falar chegou!» Significado e importância teológico-política do
Apelo à nobreza cristã da nação alemã (12 de agosto de 1520)

«The time to speak has come!». The theological-political significance and importance
 of the *Address to the Christian Nobility of the German Nation* (August 12, 1520)

JOSÉ MARIA SILVA ROSA¹

Resumo: O texto *Apelo à nobreza cristã da nação alemã*, de agosto de 1520, é um dos mais importantes escritos reformadores de Martinho Lutero (juntamente com *Da catividade babilónica da Igreja*, de outubro de 1520 e *Acerca da liberdade do cristão*, de novembro de 1520, entre outros). Texto de teor panfletário, não obstante as questões prementes do tempo a que queria responder, representa também um ponto de chegada nas disputas sobre as relações entre os poderes temporal e espiritual (*De potestate*), que tinham alimentado o debate teológico-político na Baixa Idade Média, nomeadamente no que se refere ao primado do concílio sobre o Papa (conciliarismo), primazia reconhecidamente antiga, e que, pelo menos desde João Quidort de Paris (1273-1306) a João de Gershom (1362-1429), contrariava a reivindicação papal da *plenitude do poder* (*plenitudo potestatis papalis*), não só na esfera dos assuntos temporais terrenos, mas também no plano interno da organização e administração da Igreja. A leitura papalista transgredia uma ideia do Papa Gelásio, no final século V, sobre a separação dos dois poderes ou dois gládios: o temporal e o espiritual, conceção sucessivamente traída ao longo de séculos pelo

Abstract: The text *Appeal to the Christian Nobility of the German Nation*, written in August 1520, is one of Martin Luther's most significant reforming writings (alongside *On the Babylonian Captivity of the Church*, from October 1520, and *On the Freedom of a Christian*, from November 1520, among others). This pamphlet-like text, despite addressing the pressing issues of its time, also represents a culmination in the debates about the relationship between temporal and spiritual powers (*De potestate*), which had fueled theological-political discourse during the Late Middle Ages. This includes, notably, discussions regarding the primacy of the council over the Pope (conciliarism), an ancient recognition that, at least since John of Paris (1273-1306) to John of Gerson (1362-1429), opposed the papal claim to the *fullness of power* (*plenitudo potestatis papalis*), not only in temporal matters but also in the internal organization and administration of the Church. The papalist interpretation transgressed an idea from Pope Gelasius in the late 5th century about the separation of the two powers or two swords: temporal and spiritual. This concept was continuously betrayed over

¹ Praxis — Centro de Filosofia, Política e Cultura, Universidade da Beira Interior, Portugal. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6282-8063>.

chamado *augustinismo político*, o qual, muito significativamente, procurava apoio no livro XIX d'A cidade de Deus de Santo Agostinho. Não obstante, Lutero é também um leitor (parcial) de Santo Agostinho e de São Paulo e, como tal, procura pensar a Igreja não a partir da separação, oposição ou subordinação dos poderes, mas da graça e dos carismas (entre os quais o do *dominium* temporal de um *dominus* num reino), os quais são indispensáveis para a edificação do único Corpo de Cristo, que é simultaneamente temporal e eterno. Por este viés, todos os ministérios, inclusive aqueles considerados mais humildes, ganham grande valor espiritual (ou secularizam-se, noutra perspetiva). Seja como for, na sequência da Querela das Indulgências, o apelo de Lutero que incita os príncipes alemães à autonomização face ao poder secular de Roma dá espaço depois (à custa de muito sonho e de muito sangue, tem de se dizer) à afirmação dos Estados-nação do sacro-império romano-germânico. Ao mesmo tempo, por via do primado do «sacerdócio comum dos fiéis» frente ao poder magisterial do «sacerdócio ordenado» (*potestas ordinis*), há neste opúsculo, no que se refere à interpretação e pregação das Escrituras, um potencial muito virulento, explosivo, e mesmo apocalíptico (estamos no fim dos tempos, o Anticristo está à porta, etc.), que, se politicamente rebenta logo nos anos seguintes (1524-1525), nos campos da Alemanha, já de um ponto de vista hermenêutico mais amplo, recupera alguns processos de subjetivação e de apropriação dos «lugares de fala», bem como concepções nominalistas que já vinham ganhando relevância nos séculos XIV e XV, procedimentos que irão aprofundar-se quer na modernidade racionalista (do *cogito* cartesiano ao *Ich denken* kantiano) quer na modernidade fideísta do *credo* (Jansenio, Pascal, etc.). Não obstante, o que se impõe de forma premente, em 1520, é reformar a Igreja, pois «acabou o tempo do silêncio e chegou o tempo de falar!» («Die Zeit zu reden ist kommen»). É esta decisão de Lutero de tomar palavra o que mais nos importa.

Palavras-chaves: Lutero; Nobreza Alemã; Papado; Teologia-Política.

the centuries by so-called *political Augustinianism*, which significantly sought support in book XIX of *The City of God* by Saint Augustine. However, Luther, also a (partial) reader of Saint Augustine and Saint Paul, sought to think of the Church not from the separation, opposition, or subordination of powers, but from grace and charisms (among which is the temporal *dominium* of a *dominus* in a kingdom). These are indispensable for the edification of the one Body of Christ, which is both temporal and eternal. Through this lens, all ministries, including the most humble ones, gain great spiritual value (or secularize, from another perspective). Regardless, in the wake of the indulgence controversy, Luther's appeal urging German princes to assert their autonomy from Rome's secular power eventually paved the way (at the cost of much dreaming and much bloodshed, it must be said) for the affirmation of the nation-states within the Holy Roman Empire. Simultaneously, through the primacy of the «common priesthood of believers» over the magisterial power of the «ordained priesthood» (*potestas ordinis*), this pamphlet carries a potentially very virulent, explosive, and even apocalyptic interpretation and preaching of the Scriptures (we are at the end of times, the Antichrist is at the door, etc.). Politically, this erupted soon after (1524-1525) in the fields of Germany. From a broader hermeneutical perspective, it recovers some processes of subjectivation and appropriation of «speaking places» as well as nominalist conceptions that had been gaining relevance in the 14th and 15th centuries. These processes would deepen both in rationalist modernity (from Descartes' *cogito* to Kant's *Ich denken*) and in fideist modernity (Jansenism, Pascal, etc.). Nevertheless, the urgent call in 1520 is to reform the Church, for «the time for silence has ended, and the time to speak has come!» («Die Zeit zu reden ist kommen»). And it is this decision of Luther to speak out that is most important to us.

Keywords: Luther; German Nobility; Papacy; Political Theology.

1. Nótula de abertura

Não se pretende fazer aqui qualquer enquadramento de conjunto do pensamento de Lutero, nem articulações com outros textos, mas tão-só analisar certos pressupostos e implicações de um escrito polémico que prolonga linhas de leitura que começaram antes, no tardo-medieval, as quais privilegiavam as alterações dos chamados «lugares da fala» e as deslocações dos sujeitos do discurso². Ou seja, queremos atender às transferências do *dizer* não apenas do *púlpito* para o *trono*, mas também do mesmo para as praças, para os adros e pórticos de catedrais (como a de Wittenberg), para os sótãos (em Wartburg, onde Lutero traduzia avidamente a Bíblia para o alemão), para os salões do imperador Carlos V, para as oficinas dos mestres impressores que continuam o ofício de Johannes Gutenberg (1400-1468), para os campos, as eiras, as praças onde se discute a vida e os mercados onde se regateia e tilinta o dinheiro...

De facto, já pelo menos desde a sofística grega (Górgias, Protágoras, Pródico, Isócrates), de Sócrates, Platão, Aristóteles e dos retóricos clássicos (Cícero, Quintiliano, Agostinho, etc.), se tornou óbvio que, no âmbito da linguagem, muitas vezes não é tão importante *o que* é dito quanto *quem* o diz, *quando* o diz, *onde* o diz, de *que modo* o diz (se fala, se escreve, se *prega*

num pórtico...; se é em latim, em vernáculo, em opúsculos, cartas, traduções, comentários impressos, etc.), partir de *onde* o diz (importância do estatuto ou do *ethos* do orador: é um clérigo, um nobre, um monge, um leigo...), a *quem* o diz (*pathos*: ao povo, diretamente; aos seus pares, em doura discussão; mas também ao imperador, com todo o desassombro, como aconteceu na Dieta de Worms, em 1521), e os *resultados* daquilo que se disse – dimensão performativa do discurso: ao dizer, realiza-se *ipso facto* o que se diz. Ademais visa-se alterar estados de consciência, tirar consequências práticas, isto é, mudar o modo de pensar e de agir dos destinatários – e assim por diante.

Podemos dizer que, neste sentido, no dito «outono da Idade Média» – pelo menos depois das polémicas entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo, de modo particular após a *Unam Sanctam*, de 18 de novembro de 1302; e entre João XXII e Marsílio de Pádua (em 1324 e em 1327, durante o Cisma do Ocidente) –, assiste-se a um autêntico tardo-medieval *linguistic turn* de imensas consequências (o nominalismo pode ser encarado a esta luz; mas tal desejo de palavra já era bem evidente em Pedro Abelardo, 1079-1142), onde novos atores querem ter voz, pelo que começam a reivindicá-la ou a tomá-la pela força contra o privilégio medieval

² Por «sujeito de discurso» queremos designar também aquilo que Michel Foucault designa como autor: um «princípio de agrupamento do discurso, [funcionando] como unidade das suas significações, como foco da sua coerência» (cf. Foucault, 1997: 26; 1969/1992).

segundo o qual a fala é apenas de alguns, poucos, ou até mesmo de um só: o Papa.

Nesta perspetiva, ao tomar a palavra num sentido e de um modo exorbitante que, supostamente, não lhe tinham sido concedidos (a pregação é um cometimento do Senhor Jesus à Igreja como tal — Mc 16, 15 —, a qual, quer como *múnus* quer também como *privilegio*, ela concede a alguns para que, em seu nome, expliquem os textos sagrados ao povo), e depois ao quererem tirar-lha pela força ou ao mandarem que se calasse de vez, Martinho Lutero ainda é, apesar de tudo, um (paradoxal) «homem da Idade Média», que acolhe e torna suas as muitas exigências espirituais de subjetivação (ser *sujeito ativo* na leitura e não *objeto passivo*) que já se vinham acentuando desde o nascimento das ordens mendicantes, franciscana e dominicana, no século XIII, processos que se acentuarão nos séculos seguintes, com o nominalismo, o Renascimento e a modernidade.

Mas o facto de se integrar neste movimento de novas vozes, por si só, não torna o próprio Lutero um «construtor da Modernidade»,

enunciado este muito problemático. Haverá sempre que perguntar: que modernidade? Que Martinho Lutero? Esse que vai de 31 de outubro de 1517, em Wittemberg, a 3 de janeiro de 1521 (data da bula de excomunhão, *Decet Romanum Pontificem*), e até à Dieta de Worms, no dia 18 de abril de 1521? Ou o Lutero «adulador de príncipes» que, poucos anos depois, em maio de 1525, escreve coisas inenarráveis contra os camponeses revoltados (cf. o opúsculo *Contra os bandos de ladrões e assassinos dos camponeses / Wider die räuberischen und mörderischen Rotten de Bauern*), transferindo para a nobreza alemã, de um modo radical, o que até aí tinham sido privilégios medievais do clero e do Papa, regalias tanto espirituais como temporais? Por estas e por outras razões, alguns (e.g. Ernest Troeltsch, J. Burckhardt, F. Nietzsche³, etc.) não viram em Lutero nem um moderno e muito mesmo um «construtor da Modernidade». Bem pelo contrário. Viram nele antes e ainda um monge agostiniano aterrorizado, totalmente imerso na cosmovisão medieval, atormentado e amedrontado com as penas do Inferno, repleto dos mesmos pavores e terrores

³ Como refere Nietzsche, em *O Anticristo*: «Que aconteceu? Um monge alemão, Lutero, veio a Roma. Esse monge, com todos os instintos rancorosos de um sacerdote malgrado metidos no corpo, insurgiu-se em Roma *contra* o Renascimento... Em vez de compreender com a mais profunda gratidão o que de extraordinário acontecera, a superação do cristianismo na sua própria *sede*, o ódio de Lutero apenas compreendeu como tirar desse espetáculo o seu alimento. Um homem religioso só pensa em si. Lutero viu a *corrupção* do papado, quando era precisamente o contrário que se podia agarrar com as mãos: a velha perversão, o *peccatum originale*, o cristianismo já *não* estava sentado na cadeira do Papa! Mas sim a vida! Mas sim o triunfo da vida! Mas o grande “Sim” a todas as coisas elevadas, belas e ousadas!... E Lutero *restaurou* a Igreja: atacou-a» (Nietzsche, 1997: 103-104, § 61). Já em *Ecce Homo*: «Lutero, essa fatalidade de monge, restaurou a Igreja e, o que é mil vezes pior, o cristianismo, na altura *em que este sucumbia*... O cristianismo, essa *negação da vontade de viver* tornada religião!... Lutero, um monge impossível, que, por razões da sua “impossibilidade”, atacou a Igreja e — por conseguinte! — a restaurou... Os católicos teriam motivos para celebrar festas de Lutero, para organizar espetáculos de Lutero... Lutero e a “regeneração moral”! Que vá para o diabo toda a psicologia!» (Nietzsche, 1997: 226, § 2).

dos autoflagelantes perante o Deus justiceiro do mundo (como Pedro Damião, 1007-1073),⁴ e cujo escopo teria sido liquidar *la putain du diable*, isto é, a razão vendida aos artifícios dialéticos dos escolásticos; deitar abaixo o palácio real que essa «prostituta vestida de vermelho» («Du, rote Hur von Babilonien!») tinha erigido para si própria, em Roma, e apagar todas as luzes que a cultura italiana renascentista tinha acendido nos espíritos, e.g. numa mente como a de Erasmo de Roterdão, o qual, pretensamente, não visava senão uma reforma «meramente» exterior. Numa palavra, para aqueles intérpretes de Lutero, este apenas mudara o sentido da anterior «alienação». E esta leitura não deixa de ser uma lição e um bom motivo de meditação: como é que querer dar um passo atrás (*Zurück*, regressar sem mediações à experiência confessante da Igreja primitiva) pode afinal acelerar a História de um modo imprevisível?

2. «A glória dos reis é tomar a palavra»

«Quem lança um grito nunca sabe que ecos a sua voz encontrará» (Febvre, 1994: 97). Eis a afirmação de Lucien Febvre, na sua obra *Martinho Lutero. Um destino*, a propósito da «pregação» das 95 *teses contra as indulgências* à/na

porta da Catedral de Wittenberg, no dia 31 de outubro de 1517. E Lutero, como se sabe, encontrou não apenas inúmeros ecos, mas despertou inclusive muitas vozes novas. Essa foi, pois, uma dupla pregação: já ao povo desde há bastantes anos (Febvre, 1994: 154) e, agora, na *performance* à porta da catedral, lugar de afixação das mais importantes comunicações civis e religiosas; e naturalmente da pregação contra o coevo vendedor de palavras/de indulgências, o emissário de Roma, Johan Tetzel. Menos de três anos depois desta pregação de Wittenberg, no dia 12 de agosto de 1520, logo no *incipit* do *Apelo à nobreza cristã da nação alemã*, e a seguir a intensíssimos debates ou reprimendas (e.g. de 12 a 14 de outubro, em 1518, na Dieta de Augsburg, com o legado papal, o cardeal Tommaso de Vio, conhecido como Caetano, que praticamente não quis discutir, mas apenas ordenar que se calasse; de 4 a 14 de julho, em 1519, em Leipzig, com Johann Eck, etc.), Lutero declara de novo com energia e urgência: «O tempo de ficar calado acabou e chegou o tempo de tomar a palavra» (Lutero, 1962: 9).⁵

Por isso, antes de entrarmos propriamente no conteúdo do célebre manifesto reformista de Lutero e de analisar *o que é dito*, gostaríamos

⁴ Sobre o alcance antropológico do *pavor sacer*, veja-se Otto (1992), onde também Lutero é referido.

⁵ Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation [von des christlichen Standes Besserung]*, p. 9: «Die Zeit des Schweigens ist vergangen und die Zeit zu reden ist kommen, als Ecclesiastes sagt» [Ecl 3, 7]. Cf. Martín Lutero, *Escritos políticos. Estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 4 (seguimos esta tradução espanhola da 1.ª parte apenas, cotejando-a com o original alemão: Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation [von des christlichen Standes Besserung]*, pp. 9-109; *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, pp. 110-150; *Sendbrief vom Dolmetschen*, pp. 151-174, Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart, 1962).

de, previamente, à luz desta proclamação autor-referencial — ou seja, no ato de tomar a palavra, começar por afirmar a importância do próprio ato de falar, para que se tome consciência reflexiva do que está a ser feito *ao ser dito* —, de o situar no processo mais longo de deslocação e *transfert* das instâncias discursivas, das novas reivindicações do direito a falar publicamente, e dos seus diferentes lugares de legitimação (jurídica, política, social, religiosa, universitária, etc.), processo de translação dos «lugares de fala» que constitui um dos principais dispositivos de poder, no tempo longo, na lenta transição da Idade Média para a modernidade. Evidentemente, como já foi dito, um dos adjuvantes desse *transfert* foi também técnico: a invenção e a melhoria da imprensa de Guttenberg. Outro foi a existência de um público universitário ávido de leitura em primeira mão:

Com efeito, a reforma luterana seria impen-sável na sua rápida propagação sem o pleno recurso à imprensa. Não se tratou de um simples uso instrumental desse novo meio revolucionário para a propagação das ideias. Foi uma plena identificação com ele na substância e no estilo. (Silva e Teixeira, 1999: 18)⁶

De facto, em apenas seis dias, das imprensas alemãs saíram quatro mil exemplares do *Apelo à nobreza da nação alemã* (Febvre, 1994: 152).

O que Lutero fez, em 1517, e que repete três anos depois, foi questionar radicalmente a exclusividade de uma só palavra — a papal, ainda por cima palavra simoníaca, em seu entender — como intermediária entre Deus e a consciência dos fiéis, entre a exegese das Sagradas Escrituras e a prática fiduciária, fosse isto feito diretamente mediante bulas ordinárias, bulas de ouro, bulas de indulgências, decretos, entre outros, fosse através de emissários e legados pontifícios, como, por exemplo, os vendedores do perdão futuro, como o famigerado dominicano Johann Tetzel, também ao serviço de Albrecht Von Brandenburg e, *in obliquo*, agente dos lucros da Casa Függer. Neste contexto muito tenso, ao apelar aos príncipes alemães para que não se calem e consintam, para que falem e ajam em conjunto contra Roma e contra Leão X, Martinho Lutero interpõe deliberadamente, conscientemente, no caminho da pretensa *plenitudo potestatis papalis*, novos poderes de fala e outras instâncias de produção de sentido. É, assim, através desta deslocação essencial e da disputa sobre *quem tem o direito de falar* e quem, em consciência, não pode, não quer nem deve ficar calado, que devemos surpreender e avaliar o significado e a importância de Lutero no processo mais amplo de deslocação das instâncias de legitimação dos discursos no chamado «the long Fifteenth Century», que começara já no século XIV e que irá muito para lá de Lutero,

⁶ Veja-se os parágrafos sobre Lutero em Voegelin (1996).

até ao advento da ciência moderna (com Bruno, Galileu, Bacon, Descartes, Espinosa...) e à «Resposta à pergunta: “O que é o Iluminismo?”», de Immanuel Kant.

Não podemos esquecer, além disso, que neste período — séculos XIII a XVI —, para lá das muitas «vozes vivas» que se elevam e querem ser escutadas (e pensemos em Nicolau de Lyra, 1270-1349, em Marsílio de Pádua, nos franciscanos de Munique, com Guilherme de Ockham à cabeça, em Jean Huss, em Jean Gerson, em Jean Major, em Jean Laillier, em 1484; em Jean Vitier, em 1498; em Wendelin Steinbach, entre 1454-1519, entre tantos outros que omitimos e outros que desconhecemos), a Europa e as suas universidades já se tinham visto inundadas de muitas outras vozes, as dos Antigos — a de Aristóteles, via árabes; a de Platão, via Marsílio Ficino, a da literatura clássica, vozes da filosofia pagã que agora Lutero «pura e simplesmente» quer banir da Universidade (Lutero, 1999: 595, § 25, sobre a reforma das universidades) —, as quais, como que redivivas e em sucessivas vagas, desde a redescoberta do Estagirita, no século XIII, já tinham vindo a disputar aos eclesiásticos o primado da interpretação da Bíblia e da determinação do sentido (simbólico e alegórico, principalmente), no que respeita às relações entre mundo, alma e Deus. A *rinascità* italiana, por seu

turno, exprimira exemplarmente tal polifonia de vozes inauditas e inéditas no Ocidente latino, vozes incómodas e picarescas (como a de Bocaccio, 1348-1353, com as suas *Novelas do Décameron*, em dialeto toscano, textos lidos e relidos por Lutero, que, aliás, reviu de seu punho o *Segundo conto*, sobre um judeu convertido ao catolicismo) que vêm transtornar por completo o *christianus ordo salutis* medieval. O púlpito agora tem de ouvir as razões trono, bem assim os argumentos da cátedra universitária, os falares do adro da igreja, da oficina, da praça, do bulício do mercado. E o bacharel sentenciário, se formado apenas em Direito Canónico, tem de escutar e atender ao parecer do jurista conhecedor do Direito Civil — e assim por diante. «The long Fifteenth Century» é, sem dúvida, protagonista de um exemplar «conflito de interpretações».

Para ilustrar o que afirmamos, demos apenas alguns exemplos. Logo no começo do século XIV, no auge da disputa e do conflito aberto entre o rei de França, Filipe IV, o Belo, e o Papa Bonifácio VIII, choque cujo auge foi a bula *Unam Sanctam*, de 18 de novembro de 1302, encontramos múltiplas vozes de juristas, de teólogos e de filósofos que cada vez mais contestam a palavra papal *in rebus temporalibus*. Um dos opúsculos mais importantes no contexto desta polémica é um texto de começos do Quatrocento, o *Rex Pacificus*⁷, de autor anó-

⁷ *Rex Pacificus* ou *Quaestio de Potestate Papae*. Cf. «*Rex Pacificus*», in Rosa, 2016: 83-130, introdução e tradução para o português conforme a edição crítica, bilingue, de R. W. Dyson (1999).

nimo, embora saído da *entourage* de Filipe IV, o Belo, e que começa, justamente, invocando o livro dos Provérbios, como também o fará depois o Reformador: «A glória dos reis é tomar a palavra» (Pr 25, 2).⁸ A exortação não deixa de ser muito significativa. Estaríamos talvez à espera de ouvir algo belicista, como «a glória dos reis é pegar na espada», mas não. Este opúsculo queria inculpar o Papa Bonifácio VIII por, através das suas palavras públicas e privadas, ser ele o único causador dos distúrbios e das desordens que se verificavam no reino de França. Deste modo, o autor do texto convidava o rei Filipe, o Belo, a tomar também ele a palavra, isto é, a entrar no *conflito das interpretações* jurídicas, bíblicas e teológicas, através dos juristas e teólogos da sua corte, para nesse mesmo campo discutir e questionar o primado de Roma, quer dizer: tanto o da interpretação da Bíblia como o do poder de convocação do concílio geral. Digamos, aliás, que o apelo era já justificativo *ex post facto* e em parte também retórico. Porquê? Porque o rei Filipe IV já tomara a palavra, embora de seu natural fosse muito mais inclinado para tomar a espada e usar da mão. Não obstante, foi só quando já estava mesmo iminente o decreto da sua excomunhão pelo Papa (a bula *Super Petri Solio*⁹, palavra com o poder

máximo, como *lex animata in terris*, porque a sentença de excomunhão era *ipso facto* eficaz, desligando os súbditos da obediência) que o rei mandou para Roma homens-de-mão – com Guilherme de Nogaret *à cabeça* – para aí entrarem em ação contra o Papa. Sublinhe-se, contudo, que, com o atentado de Anagni, no dia 7 de setembro de 1303, o rei francês *não pretendia calar* de vez a voz do Papa (matá-lo!), como Giacomo Sciarra Colonna queria, mas apenas confrontá-lo em Paris com *uma outra voz*, precisamente a de um concílio geral que o monarca tinha intenção de convocar, fundado na suspeita credível de que Bonifácio VIII era, realmente, um papa herético – única alegação que, à luz do Direito Canónico vigente na altura, o *Decretum Gratiani* (1140-1142), permitia levar um Papa a julgamento.

A disputa pelo domínio da palavra e do discurso – pelo *que se diz, onde e quando se diz*, e *quem* o pode dizer – será talvez tão antiga como a humanidade. A palavra é o meio ambiente que funda e sustém o grande teatro do mundo. Por isso, em contextos culturais tão diferentes como o do livro de *Génese* e o *Popol Vuh* (livro sagrado dos Maia Quiché), o *Prólogo* de São João ou a sagrada sílaba *Om* da *Man-dukya Upanishada* (Vedanta), do *Enuma Elish* ao *Hino a Aton* do faraó Amenófis IV – revela-se que a Palavra primeira é sempre divina:

⁸ «*Gloria regum est investigare sermonem*», mote do opúsculo. A ideia de «investigare» é de procurar, demandar, mas com a finalidade explícita de a tomar, de fazer uso eficaz dela (cf. Rosa, 2019).

⁹ Que deveria ser solenemente proclamada em Anagni, no dia 8 de setembro de 1303, não fora o ataque ao Papa do dia anterior, 7 de setembro (cf. Rosa, 2012).

in principio erat Verbum. Eis que, crê-se, apenas o «Verbo divino» pode ter tido a iniciativa de começar. Só depois disso é que todos querem e passam a ter voz.

Não foi preciso, todavia, esperar por Foucault para se suspeitar que, na maioria dos casos, por detrás dessa atribuição aos deuses ou a Deus da palavra de ordem criadora, organizadora e demiúrgica se ocultaram e se projetaram falas e mecanismos humanos, *demasiado humanos*, de desejo de poder e de controlo da determinação da «verdade» e do «sentido da realidade». Basta lembrarmos, a esse propósito, o célebre fragmento do sofista Crítias («... foi então, creio eu, que um sábio que sabia por sabedoria profunda forjou os deuses para inspirar temor aos maus que se escondem para agir, ou falar, ou mesmo pensar»), ter em mente *O príncipe* de Nicolau Maquiavel ou *A genealogia da moral* de Friedrich Nietzsche, para consentirmos com a tese de que «a linguagem inventa a realidade». Não obstante, foi Michel Foucault quem, mais recentemente, melhor nos ajudou a esclarecer tal *dispositivo* e a compreender a conivência íntima, a cumplicidade profunda entre palavra e política, entre ordem, controlo do discurso e legitimação dos poderes segundo intrincados mecanismos de apropriação dos chamados «lugares de fala».

Se qualquer momento histórico poderia servir para testemunhar a favor da tese segundo a qual é o *desejo do poder* que se oculta sob os privilégios de quem se arroga o direito de falar e de julgar (*iurisdictio*), tal é particularmente evidente nos momentos de transição e mudança, quando se se confrontam horizontes de significação radicalmente distintos. Por exemplo, no trânsito do *Mythos* ao *Logos* na Antiguidade Clássica (embora haja muitas continuidades, podemos atender às inquestionáveis ruturas), nos confrontos entre a filosofia grega e o *kerigma* cristão (e.g. no *De vera religione* ou *De doctrina christiana* de Santo Agostinho), na fixação do cânone bíblico nos séculos IV e V, ou ainda, para nos aproximarmos daquilo que mais nos interessa, na passagem da Baixa Idade Média para modernidade, com o desejo de autonomização da política face à religião, ou de *refontalização* na Sagrada Escritura, no caso de Lutero. Nestas transições de paradigma (como diria T. Kuhn) digladiam-se discursividades irreduzíveis e, por conseguinte, diferentes formas de legitimação dos poderes político, jurídico, religioso e de determinação das esferas relativas, dos limites, dos deveres, dos direitos, etc.¹⁰

Como se acabou de dizer, no Ocidente cristão, a instituição papal reivindicou para

==

¹⁰ Na mesma obra *A ordem do discurso*, Michel Foucault mostra-nos como a «vontade de verdade» que os discursos dominantes, explícita ou implicitamente, transportam exercem pressão sobre todos os outros discursos concorrentes, coagindo, criando interditos (na sexualidade, na política, na pastoral, na economia, na sociedade). Mas, progressivamente, os destinatários e os «pacientes» de tais dispositivos linguísticos, e da «maquinaria de exclusão» que eles criam, começam a tornar-se conscientes do modo como os mesmos são *maquinados*.

si, durante séculos, o monopólio exclusivo da produção e do controlo do discurso, do comentário, da *última* palavra – isto é, todo o chamado *magisterium docens*. Para isso, afinou procedimentos pastorais e jurídicos, uma «*maquinaria*» complexa que Foucault expõe e analisa com detalhe noutra contexto. Por exemplo, mediante procedimentos de *exclusão*, reconhecemos o tabu em relação a certos «objetos»: *e.g.* o caso da isenção de impostos para os clérigos e para os bens da Igreja (e a dificuldade de os impor ou aumentar quando existem). Verificamos igualmente o mesmo nos rituais da circunstância: *e.g.* os atos de solene proclamação das bulas; os privilégios de quem fala: o Papa, os seus legados pontifícios, o imperador, os príncipes eleitores, etc. No que se refere a procedimentos de *rejeição*: o ápex destes dispositivos é a excomunhão – declarar alguém herege, demonizá-lo e «apartá-lo» da comunidade como se fosse um «louco» ou um «doente», categorias facilmente permutáveis com a de «pecador possuído pelo demónio». Procedimentos de *interdição*: só alguns podem e têm o direito de falar. Naturalmente que este direito estava intimamente ligado ao próprio processo de educação e de literacia e das instituições atinentes (*studia* e universidades) que a mesma Igreja controlava. Os procedimentos de *confissão*: alguns têm o direito de *obrigar* outros a falar (ou a calar), mas sob controlo – *e.g.* a imposição

da confissão anual obrigatória, imposta pelo IV Concílio de Latrão, em 1215; o poder de dirigir as consciências, de dar ou de recusar a graça divina e de impor as penitências temporais e espirituais que, na sequência da confissão pessoal auricular, se julgassem necessárias, etc. O procedimento de *verificação*: o poder de distinguir a ortodoxia = verdade da heterodoxia = erro, falsidade, mediante a proclamação dos dogmas de fé, a fim de determinar a verdade. Os procedimentos de *coerção* mediante ameaças com penas temporais: deposição política, no caso de um rei, tortura (Inquisição) e penas espirituais – a condenação eterna ao Inferno, enfim.

Deste modo, mediante tal «*maquinaria de exclusão*», uma única figura no topo, o Papa, se fora apropriando, ao longo de séculos, do único magistério docente e do privilégio exclusivo na exegese da Sagrada Escritura, interpretando assim a própria a interpretação da Segunda Carta de São Pedro: «... nenhuma profecia da Escritura resulta de interpretação particular» (2Pe 1, 20).

Ora, tal privilégio hermenêutico, no cristianismo primitivo, remetia, como se sabe, para o *sensus fidelium*, para toda a comunidade cristã que, como tal, não se engana (é isso que diz São Pedro), ideia que Lutero recupera no seu *Apelo*. Apesar disso, e justificando-se com esta passagem do Novo Testamento, «canonizada» por Santo Agostinho mediante o adágio *Roma*

locuta, causa finita,¹¹ aforismo várias vezes brandido nos conflitos que opuseram o Papa aos reis e imperadores. Claro que tal pretensão teve momentos altos e menos altos. Mas ainda quando um imperador como Carlos Magno ergueu a sua voz, foi para reconhecer valor à palavra intercessora do Papa: «tu, Leão, prega e reza; que eu pego na espada e luto!» Note-se: o novo herdeiro do império romano do Ocidente, promotor das letras, da reforma do latim, e que quisera ele mesmo aprender a ler e escrever na escola do monge Alcuíno, reconhece a primazia da palavra do Papa no âmbito espiritual. A tese gelasiana continua, pois, vigente. Mas com Gregório VII, dois séculos volvidos, a situação altera-se drasticamente.

Segundo a bem conhecida tese de Walter Ullman, a que vários estudiosos, como José Antônio Camargo de Souza, Luís Alberto De Boni, Francisco Berteltoni, *et alii*, vieram dar maior concreção, o que quebrou o monopólio da voz papal foi a chegada ao Ocidente dos já referidos escritos de Aristóteles (Boni, 2010; cf. Florido, 2013), através dos árabes (especialmente Avicena e Averróis). O fascínio que a Filosofia Natural de Aristóteles provocou nos meios universitários, bem assim a sua Lógica, Metafísica, Ética e Política, fica bem patente pela sucessão de proibições, restrições (expurgos!) e condenações a que foi sujeita no

século XIII. O magistério docente eclesiástico pretendia defender-se assim desta voz incómoda e da nova *auctoritas* que irrompia pelas universidades e cortes adentro, desestabilizando a anterior ordem do discurso.

De acordo com um esquema geral que precisa de ser exemplificado com textos e autores concretos, confrontaram-se aqui dois modelos opostos de discursividade: um modelo de legitimação descendente (catabático), conforme a *Hierarquia* do Pseudo-Dionísio, que tem origem em Deus e na sua Palavra, passa pelos anjos, pelo Papa, *Vicarius Christi*, cúspide da pirâmide eclesiástica na Terra, intérprete da Escritura e, portanto, única voz autorizada; e um outro modelo, ascendente (anabático), que assenta na natureza e na Filosofia naturalista de Aristóteles, no Direito Romano e na Jurisprudência Civil, abrindo novas possibilidades hermenêuticas e possibilitando vozes outras. Por exemplo, a voz do jovem rei de França, Filipe IV, a voz dos juristas, a voz da *perfecta multitudo*, em João Quidort de Paris (tese da soberania popular); a voz do concílio geral, a voz dos leigos, etc. E, enfim, a voz do nosso autor a insistir que a «hierarquia celeste» dionisina (imortal, eterna) não é, nem pode ser, modelo político para este mundo.

¹¹ Apesar de a expressão tradicional que atribui a Roma a última palavra sobre uma causa não ser, *ipsis verbis*, de Santo Agostinho, é nele que ela tem origem e se suporta. *Sermão 131*, 10: «*Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam; inde etiam rescripta venerunt; causa finita est*».

Em suma, nos séculos XIII a XV começaram a emergir novos poderes e novas instâncias de veridicção na sociedade. E mesmo dentro da Igreja também novos atores desejam tomar a palavra. Outrossim, há cada vez mais meios materiais para difundir e justificar o que se diz: novas fontes, novas universidades são criadas todos os anos, mais gente letrada nas chancelarias, novas ordens dedicadas à pregação itinerante, mais bibliotecas, mais circulação de códices, a criação da imprensa, em 1455, o aumento exponencial dos livros e dos leitores, etc. Tudo isto dava fôlego às novas instâncias de legitimação e de credibilização pública do discurso, criava novos sentidos possíveis que disputavam ao Papa e aos seus canonistas o primado da interpretação. Podemos pois dizer, com Georges de Lagarde, que esta é uma época de afirmação crescente da palavra e do lugar de fala do espírito laico (Lagarde, 1934-1946).

3. «Die Zeit zu reden ist kommen» [«O tempo de falar chegou»]

O ataque de Lutero ao *castelo romano* em que a Igreja Católica se tornara começa pelo toque a rebate e o grito de revolta sob o signo da Escritura: «O Senhor fez da minha boca uma espada afiada» (Is 49, 2). O que, então, diz e o que escreve Lutero neste escrito? Naturalmente, é impossível abordar tudo o que tão

rico e acerado texto evidencia. No que se segue, procuraremos realizar de forma compreensiva e livre uma espécie de paráfrase, por vezes *ad litteram*, daquelas passagens que parecerem mais significativas para o nosso intento. No que se refere ao ímpeto de denúncia e ao programa de ação a empreender, podemos considerar que este texto assume tom marcadamente profético-revolucionário: visa-se melhorar a situação da ordem ou do *estamento cristão* (*christlich stand*) mediante a ajuda da ordem secular (*leyen standt*), já que a ordem eclesiástica (*geistlich stand*) se revelou indigna e incapaz de o fazer. A grandiosidade do intento pode surpreender: como é um obscuro monge agostinho, que se considera a si mesmo «um homem desprezível e retirado do mundo», «um pobre homem particular», poder a ousadia de tomar a palavra e de dar conselhos em coisas tão importantes a pessoas por ele consideradas muito mais inteligentes?

Mas de imediato o obstinado leitor de Paulo se alevanta: «Muitas vezes foi o louco que falou com sabedoria», pois outras tantas vezes Deus confundiu os sábios com a sua própria sabedoria. O que quer ser sábio, pois, torne-se néscio.¹² No modo *como diz* e invoca estas palavras de São Paulo para a sua causa não deixa de haver uma verdade paradoxal: o louco *excluído* do discurso oficial (como quer Foucault)

¹² Pode dizer-se que um dos clássicos *dispositivos de exclusão* (declarar alguém louco) elencados por Foucault se reduplica à luz de 1Cor 1, 18 — «*Si quis videtur sapiens esse inter vos in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens*» — e se vira contra quem dele queria beneficiar: «*Wer do wil weysz sein, der musz ein nar werden*».

tornou-se agora a sua melhor instância crítica. Lutero lembra-nos de imediato, aliás, que não é o primeiro a fazê-lo: outros como ele têm *gritado* em muitas ocasiões a pedir a ajuda, e por isso também ele se sente obrigado a clamar a Deus. E, por um momento, Lutero muda de destinatário: deixa de apostrofar a nobreza alemã (*a quem* até agora se dirigia) e passa a falar diretamente com Deus (colocando obliquamente os príncipes como espectadores desta prece), lembrado quiçá do procedimento retórico tantas vezes usado pelo seu mestre Santo Agostinho, *e.g.* nas *Confissões*.

E a primeira coisa a impetrar de Deus é a graça: com efeito, neste intento renovador da Igreja há que não confiar muito nas forças próprias nem nos poderes da razão (Sl 33, 16), mas apenas n'Ele. O tom está dado. Muitos, refere o apelante, inclusive imperadores, foram humilhados e pisoteados por papas temidos, como Júlio II (1503-1513), esse «ébrio de sangue» e «príncipe do inferno, que tinha o Diabo por ajudante», porque confiaram demasiado em si mesmos, ao contrário agora do jovem imperador Carlos V, esse «sangue nobre e jovem» (esta expressão ocorre várias vezes nos textos deste período, expediente retórico que nos recorda o *Rex Pacificus*, mesmo que Lutero o não conhecesse; o modo como foi tratado em Worms, em 1521, todavia, levou-o a mudar a

sua consideração pelo imperador). E como o autor dessoutro apelo de 1301, também Lutero não pede à nobreza da nação alemã que pegue na espada – «devemos renunciar à força física» –, mas pede com veemência a este *estamento* que se renove moralmente, que peça a Deus com humildade a graça de vencer o combate que se aproxima. Note-se: pede à nobreza que faça o assalto às «três muralhas do castelo romano» («Die Romanisten haben drey mauren...», metáfora de si mesma muito eloquente), e assim venha em socorro da Igreja, mas para já apenas com as palavras.

Que muralhas são estas que os papistas ergueram em torno de Roma e com as quais sempre se defenderam contra as reformas da Igreja que foram intentadas? Naturalmente, começam por ser proposições doutrinárias, factos de linguagem que criaram *a sua* própria realidade. A primeira muralha a derubar é a teoria da plenitude do poder papal (*plenitudo potestatis papalis*), segundo a qual o poder temporal dos príncipes (*weltlicher gewalt*) não tem qualquer direito a partir de si próprio. Antes, diz-se, é o poder espiritual (*geistlich gewalt*) que tem sobre ele todas as prerrogativas. A segunda muralha da fortaleza romana é a do primado papal na interpretação das Escrituras.¹³ E o terceiro contraforte do castelo é o arrogado privilégio papal no que

¹³ «A interpretação da Escritura depende de um acto inaugurador prévio: a decisão existencial por uma vida *coram deo* (diante de Deus) ou *coram mundo* (diante do mundo)» (*Lutero e Modernidade*, p. 59) Podemos dizer que o contacto com a Sagrada Escritura provoca a decisão existencial que é condição de possibilidade da sua interpretação. A Escritura não é sem mais Palavra de Deus: para tal requer-se fé.

respeita à convocação dos concílios (assim fora, *e.g.*, nos recentes Concílios de Constança, 1414-1418; de Basileia, 1431-1449; de Latrão, V, 1512-1517). Com tal usurpação, ainda por cima introduzida no Direito Canónico, os papistas roubaram e apropriaram-se dos *três látégos* com que se podia castigar e corrigir os erros da Igreja (como Cristo fez no templo). Deste modo, esvaziaram a voz dos concílios e ameaçaram os príncipes, avisando-os de que, se desobedecessem ao Papa, estavam a desobedecer ao próprio Deus. E, em conformidade, haveriam de ser depostos, excomungados e condenados a arder eternamente nas penas do Inferno. Correlativamente, importa também atacar e derrubar sucessivamente cada uma destas muralhas.

Em primeiro lugar, cumpre dizer que, na comunidade cristã, a ordem eclesiástica (*geistlich stand*) e a ordem secular (*weltlich stand*) não são duas ordens distintas. Este pressuposto que a Roma papista alardeia não passa de uma fantasia. Todos os cristãos pertencem a uma única e mesma ordem (*stand*). Entre eles apenas há diferenças de cargo ou de ofício, mas não de *estamento* (conforme 1Cor 12, 12). Assim, pelo batismo, a partir dos evangelhos e da fé, todos somos simplesmente e apenas cristãos. Lutero torna assim seu, radicalmente, o ideal de fraternidade evangélica que, desde

o ideal do cristianismo primitivo e de Francisco de Assis, se tinha tornado o *leit-motiv* da espiritualidade tardo-medieval, conforme bem refere Georges Lagarde.

Em conformidade, a unção, a tonsura, a ordem, a consagração, etc., não alteram ontologicamente o ser de um cristão: isto é, não lhe imprimem quaisquer *characteres indelebiles* (Lutero, 1986: 10). Sobressai, assim, a primazia do sacerdócio comum dos fiéis,¹⁴ pois «se não existisse em nós uma consagração mais alta que a que dá o papa ou o bispo, nunca alguém se tornaria sacerdote pela consagração pelo papa e pelo bispo e não se poderia celebrar a missa nem pregar nem confessar» (Lutero, 1986: 9).

Já a consagração do bispo é apenas a eleição de uma assembleia. O pastor é apenas um administrador ou dispensador de bens que não são seus, mas pertença de toda a comunidade cristã. E dá disto um exemplo elucidativo: um grupo de prisioneiros leigos, num deserto, na falta de sacerdote, pode e deve eleger alguém entre si para celebrar os sacramentos, que assim se torna um verdadeiro sacerdote, como se fora ordenado por bispos ou pelo Papa. E o que vale em situação de necessidade é uma ilustração do que vale, também, para a situação de normalidade. Os fiéis são os sujeitos da fé, não seus objetos; não são compradores

==

¹⁴ «Dem nach szo werden wir allesamt durch die tauff zu priestern geweyhet, wie sanct Peter sagt» [«Depois disto, todos nós somos ordenados sacerdotes através do batismo, como disse São Pedro» (cf. Pe 2, 9; Ap 5, 10)].

de sacramentos. Não são as disposições do Direito Canônico que nos podem tirar ou destruir tal graça. Os exemplos antigos estão aí para o mostrar: veja-se a eleição de Cipriano, de Ambrósio, de Agostinho – «Então todos somos padres do mesmo modo» [«Dan weyl wir alle gleich priester sein»] (Lutero, 1986: 9-10).

O que foi óbvio desde a Igreja primitiva é que quem exerce um cargo qualquer na Igreja precisa do consentimento comum e da eleição. Ninguém pode tomar para si o que é comum sem o mandato da comunidade, sob pena de não entrar pela porta do redil e, desse modo, se tornar ladrão e salteador. Inversamente, quem é destituído de tal cargo fica tal como era antes. Ou seja, um sacerdote destituído [,] simplesmente já não é sacerdote, mas um camponês ou um cidadão como os outros. Ponto final. Não há cá essa «tolice» dos referidos *characteres indelebiles*, etc., *impressão de caráter*, que não passam de palavras, invenções e leis dos homens, simples nomes para justificar o poder (influência nominalista) de uns sobre os outros. Assim, com a doutrina do sacerdócio comum dos fiéis, abre-se espaço para que cada príncipe, no seu reino, assuma não só tarefas temporais, mas também todas as funções religiosas, na medida em que é um cristão batizado. Aqui, porém, importa ter atenção: por aquela razão, também o poder secular (*der*

weltlicher gewalt) tem na sua mão a espada e o látigo para castigar no âmbito da Igreja. Por outro lado, o poder espiritual (*der geistlich gewalt*) apenas se exerce mediante a palavra e os sacramentos. Fica assim clara a relação que deve existir entre o *poder da mão* e o *poder da boca*, distinção já bem delineada, duzentos anos antes, por Jean Quidort de Paris, e por Marsílio de Pádua, depois dele.

Num ou noutro sentido, contudo, todas as funções devem estar orientadas para a comunidade, para ajudar quer o corpo quer a alma. Assim, de acordo com a teologia paulina do Corpo de Cristo, cada membro do corpo pode e deve ajudar o outro (Lutero, 1986: 12).

O poder secular foi constituído por Deus para castigar os maus e ajudar os bons, e assim tem de exercer o seu múnus em todo o corpo da cristandade, *a fortiori* numa Roma vestida de púrpura, prostituída, babilonizada...¹⁵ É assim, conformes ao seu ofício, que os carpinteiros, os ferreiros, os sapateiros, os cozinheiros, os alfaiates, etc., prestam serviço, alimentam e vestem o Papa. E nisto atuam sem impedimento e o seu trabalho tem todo o valor aos olhos de Deus. É exatamente o mesmo que *der weltlicher gewalt* deve fazer com Roma. E de novo a apóstrofe: *der weltlicher gewalt* é livre! E mais forte ainda em discurso direto: «Eu, Lutero, apelo à Nobreza cristã da nação alemã:

==

¹⁵ Vale muito a pena ler, neste sentido, a *Carta ao Papa Leão X* (cf. *Lettre au pape Léon X* [octobre 1520], in Lutero, 1999: 825-836 (a carta tem a data de 6 de setembro de 1520).

tomem consciência, saibam o poder que têm seja perante o papa, os bispos, os sacerdotes, os monges ou as monjas!» (Lutero, 1999: 825-836).¹⁶ Que os culpados pelo estado deplo-rável a que a Igreja chegou, os curialistas, os pa-palistas, os Joahan's Tetzels, Eck's e quejandos, sejam, pois, responsabilizados e punidos. O Direito Canônico e as suas penas não passam de simples presunções romanas. Assim, que todos, inclusive o Papa, se submetam às au-toridades legitimamente constituídas (Lutero, 1986: 13),¹⁷ mormente nesta situação extrema em que o corpo da Igreja padece, já que o Após-tolo não isentou ninguém da obediência civil. Não haveria um membro de ajudar o outro membro? A mão ajudar o olho? Estas são pa-lavas-setas e palavras-aríete no assalto contra o *castelo de palavras* que Roma construiu. A pri-meira muralha revelou-se, afinal, ser de cartão. Exteriormente, alguém poderia observar: mas são apenas palavras contra palavras, disposi-tivos contra dispositivos. Pode ser. Mas Lutero desvelou os mecanismos do dispositivo. E, no contexto da nação alemã, as suas palavras pretendem-se assentes na *sola Scriptura*, de acordo com o princípio tropológico de leitura, são imediatamente performativas, encon-tram efeito imediato, *realizam* o que dizem no próprio ato de dizer. Por conseguinte, *der weltlicher gewalt* passa a ser tido *ipso facto* como parte integrante do corpo cristão. Pode

e deve intervir materialmente nos privilégios do *geistlich stand*: por que razão os sacerdotes deveriam ter tribunal próprio ou gozar de um tratamento privilegiado nos julgamentos civis? Por que razão a sua liberdade, os seus corpos, os seus bens e a sua honra devem ser especialmente protegidos face aos dos outros membros do corpo, se todos somos cristãos? Se um sacerdote for assassinado, a região fica interdita. Porque não acontece o mesmo quando é assassinado um camponês? Não pertencem os leigos à mesma Igreja? Foram as leis e as invenções humanas que criaram tais diferenças entre cristãos naturalmente iguais. «Deveremos ficar calados quando o Papa e os seus pronunciam palavras e realizam obras diabólicas?» Mas não é precisamente isto que consta do *Decreto de Graciano*, I, distinção 40, cânone 6, quando afirma: «Ainda que o papa fosse tão perniciosamente maligno que con-duzisse as almas em tropel para o demónio, ainda assim não poderia ser deposto?» (Lu-tero, 1986: 14).

A segunda muralha, como já se enunciou, é constituída pela pretensão da primazia papal na interpretação das Escrituras. De acordo com Lutero, os papistas romanos pretendem ser mestres na exegese da Sagrada Escri-tura. Todavia, eles próprios nada aprendem com ela. Com efeito, onde consta nas Escri-

¹⁶ Como não ver nesta interpelação uma *consciência* que, retrospectivamente, identificamos como já «moderna»?

¹⁷ Cf. Rm 13, 1-7; 2Pe 2, 10-13.

turas que o Papa, seja ele ímpio ou pio, não se pode enganar na fé? Tal reivindicação de infalibilidade pontifícia serve, afinal, para que fins? Provavelmente, inconfessáveis, mas vestidos da gravidade do Direito Canónico... Mas se assim fosse, isto é, se por alguma graça especial o Espírito Santo assistisse o Papa na interpretação, para que serviria, afinal, a própria Escritura? Para nós queimarmos? Não vão em sentido inverso os versículos de 1Cor 14, 26 e seguintes? Ora, é evidente que, ao longo da história, os papas (e até concílios!) se enganaram muitas vezes. Mais: muitos deles, pelas suas obras, mostraram que nem sequer tinham fé. Face a isso, *sola scriptura!* Portanto, a Palavra de Deus é que é instância crítica do Papa, e não este daquela, como se Deus tivesse falado a crianças incapazes de entender. É o cúmulo da desfaçatez e da desrazão querer que a Palavra de Deus pode ser interpretada e que, ao mesmo tempo, a palavra do Papa que a interpreta se queira subtrair à interpretação. Não é isto pôr-se no lugar de Deus? «Se não tivesse lido ter-me-ia resultado inacreditável que o demónio usasse tais torpezas em Roma e aí ganhasse adeptos» (Lutero, 1986: 15).

Acresce que o chamado «poder das chaves», no entender de Lutero, não foi exclusivamente dado a Pedro, mas sim a toda a comunidade. Ademais, as chaves não são instrumentos de doutrina ou de governo, nem mesmo de poder, mas pertencem ao múnus comunitário do perdão dos pecados. E neste passo, como em muitos outros, a teatralidade do pregador di-

rige-se diretamente ao seu leitor, esperando a sua cumplicidade, solicitando pessoalmente a autonomia do seu juízo. «Reflete tu mesmo!» (Lutero, 1986: 16). Eis a repetida apóstrofe, absolutamente consonante com a viragem para a subjetividade, que, de um modo global, caracterizará várias dimensões da modernidade. Com efeito, por que razão é que uma pessoa com fé e sã de entendimento deveria abdicar da sua capacidade de julgar para seguir alguém sem fé e, aparentemente, com um entendimento pervertido? No Credo, aliás, não lemos «creio no Papa de Roma», mas «creio na Santa Igreja cristã». Se tivermos de confessar também «creio no papa de Roma, reduzindo assim a igreja cristã a um homem, o que seria isto senão um erro diabólico e infernal?» (Lutero, 1986: 16). Temos, por conseguinte, de nos «converter em pessoas e homens livres e valentes» (Lutero, 1986: 17), capazes de «julgar livremente», à luz da Sagrada Escritura, aquilo que os papas fazem e omitem – e não o inverso. É que o Espírito Santo *sopra onde quer*; ele «não se preocupa com os barretes vermelhos nem com nada respeitante à pompa exterior, se se é velho ou novo, se se é leigo ou clérigo, se se é secular ou regular, se se é virgem ou casado». E se até Deus falou pela boca da burra de Balaão contra a palavra do profeta que a montava, como não poderá falar contra a palavra do Papa pela boca de um homem piedoso? (Lutero, «À la noblesse chrétienne...», 1999, I: 661). Cumpre, pois, defender a Palavra de Deus contra a palavra do Papa. Todos somos sacerdotes, profetas

e reis: «não iríamos ter nós também o poder para apreciar o que é justo ou injusto na fé?» (Lutero, 1986: 16).

O terceiro muro que importa derruir é o pretensio privilégio papal na convocação do concílio.¹⁸ Note-se, contudo, que este muro é amparado pelos outros dois, pelo que o mesmo cai logo que os outros dois são derrubados. Sempre com base na Sagrada Escritura, Lutero parte de Mateus 18, 15-17:

Se o teu irmão pecar, vai corrigi-lo a sós. Se ele te ouvir, ganhaste o teu irmão. Se não te ouvir, porém, toma contigo mais uma ou duas pessoas, para que *toda questão seja decidida pela palavra de duas ou três testemunhas*. Caso não lhes der ouvido, dize-o à Igreja. Se nem mesmo à Igreja der ouvido, trata-o como o gentio ou o publicano.

Mas e se o caso se passa com o chefe da comunidade, o Papa? E se ele não quiser reuni-la, como fazer? É preciso encontrar forma de a reunir, apesar dele. Note-se: o que está em causa é sempre o poder de iniciativa no que respeita à palavra. Ora, não há qualquer fundamento na Sagrada Escritura para o cânone segundo o qual apenas o Papa pode convocar um concílio. Aliás, como Filipe, o Belo, aconselhado pelos seus juristas, também Lutero considera que, se o Papa é culpado, tais cânones perdem

vigência. Verificamos, outrossim, que em Atos 15, 6 não foi Pedro que convocou o concílio com a finalidade de resolver o problema surgido com a imposição da circuncisão aos gentios, mas os apóstolos e os anciãos. Acresce que o Concílio Ecuménico de Niceia, em 325, foi convocado por Constantino. E nem por isso foi considerado herético. E outros exemplos se poderiam dar no mesmo sentido. O que acontecera mais recentemente, no rescaldo do grande Cisma do Ocidente (1378-1417), ultrapassado que fora pelo Concílio de Constança (1414-1418) e a partir do qual ficara claro que os concílios estavam acima dos papas, é que a seguir estes tudo fizeram para acabar com o conciliarismo e recuperar a sua anterior preeminência sobre os concílios (v.g. Pio II, *Bula Execrabilis*, 1 de janeiro de 1460; Leão X, *Bula Pastor Aeternus*, 19 de dezembro de 1516). Mas como é isso aceitável, em geral, e em particular a partir da vida devassa de alguns papas, como o inqualificável Alexandre VI (1492-1503) ou o simoníaco Júlio II (1503-1513), entre outros que tais? Por conseguinte, se um Papa é prejudicial para a vida Igreja, qualquer cristão deve convocar o concílio, e ninguém melhor para o fazer que a *valentior pars*, o príncipe, braço secular que «não é à toa leva a espada» (Rm 13, 4), poder que como ministro recebeu diretamente de Deus. Mais ainda quando se verifica uma situação de excecional gravidade,

==

¹⁸ Dois anos antes, no dia 28 de novembro de 1518, após o frustrante encontro com o cardeal Gaetano, em Augsburg, já tinha *de motu proprio* lançado um apelo a um concílio universal. Cf. Lutero, «Appel à un concile», 1999, I: 865-871.

de urgência e necessidade, tal como quando deflagra um fogo em nossa casa. Todo o poder existe em ordem ao aperfeiçoamento. Por isso, o Papa não pode impedir um concílio livre que vise o aperfeiçoamento da Igreja. Neste caso, de nada valem as suas excomunhões e bulas. Se tal acontece, é o Papa quem deve ser excomungado e expulso. Mais: se em tal situação se produzisse um milagre, deveria este considerar-se diabólico e não sinal de Deus (2Ts 2, 9).

Este tratado, que já foi chamado de um «grito do coração do povo» e «*um sopro na trombeta da guerra*», foi a primeira publicação de Lutero depois de ele próprio se ter convencido de que o rompimento com Roma era inevitável e incontornável. (Spitz, 1987: 338)

4. Falar ou calar? Linhas-de-fuga

O fito deste texto é modesto: tentar situar a afirmação performativa de Lutero – «o tempo de estar calado acabou e o tempo de falar chegou!» [«Die Zeit des Schweygens ist vor-gangen, und die Zeit zureden ist kommen, als Ecclesiastes sagt»] – no âmbito mais geral dos dispositivos de transferência e de apropriação dos «lugares de fala» e das suas instituições de credibilização, na passagem da Baixa Idade Média para a modernidade. É apenas um exemplo e ainda assim muito limitado. Face às múltiplas instâncias de reconhecimento e de veridicção *do que se diz, de quem o diz, onde o diz, etc.*, importava averiguar em que pilares assentava, ou em que muros se resguardava, a pretensa *plenitudo potestatis papalis*, que,

no universo medieval produzira autênticos «golpes de estado» (ou «estados de exceção», de acordo com a terminologia schmittiana). Num processo secular de confluência de muitos fatores e de acontecimentos, podemos dizer que a cada vez maior juridificação da Igreja Católica, a partir de Gregório VII, no século XI, logo depois formalizada e escudada no Código de Direito Canónico, bem assim o primado petrino de interpretação da Bíblia, forneceram ao Papa os instrumentos decisivos para se tornar *lex animata in terris* e «clef de voûte» da Igreja e da sociedade medievais, com picos assaz exacerbados nos papados de Eugénio III (1145-1153), de Inocêncio III (1198-1216), de Inocêncio IV (1243-1254), de Bonifácio VIII (1294-1303) e de João XXII (1316-1334). Não obstante, alguns juristas civis nas cortes dos vários reinos europeus em processo de centralização iam levantando as suas vozes contra tal usurpação e a favor da autonomização do político. Dentro da Igreja, outras vozes se erguiam também em nome da tradição conciliar frente ao Papa. Mas não era fácil destronar o papalismo de um dia para o outro e desmontar a intricada «maquinaria de exclusão» montada lentamente, peça a peça, ao longo de séculos.

É por isso, mormente em razão das muitas tentativas para o silenciar (e não fora a proteção de Frederico III, eleitor da Saxónia, Lutero teria acabado na fogueira como muitos outros), que o dito do Reformador – «Die Zeit zureden ist kommen!» – é bem maior do que ele. Na sua

voz concentram-se, amplificadas, muitas outras vozes amordaçadas e gritos reprimidos, durante mais de dois séculos, pelo menos.

Uma anotação que nos merece realce: no § 25 do *Apelo à nobreza cristã da nação alemã* (cf. Lutero, 1999, I: 657-663), Lutero faz também a crítica das universidades do seu tempo. Estas, a seu ver, precisavam igualmente de urgente reforma. Como estavam, não passavam de *gymnasia epheborum et graecae gloriae*. É uma censura feroz contra a escolástica inútil e perigosa, contra a razão prostituta (*la putain du diable*), contra a Filosofia de Aristóteles e de outros pagãos como ele. Por ele, todos os livros do Estagirita — exceto a *Lógica*, a *Retórica* e a *Poética*, porque úteis na arte da palavra e da pregação — deveriam ser suprimidos. *Só pôde ter sido o Maligno a introduzir tais estudos* (Física, Metafísica, Psicologia Racional, Ética, Política, etc.) *que nos distraem da fé e da leitura da Sagrada Escritura*. Já as línguas como o hebraico, o grego, o latim, assim como as Matemáticas, a História, a Medicina, podiam e deviam aí constar. Não obstante, toda a Universidade precisava de uma reforma profunda, a fim de a livrar das garras do Direito Canónico e da influência nefasta dos papas. Em Teologia, era preciso reduzir os autores, sobretudo aqueles que, em vez de ajudarem a regressar à leitura direta da *sacra pagina*, a ela se antepunham. Mesmo os Padres da Igreja deviam ser estudados apenas por causa da Escritura, e não o inverso, como tantas vezes acontecia: «Temo muito que as escolas superiores não

sejam senão grandes portas para o inferno» (Lutero, 1999, I: 663).

O que é curioso, e talvez mesmo paradoxal, nestas palavras? Por um lado, Lutero vê na instituição universitária do seu tempo um dispositivo conivente, uma caixa de ressonância da voz pontifical, retribuindo-lhe os privilégios que o Papa lhe outorgara para assim melhor a poder controlar e pôr ao seu serviço. Nesta *universitas* não há, pois, espaço para a *parresía*, mas tão-só para o débito anestesiante de uma sempre igual *ratio studiorum*. O paradoxo é que, e de modo insistente, Lutero não deixa de invocar a sua condição de estudioso universitário, de «Dr. em Sagrada Escritura» (*ipsis verbis*), etc., a fim de credibilizar o que ele próprio diz na disputa. Deste modo, e apesar das acerbos críticas que lhe faz, em razão de ela fazer coro e legitimar a palavra de ordem dos papalistas («cala-te e obedece!»), ainda assim e compreensivelmente Lutero colhe da *universitas*, *sed semper reformanda* os seus pergaminhos, o seu reconhecimento como exegeta, a sua sanção jurídica, a sua legitimidade científica.

A propósito desta mesma *ordem do discurso* e da sua justificação, uma referência coeva, embora num contexto nada protestante: sete anos depois da redação do *Apelo à nobreza cristã da nação alemã*, no mês de julho de 1527, vindo de Alcalá de Henares (onde fora preso e castigado), Inácio de Loyola chega a Salamanca. Que vem fazer o *peregrino* a esta

cidade? Justamente, reclamar crédito para a sua palavra, pedir a chancela da Universidade. Recuemos um pouco. Quando regressara da sua viagem a Jerusalém e finalmente chegara a Barcelona, em 1524, o *peregrino* manifestou aí um intenso desejo de estudar (Inácio de Loyola, 2019: 109 e ss.). Porquê agora, já com quase 34 anos? Pelos passos que a seguir vai dar, é legítimo deduzir que Inácio compreendeu, sem margem para dúvida, que os seus *Exercícios espirituais* nunca obteriam licença e *imprimatur* teológico, se antes o seu autor não estudasse e os legitimasse com a ciência teológica. Acresce que era preciso começar mais por baixo, pelas letras iniciais, pela Gramática; começou então a estudá-la com diligência. Mas era preciso decorar muito, o que não lhe era fácil, pois sempre «lhe vinham novas inteligências espirituais e novos gostos» (Inácio de Loyola, 2019: 111). Apesar disso, a férrea força de vontade sobrepôs-se a tudo. Após dois anos de dificultoso estudo em Barcelona, o seu mestre sugeriu-lhe que, para poder prosseguir Artes, fosse para Alcalá. Para aqui rumou, então, vivendo de esmolas, o que era muito mal visto pelos companheiros de estudo. Mas só esteve aqui um ano e meio. Os rumores dos *exercícios espirituais* que Inácio continuava a ministrar, em privado, espalharam-se e chegaram aos ouvidos dos inquisidores, em Toledo. E embora estes, vindos propositadamente a Alcalá, nada de herético neles tivessem encontrado, antes de regressar a Toledo deixaram a correr um processo de

averiguações entregue aos cuidados do minucioso vigário Figueroa. E é assim que, no meio de muitas outras peripécias, Inácio acaba por ser preso, tendo ficado no cárcere durante 40 dias. Saiu de lá com a proibição de que «não falasse de coisas da fé, durante quatro anos nos quais estudasse mais, pois não sabia de letras» (Inácio de Loyola, 2019: 124). Em suma, em Alcalá «fechavam[-lhe] a porta para aproveitar às almas, não lhe dando razão alguma senão a de não ter estudado». O *peregrino* soube de imediato que tinha de partir. Com a ajuda do arcebispo de Valladolid, rumou a Salamanca, onde este tinha amigos. Mas nas margens do Tormes as coisas também não correram pelo melhor. Pelo contrário. O *tempo de falar poderia ter chegado*, mas como, se não lhe permitiam falar?! Com efeito, em Salamanca, quase de imediato (juntamente com alguns companheiros que já lá se encontravam), Inácio foi sujeito a rigoroso exame sobre aquilo que pregavam. Respondeu que *não pregavam*: que «só falamos familiarmente com alguns de coisas de Deus». Mas «que coisas?», insiste o examinador da Ordem Dominicana. *Falamos sobre as virtudes e dos vícios...* O mordente «inquisidor», porém, foi taxativo: «Vós não sois letrados, disse o frade, e falais de virtudes e vícios, e disto ninguém pode falar, a não ser de duas maneiras: ou por letras, ou por Espírito Santo. Não por letras; logo por Espírito Santo». Inácio compreendeu o ardis e a armadilha a que tinha sido conduzido e, por isso, decidiu calar-se. O frade «inquisidor», porém,

não estava pelos ajustes: «Pois agora que há tantos erros de Erasmo e de tantos outros que enganaram o mundo, não quereis esclarecer o que dizeis?» (Inácio de Loyola, 2019: 129). Inácio, porém, foi claro: «Não direi mais do que já disse». Mas não era fácil livrar-se assim da perquirição. Pediram-lhe os papéis que tinha consigo, entre os quais o manuscrito dos *Exercícios*, para os examinarem. Ora, nestes, Inácio *determinava* o que era pecar venialmente e o que era pecar mortalmente (Inácio de Loyola, 2016: 41, §§ 35-36). O bacharel Frías, examinador, e outros, após o inquirirem a fundo sobre outros pontos da doutrina católica, queriam saber como é que ele, «não sendo letrado, ousara determinar aquilo». Numa palavra: também em Salamanca «lhe fechavam a boca. [...] E assim determinou-se ir estudar para Paris» (Inácio de Loyola, 2019: 133, 135 e 139).¹⁹ Barcelona, Alcalá, Salamanca, Paris... Peregrinação complicada em demanda de voz autorizada. Só que em Paris, como se sabe, as coisas também não foram nada fáceis. Mas, por fim, conseguiu a tão desejada *licença* para falar e *determinar* em Teologia. Se achámos bem trazer aqui este exemplo paralelo e eloquente de Inácio de Loyola, bem como as dificuldades por que passou com o intento de ser reconhecido e de dar autoridade à sua palavra, foi porque, *mutatis mutandis*, ele ilustra com

rigor a mesma *ordem do discurso* que vimos sublinhando desde o princípio.

5. «*Non cornutum responsum*»

Voltemos a Lutero. E terminamos com um dos momentos mais significativos do seu percurso, assaz exemplificativo da *viragem para a subjetividade* que caracterizará a modernidade. Referimo-nos ao célebre discurso de Worms, proferido diante do imperador Carlos V e do legado papal Jerónimo Aleandro. Em sessão privada, no dia 17 de abril de 1521, Lutero tinha sido intimado a responder apenas a duas perguntas: «Estes livros (colocados na mesa à sua frente) são teus? Queres retratar-te deles, sim ou não? Então levanta-te!». À primeira responde «Sim». À segunda, porém, Lutero não consegue responder de imediato em termos de «sim» ou «não». E pede mais tempo. No dia seguinte, 18 de abril, à hora fixada no dia anterior, comparece de novo perante Carlos V e a assembleia, em sessão plenária. Lê um pequeno-«grande» discurso. Começa por se desculpar da sua falta de jeito e experiência no protocolo da corte, no que se refere a mencionar os títulos de cada um. Reitera que os livros são seus. Mas em relação à segunda pergunta, tem de dizer que nem todos os livros são da mesma espécie. Uns são de exposição pura e simples da fé e dos costumes, em termos evangélicos. Renegá-los seria condenar a verdade que todos professam. O segundo tipo

¹⁹ Chegou a Paris no dia 2 de fevereiro de 1528.

de livros coloca em causa o papado e as manobras papistas, porque elas têm provocado a maior devastação da alma e do corpo dos cristãos, torturando e aprisionando nas suas leis e doutrinas humanas a consciência dos fiéis. Retratar-se deles seria fortalecer a tirania papal e dar um testemunho que tornaria ainda mais intolerável para o povo o reino grassante da malícia e da tirania. Noutros livros ainda, dirigidos a privados, é verdade: exagerou e foi mais acerbo do que deveria ter sido. Mas de modo nenhum presume ser santo. E o próprio Jesus Cristo perguntou ao servo que lhe batia: «Se falei mal, mostra onde foi» (Jo 18, 23).

Por isso, por misericórdia de Deus, que me respondam, me mostrem, me convençam dos meus erros e os refutem com a Sagrada Escritura. Se for assim instruído, mais do que ninguém estarei disposto a retratar-me de qualquer erro que seja, e serei o primeiro a lançar os meus escritos ao fogo... [...]. «Tenho dito» (Lutero, «Discours à Worms», 1999, I: 875-879).

Já depois do discurso proferido, Lutero descreveu no manuscrito o que se passou a seguir:

(Depois de eu assim ter falado, o porta-voz imperial mostrou ar de me querer repreender abertamente e disse que eu não me tinha limitado ao assunto e que não era preciso pôr em questão os pontos que já antes tinham

sido condenados e definidos pelos concílios. Pedia-me, pois, uma resposta simples e sem cornos: queria eu retratar-me [dos meus escritos] ou não?). Eis então o que eu disse: «Uma vez que Vossa S[anta] Majestade e Vossas Senhorias me pedem uma resposta simples, vou dar-vo-la sem cornos nem dentes (*weder Hörner noch Zähne*). Ei-la: a menos que me convençam através de provas da Escritura ou mediante razões evidentes — uma vez que não dou fé unicamente aos papas ou aos concílios, porque é claro que muitas vezes eles se enganaram e contradisseram a si mesmos — estou ligado pelos textos escriturísticos que citei e a minha consciência está cativa das palavras de Deus; não posso nem quero retratar-me de nada (*kann und will ich nichts widerrufen*), porque não é seguro nem honesto agir contra própria consciência (*weil gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch lauter ist*). Não posso fazer de outro modo, aqui estou, Deus me ajude (*Ich kann nicht anderst, hier stehe ich, Got helff mir*). Ámen» (Lutero, 1999, I: 1487-1488)²⁰

Repitamos: «Não posso nem quero retratar-me de nada, porque não é seguro nem honesto agir contra a própria consciência». Eis uma resposta «sem cornos» nem quaisquer ambiguidades. O dia 18 de abril de 1521 é, sem margem para dúvidas, uma das datas maiores da *experiência da consciência*, não só moderna, mas também ocidental e mesmo universal.

²⁰ Os anotadores da tradução francesa (*in* Lutero, *Oeuvres* I, n.º 2, 1999) referem que a autenticidade desta última frase (*Ich kann nicht anderst, hier stehe ich, Got helff mir*) é contestada, pois, embora conste das edições de Wittenberg de 1521, no fim Lutero apenas teria dito: «Que Deus me ajude».

Bibliografia

- Boni, L. A. de (2010). *A entrada de Aristóteles no Ocidente medieval*. Edições EST/Ulysses. Porto Alegre;
- Dyson, R. W. (1999). *Quaestio de potestate Papae. An inquiry into the power of the Pope. A critical edition and translation*. The Edwin Mellen Press. New York/Ontario/Wales;
- Febvre, L. (1994). *Martinho Lutero. Um destino*. Edições Asa. Porto;
- Florido, F. L. (2013). *Las condenas de Aristóteles en la Edad Media Latina*. Kyrios. Valencia;
- Foucault, M. (1969). Qu'est-ce qu'un auteur? *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, **63**(3), julho-setembro: 73-104;
- Foucault, M. (1992). *O que é um autor?* Veja. Lisboa;
- Foucault, M. (1997). *A ordem do discurso*. Relógio d'Água. Lisboa;
- Inácio de Loyola (2016). *Exercícios espirituais*. Editorial AO. Braga;
- Inácio de Loyola (2019). *Autobiografia*. Editorial AO. Braga;
- Lagarde, G. de (1934-1946). *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. Éditions NBeâtreice/Nauwelaerts. Louvain/Paris. 6 vols.;
- Lutero, M. (1962). *An den christlichen Adel deutscher nation von der christlichen Standes Besserung, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Sendbrief vom Dolmetschen*. Reclam. Stuttgart;
- Lutero, M. (1986). *Escritos políticos. (Estudio preliminar y trad. de Joaquín Abellán)*. Tecnos. Madrid;
- Lutero, M. (1999). *Oeuvres*. (Ed. de M. Arnold e M. Lienhard). Gallimard. Paris. Vol. I;
- Nietzsche, F. (1997). *Obras escolhidas*. Círculo de Leitores. Lisboa;
- Otto, R. (1992). *O sagrado [Das Heilige]*. Edições 70. Lisboa;
- Rosa, J. M. S. (2012). De Canossa (1077) a Anagni (1303): Da humilhação imperial ao atentado papal. Em: J. M. S. Rosa (org.). *Da autonomia do político, Entre a Idade Média e a modernidade*. Documenta. Lisboa;
- Rosa, J. M. S. (trad.) (2016). *Rex Pacificus*. Em: J. A. de Souza e B. B. Aznar (eds.). *Igreja e Estado: Teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII e João XXII*. Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, UCP. Braga;
- Rosa, J. M. S. (2019). A glória dos reis é tomar a palavra. Discurso, «verdade» e poder no *Rex Pacificus*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, **75**, 3: 1575-1610;
- Silva, C. e Teixeira, A. (1999). *Martinho Lutero: Diálogo e modernidade*. (Pref. de Frei Bento Domingues). Edições Universitárias Lusófonas. Lisboa;
- Spitz, L. W. (1987). *The Renaissance and Reformation movements*. Concordia Publishing House/St. Louis;
- Voegelin, E. (1996). *Estudos de ideias políticas de Erasmo a Nietzsche*. Ática. Lisboa.