

Uma «nova teologia» para um tempo novo A «New Theology» for a New Time

PORFÍRIO PINTO¹

Resumo: Lutero foi, fundamentalmente, um teólogo, mas um teólogo de um tempo novo. Ele é, provavelmente, um dos primeiros frutos da «nova teologia» anunciada por Lorenzo Valla, fundada nas Escrituras e nos Padres da Igreja, simultaneamente antiescolástica e antiespeculativa. Como houve outros, em Alcalá, Paris, Salamanca ou Lovaina. Desejava-se uma teologia «positiva» e pastoralmente relevante. Lutero, além disso, pugnava por uma teologia também existencial, com impacto na vida quotidiana do crente. Ia nesse sentido a descoberta feita nos anos de lecionação das cartas paulinas: a descoberta do sentido da justificação pela fé! Ele encontra neste tema teológico o âmago do anúncio cristão. Depois, lança-se num combate contra a «teologia da glória» (a teologia escolástica e especulativa), para sublinhar a verdadeira teologia revelada por Deus, a «teologia da cruz». Não lhe interessa um Deus abstrato (o Deus *absconditus*), mas o Deus que se comunica e relaciona com o homem. Ou seja, o *pro me* da soteriologia luterana.

Palavras-chaves: Cruz (Teologia da); Escolástica; Justificação; «Nova Teologia».

Abstract: Luther was, fundamentally, a theologian, but a theologian for a new time. He is, probably, one of the first fruits of the «new theology» heralded by Lorenzo Valla, founded on the Scriptures and the Church Fathers, both anti-scholastic and anti-speculative. Like others in Alcalá, Paris, Salamanca, or Louvain, he desired a «positive» and pastorally relevant theology. Luther, moreover, championed an existential theology that impacted the believer's daily life. This perspective was driven by his discovery, during years of teaching the Pauline letters, of the true meaning of justification by faith! He found in this theological theme the core of the Christian proclamation. Subsequently, he engaged in a struggle against the «theology of glory» (scholastic and speculative theology), to emphasize the true theology revealed by God, the «theology of the cross». He was not interested in an abstract God (the God *absconditus*), but in the God who communicates and relates with man. That is, the *pro me* of Lutheran soteriology.

Keywords: Cross (Theology of the); Scholasticism; Justification; «New Theology».

¹ Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta, Portugal. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3127-1420>.

Ao falarmos de «nova teologia», vem-nos ao espírito, muito provavelmente, aquela «*nouvelle théologie*» que preparou o Concílio Vaticano II, graças ao labor de duas «escolas» pioneiras da Teologia católica contemporânea: Le Saulchoir², a escola teológica dominicana dos arredores de Paris, e La Fourvière³, a escola jesuíta de Lyon (Lacoste, 2009: 429-435). Esta «nova teologia», promovida por teólogos que vieram a ser dos mais influentes do século XX, tinha duas características marcantes: primeiro, uma fundamentação exegética consistente (claramente apoiada no «movimento bíblico» contemporâneo); depois, um feliz regresso aos textos patrísticos (a publicação de novas edições críticas dos Padres da Igreja). Mas, além disso, houve ainda uma grande preocupação em usar na reflexão teológica as conclusões da historiografia e das ciências humanas e sociais.

Ora, o que ocorre com a *nouvelle théologie*, que se demarca claramente do pensamento neotomista que caracterizava a Teologia desde finais do século XIX, não é completamente novo. Esta «nova teologia», na realidade, teve já uma primeira manifestação nos séculos XV a XVII, e Lutero é uma das suas maiores expressões, como veremos de seguida.

Mas o título fala ainda de um tempo novo. Cremos que não é exagerado dizer que Lutero viveu num tempo de grandes «revoluções», que marcaram o seu pensamento sobre alguns temas:

- Uma revolução política: a emergência protonacionalista (dão-se os primeiros passos em direção aos Estados-nações), em detrimento dos grandes modelos que marcaram a Idade Média, seja os vários legados do império romano (o império bizantino e o sacro império romano), seja a monarquia papal;
- Uma revolução social: a emergência da burguesia (camponeses livres, artesãos, mercadores/comerciantes, banqueiros, etc.), em detrimento das antigas ordens sociais (nobreza, clero e povo/servos da gleba);
- Uma revolução económica: a emergência do capital (das transações comerciais), em detrimento do serviço escravo (o feudalismo);
- Uma revolução religiosa: a emergência da secularização (a autonomia da sociedade em geral) e de novas expressões laicais da religiosidade, em detrimento da onnipresença e influência das instituições religiosas tradicionais.

A estas revoluções, junte-se ainda a multiplicação de invenções que transformaram a vida

² O escolasticado dominicano do Saulchoir chegou mesmo a ter um manifesto: *Une école de théologie. Le Saulchoir*, publicado por M.-D. Chenu em 1937. Além de Chenu, a outra grande figura desta escola é Yves Congar e a sua proposta de uma teologia de carácter histórico, desenvolvida no célebre artigo «Théologie», elaborado para o *Dictionnaire de théologie catholique*.

³ Figuras proeminentes desta «escola» são os jesuítas Jean Danielou, Hans Urs von Balthasar (antes de deixar a Ordem), Henri Bouillard e Yves de Montcheuil. E como figura tutelar, Henri de Lubac, professor no Instituto Católico de Lyon.

quotidiana a vários níveis, a grande epopeia das descobertas de novos mundos (propícia a uma nova mundialização) e o grande desenvolvimento das comunicações (viagens, contactos, livros, a República das Letras, etc.).

1. A «nova teologia» de Vitemberga

Lutero foi transferido para Vitemberga em 1511, depois do seu regresso de uma viagem a Roma (1510-1511), ao serviço da sua ordem, os Agostinhos. Já antes estivera ali, tendo leccionado Filosofia Moral na Universidade, ao mesmo tempo que continuava os seus estudos teológicos. Em 1512, Frei Martinho obtém o título de doutor em Teologia e passa a ocupar a cátedra de Sagrada Escritura. Nos anos que se seguem, o monge Agostinho toma parte num grande movimento reformador da academia – sendo um dos seus rostos mais visíveis –, reforma essa que depois viria a alastrar-se a todas as universidades alemãs, ao longo do século XVI (Noblesse-Rocher, 2013).

Embora fosse uma universidade recente, fundada apenas em 1502, em Vitemberga ministrava-se o curso de Teologia escolástica. Mas rapidamente esse ensinamento começou a ser posto em causa, ao mesmo tempo que se introduziam ali as línguas bíblicas. O humanista Christoph Scheurl, professor de Direito Canónico, era um amante das *humanistae litterae*,

que tentou promover na instituição, entre 1507 e 1512; e o teólogo de Sagrada Escritura, Martinho Lutero, deu continuidade a esse esforço, pugnando por um humanismo teológico de carácter bíblico e patrístico (Noblesse-Rocher, 2013: 418 e ss.).

Disso dá conta o próprio Lutero em duas cartas, de 1517 e 1518. Na primeira, de 18 de maio de 1517, dirigida a João Lange, do Convento de Erfurt, diz ele:

A nossa teologia e a de Santo Agostinho, graças a Deus, progridem rapidamente na nossa universidade. Aristóteles continua a cair do seu trono, e o seu fim é apenas questão de tempo. A maioria opõe-se a seguir as lições nos livros das *Sentenças*, e ninguém pode esperar ter algum estudante, se não expuser esta teologia, a saber, a da Bíblia ou a de Santo Agostinho, ou de algum outro eminente Padre da Igreja. (Currie, 1908: 15)⁴

E cerca de um ano mais tarde, a 9 de maio de 1518, em carta dirigida a Jocodus Trutfetter, escreve:

Eu simplesmente penso que é impossível reformar a Igreja se não se colocar de lado e substituir os estudos de Direito Canónico, da teologia escolástica, da filosofia e da lógica, tal como agora são ensinados. Estou tão firme nesta opinião que diariamente imploro o

⁴ Na fase posterior da reforma académica, efetivamente, a Teologia escolástica cede lugar à Lógica, à Retórica e à Filosofia Natural, mantendo-se apenas a Teologia moral do antigo currículo. Apesar de tudo, embora banido na altura, Aristóteles regressaria mais tarde à academia protestante (ver Quinto, 2004).

Senhor [...] para que o genuíno estudo da Bíblia e dos Padres possa ser restaurado. (Smith, 1913, 83 e ss.)

Esta «nova teologia» antiescolástica e antiespeculativa (oposta claramente à metafísica aristotélica) não era uma exclusividade de Viterberga. Ela vinha a ser preparada pelos grandes humanistas do século xv, nomeadamente Lorenzo Valla, uma figura ímpar dos estudos bíblicos, e Ambrogio Traversari, grande promotor dos estudos patrísticos. Ambos são insígnies representantes desse movimento de «regresso às fontes» (*ad fontes!*) da Teologia.

Por outro lado, era o dinamismo que tomava conta de algumas das mais importantes universidades europeias de então. Um paralelo curioso é o da também recente Universidade de Alcalá, onde se promoviam fortemente os estudos bíblicos e se preparava essa obra única, a *Bíblia Poliglota Complutense* (García-Villoslada, 1973, I: 171-172). Depois, a criação dos colégios trilingues de Lovaina e Paris, promotores de uma nova hermenêutica bíblica, à semelhança do que acontecia em Viterberga. Enfim, a renovação dos estudos teológicos em Salamanca, por ação de Francisco de Vitória, onde também os livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo eram substituídos, embora ali o fossem pela *Suma Teológica* de São Tomás. Os alunos de Vitória, aliás, encarregavam-se

de espalhar pela Europa a nova Teologia moral da Escola de Salamanca.⁵

A «nova teologia» que se afirmava na Europa de então tinha uma dupla dimensão: era histórica, fundada no regresso às fontes bíblicas e patrísticas, e linguística, com amplo recurso à Filologia e à Retórica. Durante a «segunda escolástica» (ou «escolástica barroca»), ela viria a ser «domesticada» sob o nome de «teologia positiva» e, posteriormente, transformada em «teologia fundamental» (Congar, 1946).

2. A «teologia da cruz»

Os anos de 1517 e 1518 são, portanto, dos mais decisivos no aparecimento da «nova teologia» de Viterberga. É por isso que as 95 teses sobre as indulgências têm de ser vistas dentro de um conjunto de escritos que manifestam esse rebuliço académico (Leppin e Wengert, 2015), nomeadamente: o *Debate sobre a teologia escolástica* (setembro de 1517); o *Debate para o esclarecimento do valor das indulgências*, ou seja, as famosas *95 teses sobre as indulgências* (outubro de 1517); a *Explicação do debate sobre o valor das indulgências* (fevereiro de 1518) e o *Debate de Heidelberg* (abril de 1518).

Desde o primeiro escrito, Lutero insurge-se contra o que considera ser o semipelagianismo das «escolas» (Duns Escoto, Guilherme de Occham, Pierre d'Ailly e Gabriel

⁵ O tomismo salmantino é muito diferente do romano. Em Salamanca, punha-se em relevo a *Suma Teológica* do Aquinate, sobretudo a *pars secunda*, toda ela dedicada à Moral. Em Roma, Prierias sintetizava sobretudo a obra magna de Jean Cabrol, ou Capeolus, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, baseada no *Comentário ao Livro das Sentenças* do Doutor Angélico.

Biel) e avança paulatinamente para a sua proposta de uma nova teologia, que apelida de «*theologia crucis*», que aparece pela primeira vez na *Explicação do debate sobre o valor das indulgências* e é definida no *Debate de Heidelberg*.

A «teologia da cruz» não é, primeiramente, um tema teológico, é sobretudo um método –

que não está muito longe do que Valla chamava de «modo paulino» de fazer teologia –, fundado nas Escrituras e nos Padres da Igreja (nomeadamente Agostinho). Por isso, esta teologia opõe-se à «teologia da glória», ou seja, à teologia especulativa e escolástica. A «cruz», em Lutero – como em São Paulo –, representa uma inversão de valores:

teologia da glória	teologia da cruz
<i>orgulhosa</i> (celebra a majestade e onipotência divina)	<i>humilde</i> (celebra a quenose, o esvaziamento do Homem-Deus)
manifesta uma crença otimista no intelecto (razão) e deslumbra-se com a especulação	combate o racionalismo e a metafísica aristotélica; é de cariz existencial
afirma que se pode chegar ao conhecimento de Deus através da Criação (teologia natural)	diz que o verdadeiro conhecimento de Deus está apenas na cruz de Cristo (Redenção)
o homem procura a justiça/justificação nas obras, que fundamentam a «glória» humana (uma justiça passiva, que concebe um Deus Juiz, que condena)	a cruz relativiza as realizações humanas, e o homem não tem de que se glorificar (uma justiça ativa, de um Deus Misericórdia, que nos torna justos pela fé)
procura segurança no «tesouro das boas obras» (tesouro da Igreja ⁶), que justifica o «comércio» das indulgências: «relaxação e isenção de penas»	a única segurança são os méritos de Cristo na cruz, a quem é preciso seguir no caminho da «fraqueza e da baixeza»: «imposição e obrigação de penas»
o teólogo da glória foge do sofrimento e é mero espectador da cruz de Cristo	o teólogo da cruz está comprometido com o sofrimento dos outros

⁶ O «tesouro da Igreja» (ou o «tesouro da graça») é uma expressão teológica criada pelo dominicano Hugo de Saint Cher, no século XIII, e que completa a doutrina das indulgências, iniciada dois séculos antes. Fundamentalmente, a expressão refere o seguinte: os méritos (infinitos) de Cristo e os méritos adquiridos pelos santos, através das suas boas obras, constituem um tesouro à disposição do Papa, que o pode distribuir (as indulgências) pelos mais carentes (de boas obras). Dizia o dominicano: «Este sangue derramado é um tesouro guardado no cofre da Igreja, de que ela tem a chave, de maneira que pode abri-lo à discricção e comunicar a quem ela quer uma parte dessa riqueza, através da concessão de indulgências. Deste modo, o pecado não fica impune, porque é expiado em Cristo e nos seus mártires» (*apud* Susa, 1612: 1664).

A *theologia crucis* de Lutero visa derrubar o edifício escolástico, fundado simultaneamente na especulação filosófica e no poder temporal da Igreja romana. Em seu entender,

a Igreja romana, através da venda das indulgências, e a teologia escolástica, na sua dependência em relação a categorias filosóficas estranhas ao Evangelho, colocam as coisas de Deus na verdade, na bondade e no belo, de maneira a privilegiar o poder e o sucesso nesta Terra. Ao fazê-lo, eliminam o que Lutero considera ser a mais fundamental inversão da sabedoria humana levada a cabo pelo Evangelho: «Só se pode encontrar Deus no sofrimento e na cruz». (Saler, 2016)

3. Pessimismo antropológico e graça divina

A «nova teologia» de Lutero, no entanto, caracteriza-se por um certo pessimismo antropológico, que o opõe quer aos escolásticos, quer aos humanistas, sobretudo a Erasmo (Arnold, s. d.). Para Lutero, o ser humano é mau naturalmente e apenas procura vangloriar-se

e emancipar-se em relação a Deus. Ele é incapaz de amar Deus, se o próprio Deus não lhe conceder antecipadamente a sua graça. Por isso, em seu entender, apenas diante de Deus (*coram Deo* = a consciência individual),⁷ que lhe anuncia que, em Jesus Cristo, o Pai lhe perdoou a sua rebelião pelo pecado, ele pode finalmente realizar boas obras.

Segundo Lutero – e nisso afasta-se claramente do seu mestre Santo Agostinho –, a graça divina não é uma qualidade conferida ao ser humano, mas uma atitude de Deus que, na sua misericórdia, não imputa ao homem o seu pecado, mas perdoa-o simplesmente por causa de Cristo.⁸ Noutros termos, a graça não é um dom habitual (*habitus*) que dispense o ser humano de se voltar sem cessar para Deus, mas a comunhão (*communio*) contínua com Cristo ressuscitado: a pessoa só se torna justa – ou seja, é justificada – quando se encontra nessa comunhão com Cristo (o «em Cristo» paulino), podendo então realizar boas obras (que não são, diga-se, a causa da sua justificação).

⁷ No *Comentário à Carta aos Romanos*, diz Lutero: «Portanto, quando ores, quando apresentes uma oferenda, quando entres no coro, ou quando faças qualquer outra coisa, examina-te [e vê] se o farias também se tivesses a liberdade plena de fazê-lo ou não. Deste modo descobrirás quem és *diante de Deus*. Pois, se não o farias caso fosses senhor absoluto dos teus atos, tudo o que fazes não tem valor algum, pois não és senão um servo e um assalariado» (Lutero, 1998: 436, itálico nosso).

⁸ Para Agostinho, a graça era um dom de Deus, uma realidade infusa no homem, que lhe confere uma qualidade e forma novas. Mas, para Lutero, a graça não pode ser concebida como uma qualidade objetivável, suscetível de ser separada de Deus, mas é antes uma atitude de Deus, como mostra a parábola do filho pródigo (cf. Lienhard, 1991: 40). Esta conceção é claramente neotestamentária. No Novo Testamento, o termo «graça» designa geralmente o acontecimento salvífico de Cristo (ou seja, a força do Evangelho, a manifestação da bondade de Deus, a remissão dos pecados e a perene intercessão de Jesus diante do Pai). Particularmente em Paulo, Cristo e a sua obra são a «graça» de Deus, o dom de Deus à humanidade, e o que acredita em Cristo «está na graça» divina, no âmbito de Deus. Ou seja, não é uma coisa que o ser humano possua (um dom infuso), mas a atitude benevolente de Deus, realizada e manifestada em Cristo, fonte da salvação dos seres humanos (cf. Ladaria, 1993: 149).

A teologia luterana é fundamentalmente uma teologia relacional e existencial, e não uma teologia ontológica (e menos ainda metafísica).

4. O tempo novo da liberdade de consciência

Apesar desse seu pessimismo, Lutero é um humanista e, como tal, dá grande importância ao tema da liberdade enquanto estrutura existencial da pessoa humana: o cristão é fundamentalmente livre.

O monge agostinho é, sem dúvida, um dos criadores do conceito moderno de «liberdade de consciência» (Centenera Sánchez-Seco, 2007). Em resposta à bula papal *Exsurge Domine* (15 de junho de 1520), que o ameaçava de excomunhão, Lutero escreve o texto *A liberdade de um cristão* (20 de novembro de 1520), onde afirma que o cristão é livre e cativo: «O cristão é livre senhor de todas as coisas e não está sujeito a ninguém. O cristão é servo de todas as coisas e está submetido a todos» (n.º 1). Depois, o teólogo de Vitemberga, tributário de Agostinho, clarifica a sua posição: o cristão é livre porque não necessita de obra alguma para obter a justificação e a salvação (n.º 10); mas é simultaneamente servo, «porque toda a obra que não persiga o fim de servir os outros

e sofrer/suportar a sua vontade, não será uma boa obra cristã» (n.º 29)⁹.

Onze anos depois, ao comentar de novo a Carta aos Gálatas, ele dirá que essa liberdade cristã está na consciência (cf. Lutero, 1972: 178). Deste modo, Lutero atribuiu à consciência um papel que ela não tinha na Teologia escolástica. Efetivamente, se ali se falava de liberdade de consciência, era unicamente para afirmar que o ser humano possuía liberdade de eleição para agir moralmente, conhecendo o que era bem e o que era mal (consciência moral). Agora, porém, trata-se de uma outra coisa, de uma instância pessoal: a liberdade de consciência faz com que ele não esteja nem sob o domínio de uma autoridade externa, nem sequer de si mesmo (a autonomia tão apregoada pelos demais humanistas), mas está fundamentalmente referida a Deus e à sua Palavra.¹⁰

É o que Martinho Lutero afirma, logo após a Dieta de Worms (1521):

A menos que seja convencido pelo testemunho da Escritura e por razões evidentes – pois eu não creio nem na infalibilidade do Papa nem na dos concílios, já que foi estabelecido que eles se enganaram e contradisseram com frequência –, eu estou vinculado pelos textos

==

⁹ Como Agostinho no comentário ao Salmo 97, 7, em que diz: «Onde não serve a necessidade, mas a caridade, a servidão é livre. [...] Se a verdade te fez livre, a caridade faz-te servo» (Agostinho, 1966: 594 e ss.).

¹⁰ Ele próprio o diz no escrito *Sobre o servo arbítrio* (1525), argumentando que as autoridades externas mais não fazem do que atar a consciência, que só a Palavra de Deus pode desatar.

bíblicos que citei. Enquanto a minha consciência estiver cativa da Palavra de Deus, não posso nem quero retratar-me de nada, já que não é nem seguro nem salutar agir contra a sua própria consciência. Que Deus me ajude! Ámen. (WA 7, 876-877, *apud* Lienhard, 1991: 73-74).

5. *Synderesis e conscientia*

Na sequência dos antigos Padres da Igreja, a Teologia medieval concebia a consciência como «o lugar de encontro do homem com Deus», «o mais secreto santuário do homem» (Ojakangas, 2013: 40).¹¹ Segundo São Boaventura, ela fora introduzida no ser humano pela natureza, sendo depois deformada pelo pecado e regenerada pela graça.

No interior do conceito de consciência, os medievais fazem ainda uma distinção importante entre *synderesis* e *conscientia* propriamente dita. A *synderesis* era a referência à «lei inscrita no coração», de que falava Paulo (Rm 2, 14), sendo entendida como uma disposição natural – a parte incorruptível da alma, a seguir à queda original, onde ainda permanece a imagem divina – que permite ao homem

apreender os princípios universais da lei natural. E a *conscientia*, sujeita à corrupção, seria a prática dessa lei do coração.

A partir dos anos 1518-1519, Lutero abandona o conceito de *synderesis*, sem que isso implique a recusa absoluta de uma lei natural, intermediária entre a lei divina (eterna) e a lei humana (positiva). Isso tem que ver, certamente, com a exegese agostiniana de Romanos 2, 14. Na sua obra *Do espírito e da letra*, capítulo 26, Agostinho argumenta que os gentios mencionados na dita passagem de Paulo não são os pagãos, mas os cristãos provenientes da gentilidade, cuja natureza foi regenerada pela graça (Agostinho, 1956: 759-765).¹² Depois, no capítulo seguinte, o bispo de Hipona acrescenta que cumprir naturalmente a lei é o mesmo que cumpri-la segundo a natureza restaurada pela graça (Agostinho, 1956: 767). A lei natural, portanto, embora não tendo sido completamente extinta pela queda original (e Agostinho fala de uma *scintilla rationis* na sua obra *Cidade de Deus*, 22, 2), é, no entanto, insuficiente.

¹¹ No conceito forjado pela Patrística cruzam-se as tradições bíblica e clássica. A *conscientia* reflete o conceito bíblico de «coração» (*leb*), como o centro da pessoa humana, o lugar onde se encontra com Deus, para lhe «render contas». É, portanto, um conceito que remete para a primazia da relação com Deus e com a sua Palavra; de maneira que a «voz da consciência» é a voz do Juiz divino! Mas o conceito latino de *conscientia*, que traduz o grego *syneidesis*, era também usado no mundo greco-romano num sentido moral: um juízo permanente sobre o agir da pessoa, um olhar vigilante, uma voz acusadora, que provocam uma boa ou má consciência. E, neste sentido, a reta consciência (que leva à paz interior) permite que o indivíduo se conforme com a sua verdadeira natureza (Hahn, 1990, I: 287). Precisamente, a noção de natureza, tão importante na teologia da graça agostiniana, vai também marcar o conceito de consciência. Agostinho concebe um progresso no conceito de natureza: natureza íntegra, natureza corrompida e natureza reparada/regenerada (Thonnard, 1965).

¹² Acerca da interpretação paulina, veja-se Dupont-Roc, 2011.

Lutero retoma essa argumentação no seu comentário à Carta aos Romanos ... A «lei inscrita no coração», que pode receber o nome de «lei natural» (cf. Lutero, 1972: 230 e ss.), para o cristão é insuficiente. Embora ele esteja vinculado a esses mandamentos da lei inscrita no coração de cada um, a sua consciência não está obrigada por nenhuma lei; ou seja, para a consciência cristã, a lei do coração não é propriamente uma lei, mas antes «uma lei sem lei, sem medida, sem fim, uma lei que não conhece limites, uma lei cujo alcance vai muito mais além de tudo o que uma lei manda ou pode mandar» (Lutero, 1998: 83).¹³

Um século mais tarde, no quadro da progressiva emancipação do Direito Natural em relação à Teologia, Hugo Grócio afirmará: «O que disse [relativamente ao direito natural] será importante, supondo mesmo [...] que Deus não existisse, ou que não se importasse com as questões humanas» (Grócio, 2005: 89). Para Grócio, a lei natural fazia parte da natureza humana e subsistiria na sua consciência, «mesmo que Deus não existisse» (*etsi deus non daretur*).¹⁴ Esta perspectiva, tão importante

na modernidade posterior, tem pouco a ver com a proposta teológica de Lutero: a consciência é o santuário onde ocorre o diálogo entre o ser humano e Deus, e é a lei que há que relativizar. É o que sugere no Prefácio ao *Comentário à Carta aos Romanos* (1522), onde diz:

Mas cumprir a lei é fazer as suas obras com prazer e amor, viver de uma maneira piedosa e boa sem a sua imposição, *como se a lei ou o castigo não existissem*. Mas um tal prazer de amor espontâneo [apenas] o produz no coração o Espírito Santo, como diz [Paulo] no capítulo quinto. Mas o Espírito não é dado senão somente na, com e pela fé em Jesus Cristo, como diz na introdução. (Lutero, 1998: 13, *itálicos nossos*)

6. Os dois reinos

Mas Lutero também reconfigurou as relações Estado-Igreja a partir da doutrina dos dois reinos, fazendo da consciência um universo de acesso exclusivo da divindade, o reino espiritual, ao mesmo tempo que considerava imprescindível a submissão do cristão ao poder externo da lei e da espada, o reino temporal (García Alonso, 2005: 283).

¹³ O conceito de liberdade de consciência luterano remete ainda para a *syneidesis* («consciência») paulina, tal como é exposta nas cartas aos Coríntios: uma consciência liberta da consciência alheia, e apenas serve da Palavra de Deus (cf. 1Cor 8, 7-13 e 10, 23-30); e, além disso, uma consciência que rejubila pela aprovação que encontra junto de Deus (cf. 2Cor 1, 12; ou ainda 4, 2 e 5, 11).

¹⁴ D. Bonhoeffer reinterpretará esta expressão numa perspectiva luterana (cf. *Carta de 16 de julho de 1944*, a Eberhard Bethge): «Não seremos honestos se não reconhecermos que temos de viver no mundo *etsi deus non daretur* [como se Deus não existisse]. É isso que constatamos – diante de Deus [*coram Deo*, na nossa consciência], que nos obriga a admiti-lo. Tornando-nos adultos, somos levados a admitir realmente a nossa situação diante de Deus. Deus faz-nos saber que é preciso que vivamos como homens que conseguem viver sem Deus. O Deus que está conosco é Aquele que nos abandona (Marcos 15, 34)! [...] Diante de Deus e com Deus, nós vivemos sem Deus. Deus deixa-se desalojar do mundo e pregar numa cruz. Deus é impotente e fraco no mundo, mas só assim Ele está conosco e nos ajuda».

No espírito do reformador de Vitemberga, havia que combater a ilusão, da *christianitas* medieval, de um poder espiritual omnipresente e onipotente, pelo que ele propõe um regresso à visão das duas «cidades» pré-gelasiana¹⁵:

i) a conceção medieval da política, na verdade, não faz jus às palavras de Cristo em João 18, 36 – «O meu reino não é deste mundo» –, uma vez que ela não acordava plena autonomia ao Estado, alimentando por outro lado a ideia absurda de dois reinos rivais;

ii) além disso, não se pode conceber um mundo constituído apenas por cristãos, governados unicamente pela Palavra, sem a espada – isso é uma utopia absurda; por isso, o bom cristão deve submeter-se inteiramente à jurisdição das autoridades temporais.¹⁶

Lutero não podia conceber a existência de dois organismos equivalente e rivais – a Igreja e o Estado – e, desde este ponto de vista, pode ser considerado um precursor da «secularização» do Estado e da separação de poderes. A sua doutrina dos «dois reinos», devedora do pensamento agostiniano, concebe apenas a existência de uma única comunidade, a comuni-

dade secular, que também exerce um papel na realização das «obras da fé» – que constituem o «reino espiritual» –, sem no entanto se imiscuir no que à fé, propriamente dita, diz respeito.

A liberdade de consciência em Lutero não é ainda, certamente, liberdade religiosa e de culto, como se manifestará mais tarde (cf. Horsch, 1907; Centenera Sánchez-Seco, 2007). Porém, no seu escrito *A autoridade secular* (1523), ele já coloca as bases para uma reflexão nesse sentido. Se não, vejamos algumas passagens verdadeiramente significativas.

Pugnando pela obediência incondicional às autoridades seculares, ele recorda a estas que a fé pertence ao domínio do «reino espiritual» e ninguém a pode exigir ou condicionar:

Cada qual corre o seu próprio risco quanto ao que crê e tem de procurar para si mesmo uma maneira de crer corretamente. Assim como um outro não pode ir para o inferno ou para o Céu no meu lugar, tampouco pode crer ou deixar de crer por mim. Não me pode abrir ou fechar o Céu ou o inferno, nem é capaz de obrigar-me a crer ou descreer. Crer ou não crer é assunto da consciência de cada um e isso não vem em prejuízo da autoridade secular. Por isso ela

==

¹⁵ Lembramos que o Papa Gelásio defendia, contra o imperador bizantino, a primazia do poder espiritual do Papa sobre o temporal, uma vez que o imperador (representante do poder temporal) era também um «fiel cristão».

¹⁶ Lutero entende que a própria lei canónica deve ser abolida, a favor da lei temporal. Resumindo, ele tem uma conceção do poder temporal muito própria, que se afasta dos pensadores políticos do final da Idade Média (pois não conhece o conceito de soberania popular) e se fundamenta sobretudo nas Escrituras: *i)* O poder temporal tem origem em Deus e tem por finalidade castigar os maus e proteger os bons (1Pe 2,14); *ii)* Por essa razão, as Escrituras pedem submissão às autoridades (Rm 13,1-7; Tt 3, 1; 1Pe 2,13-17; cf. Mt 22, 17-21); *iii)* E mais: devido a esta obediência, mesmo em caso de injustiça, não se deve resistir ao mal (cf. Mt 5, 39); como também não se deve recorrer à vingança (cf. Rm 12, 19).

também deve contentar-se e ocupar-se com os seus negócios e deixar que cada um creia isto ou aquilo, como puder e quiser, e não coagir a ninguém. Pois a fé é um ato livre, ao qual não se pode forçar a ninguém. Sim, é, inclusive, uma obra divina no Espírito. Não se pode nem pensar que alguma autoridade externa possa impor ou criá-la. (Lutero, 2016, VI: 99)¹⁷

Por outro lado, aos ministros da Igreja lembra a sua responsabilidade de lutar contra a heresia, apoiados unicamente na Palavra de Deus, sem recurso à autoridade secular:

Haveria outra maneira de resistir aos hereges? Resposta: isso é função dos bispos, é a eles que foi conferida essa tarefa, e não aos príncipes. Pois a heresia jamais pode ser combatida com a violência. Para isso se precisa de outro jeito. Isso não é briga ou questão que se resolve com a espada. Aqui a arma é a Palavra de Deus. Se essa não tiver êxito, certamente o poder secular também não o terá, mesmo que inunde o mundo com sangue. Heresia é assunto espiritual que não se pode destruir com ferro, nem queimar pelo fogo, nem afogar

em água. Para isso existe apenas a Palavra de Deus. (Lutero, 2016, VI: 103)¹⁸

Todavia, o fiel cristão, ou mesmo o príncipe cristão (vassalo), devem submeter-se ao poder temporal e não resistir ao mal. No caso dos príncipes vassalos (nomeadamente os príncipes alemães), eles devem submeter-se aos seus superiores incondicionalmente. E na relação entre eles, ou com os seus inferiores, devem trabalhar pela justiça e paz, sendo apenas permitida uma «guerra defensiva» quando está em perigo a segurança dos seus súbditos:

Para proceder cristãmente, digo que nenhum príncipe deve iniciar guerra contra o seu superior, o rei, o imperador, ou quem quer que seja seu senhor feudal. Se alguém quer tirar algo, que o leve! [cf. Mt 5, 40; Lc 6, 29]. Pois não se deve resistir à autoridade com violência, mas apenas com o testemunho da verdade. [...] Quando, porém, o oponente é igual ou inferior a ti, ou está submetido a uma autoridade estranha, debes oferecer-lhe primeiro justiça ou paz, como o ensinou Moisés aos filhos de

¹⁷ Lutero denuncia a intromissão do príncipe no foro interno do indivíduo, preconizando a inviolabilidade da liberdade individual. Em meios católicos, acontece algo semelhante no contexto das conversões forçadas de judeus e mouros, ou, posteriormente, de índios e escravos negros no Novo Mundo: a tradição canónica proibia a imposição da fé pela força. Por isso, os teólogos dominicanos e jesuítas da «escola ibérica da paz» opuseram-se a essas conversões forçadas, mormente as relacionadas com o famoso *Requerimiento* de Palacios Rubios, postulando uma «liberdade de consciência» dessas populações (Potrain, 2017). Contudo, a Teologia católica resistiu a aceitar essa doutrina. Gregório XVI, em *Mirari Vos* (1832), e Pio IX, no *Syllabus errorum* (1864), ainda a consideravam um disparate e um delírio!

¹⁸ O Papa e os bispos («senhores eclesiásticos») devem ser o que realmente são: ministros e pregadores do Evangelho! Ao olhar para a realidade que o rodeia, Lutero não pode deixar de expressar o seu desconcerto: «Um mundo como este precisa de tais príncipes, onde nenhuma parte cumpre a função que lhe cabe. Os bispos hão de abandonar a Palavra de Deus e não governarão as almas com ela. Confiam esse dever aos príncipes seculares, para que estes o executem pela espada. Por outro lado, os príncipes temporais hão de tolerar, ou praticarão eles mesmos, usura, roubo, adultério e outras obras más, para depois mandarem os bispos castigar essas coisas com bulas e excomunhão, invertendo, dessa forma, maravilhosamente o sapato: as almas governam-nas com ferro, e o corpo, com cartas, de modo que os príncipes temporais governam espiritualmente, e os príncipes espirituais, temporalmente» (Lutero, 2016, VI: 104).

Israel. Se ele não o quiser, cuida de teu interesse e defende-te com violência contra violência, como Moisés o indica magnificamente em Dt 20, 10s. Neste caso, não deves olhar para os teus próprios interesses e como possas garantir o teu poder, mas para os teus súbditos, aos quais deves proteção e auxílio, para que essa obra seja feita em amor. (Lutero, 2016, VI: 111)¹⁹

Quanto aos súbditos, devem sempre obedecer, embora contra o «tirano» (príncipe injusto) seja possível uma resistência passiva:

Mesmo que um príncipe não tivesse razão, o seu povo, ainda assim, estaria obrigado a segui-lo? Resposta: não. Pois a pessoa alguma convém agir contra o direito, antes devemos obedecer a Deus (que quer o direito) mais do que aos homens [cf. At 5, 29]. (Lutero, 2016, VI: 111)²⁰

Nota final

Regressando à *nouvelle théologie* do século XX, também ela provou oposições desde Roma. Logo em 1946, o Papa Pio XII dirigiu-se à congregação geral da Companhia de Jesus para acusar a *nouvelle théologie*, e, nesse mesmo ano, o neotomista R. Garrigou-Lagrange publicou um artigo intitulado «La nouvelle

théologie. Où va-t-elle?», onde assevera que um novo modernismo ameaça a Igreja. Essa conclusão do teólogo dominicano viria a ter maiores consequências após a publicação da encíclica *Humani generis*, em 1950. Com efeito, os teólogos do Saulchoir e da Fourvière viriam a conhecer mais de uma década de perseguições e pressões, que só terminariam em vésperas do Concílio Vaticano II, que acabaria por consagrar as suas intuições teológicas. Tivesse também tido o Concílio de Trento uma maior abertura aos grandes teólogos de então, e talvez os últimos quinhentos anos não tivessem sido tão conflituosos teologicamente.

Bibliografia

Impressa

Bonhoeffer, D. (1959). *Prisoner for God: Letters and papers from prison*. (Ed. de E. Bethge). (Trad. de Reginald H. Fuller). The Macmillan Company. New York;

Causse, J.-D. (2017). Luther et la question de la conscience. Problématisation et esquisse d'enjeux contemporains. *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, **293**(1): 43-52;

Centenera Sánchez-Seco, F. (2007). La tiranía en el pensamiento de Lutero: ¿Hacia la libertad religiosa? *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, **15**: 1-10;

Congar, Y. (1946). Théologie. Em: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Libr. Letouzey et Ané. Paris. Vol. 15-1;

¹⁹ Mais tarde, no contexto da criação da Liga de Esmalcalda, o reformador parece ser «obrigado» a defender uma resistência ativa por parte dos príncipes (nunca alargada aos súbditos).

²⁰ Na história posterior, esta resistência passiva teve, nalgumas ocasiões, contornos de luta não violenta, nos teólogos luteranos alemães que se opuseram a Hitler (nomeadamente D. Bonhoeffer) e em Martin Luther King, defensor dos direitos civis dos negros norte-americanos. E o mesmo espírito de origem cristã encontramos em Lev Tolstói, grande inspirador de Mahatma Gandhi e de Nelson Mandela.

- Dupont-Roc, R. (2011). Peut-on parler de «loi naturelle» chez Saint Paul? Em: *Transversalités*, **117**(1): 55-68;
- García Alonso, M. (2005). Poder, derecho y secularización. Un apunte sobre Lutero. *Revista de Estudios Políticos*, **129**: 281-301;
- García-Villoslada, R. (1973). *Martín Lutero*. BAC. Madrid. Vol. 1;
- Grócio, H. (2005). *The rights of war and peace*. (Ed. e introd. de R. Tuck). Liberty Fund. Indianapolis. Vol. 1;
- Hahan, H.-Chr. (1990). Conciencia. Em: L. Coenen et al. (eds.). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Sígueme. Salamanca. Vol. 1;
- Horsch, J. (1907). Martin Luther's attitude toward the principle of liberty of conscience. *The American Journal of Theology*, **11**(2): 307-315;
- Lacoste, J.-Y. (2009). XIX^e-XX^e siècles. Em: J.-Y. Lacoste (dir.). *Histoire de la théologie*. Seuil. Paris;
- Ladaria, L.F. (1993). *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*. BAC. Madrid;
- Leppin, V. e Timothy, J. (2015). Sources for and against the posting of the ninety-five Theses. *Lutheran Quarterly*, **29**: 373-398;
- Lienhard, M. (1991). *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*. (4.^a ed.). Labor et Fides. Genève;
- Lutero, M. (1913). *Luther's correspondence and other contemporary letters* (Trad. e ed. de Preserved Smith). The Lutheran Publication Society. Philadelphia. 2 Vols.;
- Lutero, M. (1972). *Oeuvres: Commentaire de l'Épître aux Galates*. Labor et Fides. Genève. T. II, vol. 16;
- Lutero, M. (1996). *Obras seleccionadas: Fundamentos da ética política – Governo – Guerra dos camponeses – Guerra contra os turcos – Paz social*. Editora Sinodal/Concórdia Editora. São Leopoldo/Porto Alegre. Vol. 6;
- Lutero, M. (1908). *The letters of Martin Luther*. (Sel. e trad. de Margaret A. Currie). MacMillan & Co. London;
- Lutero, M. (1998). *Comentarios de Martín Lutero: Carta del Apóstol Pablo a los Romanos*. (Trad. de Erich Sexauer). Editorial Clie. Barcelona;
- Noblesse-Rocher, Annie (2013). Contre les controveurs et machinateurs de débats et des disputes: Quelques réflexions protestantes sur le savoir et l'université au XVI^e s. *Revue des Sciences Religieuses*, **87**(4): 417-426;
- Ojakangas, M. (2013). *The voice of conscience: A political genealogy of Western ethical experience*. Bloomsbury. New York/London/New Delhi/Sidney;
- Quinto, R. (2004). *Scholastica. Storia di un concetto*. Il Poligrafo. Padova;
- Santo Agostinho (1956). *Obra completa*. BAC. Madrid. Vol. 6 [Tratados sobre la Gracia I];
- Santo Agostinho (1966). *Obra completa*. BAC. Madrid. Vol. 21 [Comentários aos Salmos III];
- Susa, H. de [Hostiensis] (1612). *Aurea summa*, V, 6, *De remissionibus*. Lazari Zetzneri Bibliopolae. Colónia;
- Thonnard, F.-J. (1965). La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne. *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, **11**: 239-265.

Digital

- Arnold, M. (s. d.). *Martin Luther (1483-1546)*. Acedido em 4 de junho de 2024, em: <http://www.dieumaintenant.com/luther.html>;
- Potrain, I. (2017). Intervenção na sessão «La liberté de conscience comme processus historique complexe en Occident» do Département Politique et Religions – Collège des Bernardins, 28 de abril. Acedido em 4 de junho de 2024, em: https://media.collegedesbernardins.fr/content/pdf/Recherche/4/2017-2018/2017_03_03_PR_Liberte_CR.pdf. [relatório];
- Saler, R. C. (2016). The cross and the *Theologia crucis*. Em: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Acedido em 8 de julho de 2017, em: <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-340>.