

APROXIMAÇÕES ENTRE FRANCISCO DE VITORIA E A SUA CRÍTICA AO PACIFISMO DE LUTERO

HELIO APARECIDO TEIXEIRA
Faculdades EST

RESUMEN / RESUMO

Francisco de Vitoria é conhecido como um dos baluartes da moderna concepção a respeito do direito internacional, e o seu período de produção é formado por aquela concepção que ficou conhecida como Segunda Escolástica, retomando-se as concepções de São Tomás de Aquino, na tentativa de enfrentar as questões postas pela Reforma Protestante e pelos achamentos no Novo Mundo. Dentro desse universo de discussões a respeito da legitimidade dos títulos de guerra, Vitoria atacou a visão supostamente pacifista protestante. O objetivo do texto que segue é investigar a interpretação que Vitoria faz de Lutero com respeito à guerra aos turcos.

Palabras clave / Palavras-chave: Francisco de Vitoria, Martinho Lutero, guerra justa, razão natural.

ABSTRACT

Francisco de Vitoria is known as one of the bulwarks of the modern conception of international law, and his period of production is characterized by the idea that became known as Second Scholasticism, turning back to Thomas Aquinas' ideas, in an attempt of addressing questions put forward by the Protestant Reformation and the Finding of the New World. Within this universe of discussions about the legitimacy of war titles, Vitoria criticized the alleged pacifist Protestant vision. The purpose of this study is to investigate Vitoria's interpretation about Luther regarding the war against the Turks.

Keywords: Francisco de Vitoria, Martin Luther, just war, natural reason.

I. INTRODUÇÃO

Na breve apreciação, a seguir, intentar-se-á colocar em evidência a crítica feita por Francisco de Vitoria à posição supostamente pacifista de Martinho Lutero, alocada na introdução à sua *Relectio posterior*¹. Conforme se verá, trata-se de um debate que está inserido dentro de toda uma discussão que dividiu a cristandade durante muito tempo, especialmente no período que compreende os séculos 14 ao século 17, melhor dizendo, as distinções entre o poder temporal e espiritual e as suas conseqüentes implicações na separação dos poderes que insistiam forjar as tramitações de poder em uma parceria indiscriminada.

O intuito é trazer aspectos do pensamento de ambos os autores e procurar verificar, nos enunciados concernentes ao teólogo espanhol, se a sua crítica encontrou-se fundamentada em uma percepção coerente da obra do teólogo alemão, ou se tratou-se de mera digladição da imagem alheia por meio da injúria, obscurecendo, assim, os seus postulados mais complexos e conseqüentes. Além disso, quer-se considerar o pano de fundo no qual a discussão a respeito da racionalidade analógica se desenvolveu, permitindo o surgimento de uma divisão grosseira entre a concepção de razão natural e a sua negação, o que concatena o debate supracitado na esteira da própria discussão sobre os poderes. Nesse caso, ver-se-ia em Vitoria um postulante de uma razão natural que permite restringir as ações humanas pela correta distinção entre esferas relacionadas ao papado e ao poder temporal; e ver-se-ia em Lutero um postulante de uma negação da razão natural, que é escrava do pecado.

Em verdade, Vitoria e Lutero, mesmo bebendo em algumas fontes comuns, acabam por dar ênfase em aspectos muito distintos a respeito do tema da guerra justa. Em suma, procurar-se-á perceber no texto de Vitoria se o reformador espanhol concede ao reformador alemão a justeza de seu argumento, elencando-o de forma coerente, ou se o desmerece, vulgarizando a sua opinião e interpretação.

II. A CONCEPÇÃO DE GUERRA JUSTA EM FRANCISCO DE VITORIA

Desde a cátedra na Universidade de Salamanca, Vitoria passa a redigir as suas concepções a respeito do que estava acontecendo nas novas terras. Em 1534, em carta ao superior Miguel de Arcos (1454-1564), ele condena os abu-

1 Cf. FRANCISCO DE VITORIA, "Relecciones teológicas", em ID., *Obras de Francisco de Vitoria*, edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por el T. URDANOZ, O. P., Madrid, BAC, 1960, 811.

sos contra os índios por parte dos soldados espanhóis. Passa a formular questões complexas e aventurar juízos de valor e diretrizes políticas sobre a legitimidade da ação espanhola e a sua belicosidade. A partir desse período, Vitoria começou a dar aulas e a escrever tendo sempre em seu horizonte as questões que lhe chegavam de além mar, isto é, a violência com que o reino espanhol tomava conta do Peru. Na conferência de 1537, aborda em larga digressão os direitos dos habitantes do Novo Mundo e o direito da coroa espanhola em intervir na vida dos mesmos. No ano de 1539, apresenta a sua *Relectio de indis*. Esse tipo de preleção era feito na presença de toda a universidade. Dentre os ouvintes, estavam os seus discípulos Melchor Cano (1509-1560) e o próprio prior dominicano Domingo de Soto (1494-1560). Considera-se esse período, em que Vitoria chega a uma maturação rigorosa a respeito da política internacional de Espanha, um momento no qual começa a haver mudanças na maneira de se lidar com os povos indígenas² – embora a solução tenha sido tão desumana quanto à problemática. Melhor dizendo: a básica solução à questão dos povos “descobertos” foi a substituição da mão de obra indígena pela africana.

Sabe-se que os textos de Vitoria, muito provavelmente, seriam incluídos no *Índice de livros proibidos*, não fosse o falecimento do Papa Sexto V. O período é conturbado, e o próprio imperador Carlos V, tendo a ameaça dos turcos por um lado e a ameaça protestante por outro, dignou-se somente a escrever ao prior dos dominicanos, Domingo de Soto, indicando que fosse proibida aos clérigos qualquer manifestação de opinião a respeito da política ultramarina do reino³. A preleção de Vitoria foi reproduzida em outros lugares por seus discípulos, em Alcalá por Melchor Cano, e em Coimbra por Martín de Ledesma (?-1574), por exemplo.

As teses de Vitoria têm como objeto desconstruir as teses presentes no *Requerimento*, um documento repleto de perspectivas papistas alexandrinas, que era lido oficialmente perante os grupos indígenas do Novo Mundo. A sua aceitação era exigida, sob a ameaça de se fazerem culpados os negligentes, uma vez que o rei de Espanha estava a conceder-lhes a chance de se fazerem súditos pacificamente. Vitoria buscava demonstrar outro jeito de se fazer as intervenções políticas, e não aquelas que chegavam *de auditu* em Espanha, a saber, as mais atrozes violências contra os povos nativos.

A contribuição de Vitoria sobre a validade dos títulos legítimos de guerra tem sido considerada vanguardista para sua época. Ele se debruçou ante a

2 Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de indis*, Madrid, CSIC (Corpus Christianorum de Pace, vol. 5), 1989, 7.

3 Cf. J. B. SCOTT, *The Spanish Origin of International Law*, New Jersey, The Law Book Exchange, 2003, 84-85.

questão e propôs considerações que, se não foram ouvidas, foram pelo menos levadas em grande consideração. Em sua abordagem do direito de guerra dos povos, Vitoria empreendeu uma releitura de Tomás de Aquino. As perspectivas pautadas no conceito de razão natural presentes na obra do Doutor Angélico permitiram aportes com outros pensadores e novas maneiras de aproximação da questão. Em suma, tratava-se de um tipo de hermenêutica que lia a obra de Tomás de Aquino a partir das questões postas, desde o caráter social da situação concreta que conduzia a leitura e considerava os objetos teóricos a partir da Tradição, da Escritura e do Magistério, completando a formação do conceito de *gentes*. Assim, Vitoria buscava substituir na acepção antiga o termo “homines” pelo termo “gentes”, significando assim, segundo a citação que faz do jurisconsulto romano Gaio⁴, que o sujeito de direitos não mais seria o homem individual, mas as nações.

Essa abordagem de Vitoria parecer indicar certa necessidade de apontar o que seria legítimo ou não no estabelecimento de conflitos bélicos. Vitoria quer dar voz aos títulos legítimos a partir da razão natural. Para tanto, reconhece-se certo grau de subjetividade na forma de conceber o direito das *gentes*. É a partir dos acordos realizados que parte o direito. Porém, os acordos são pautados a partir das inferências que a razão humana realiza, de forma analógica, no âmbito do direito natural. Dessa forma, o direito das *gentes* seria derivado do direito natural. Michel Villey argumenta que talvez seja o desejo da vontade positiva de generalidade que tenha motivado as assertivas vitorianas, isto é, o desejo que os seres humanos teriam, em muitos momentos da história, de realizar forçadamente a integração social e política⁵. De qualquer forma, o direito internacional deveria reger os títulos legítimos de qualquer conflito bélico para que fosse considerado justo.

Os títulos de guerra exigidos na digressão analítica de Vitoria são bem conhecidos, basta-nos lembrar que, para organizá-los, ele se estende em uma rica argumentação. O fundamental é a sua novidade com respeito aos direitos dos povos indígenas defendidos a partir da correta distinção entre os poderes, uma vez que Vitoria parece ser herdeiro da tradição monástica que defendia a não cooptação das ordens religiosas ao poder temporal. Significa isso um modo hermenêutico de analisar a positividade da existência humana a partir da correta distinção entre as esferas. De todo modo, o que nos interessa aqui, de maneira

4 Cf. FRANCISCO DE VITORIA, “Relecciones teológicas”, *o. c.*, 706: “Lo que la razón natural estableció entre todas las gentes se llama derecho de gentes” (“Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium”).

5 Cf. M. VILLEY, *A formação do pensamento jurídico moderno*, São Paulo, Martins Fontes, 2005, 388.

pontual e exploratória, é a crítica de Vitoria ao pacifismo protestante, especialmente no que diz respeito a Lutero.

1. CRÍTICA AO PACIFISMO DE LUTERO

Vitoria cita Lutero no início de sua segunda argumentação a respeito “Dos índios ou do direito de guerra dos espanhóis contra os bárbaros”⁶. A argumentação de Vitoria é dividida em quatro partes, a saber, (1) se é lícito aos cristãos fazer a guerra; (2) em quem reside a autoridade de declarar a guerra e fazê-la; (3) quais podem e devem ser as causas de uma guerra justa; (4) que coisas podem ser feitas contra os inimigos em uma guerra. É na primeira parte que Vitoria procura criticar Lutero. Ele diz o seguinte:

“Para mayor explicación de la cuestión, es de notar que, si bien entre los católicos hay suficiente conformidad acerca de Ella, sin embargo, Lutero, que nada dejó por contaminar, niega ser lícito a los cristianos tomar las armas contra los turcos, fundándose para ello en los lugares de la Sagrada Escritura ya citados, y en que si los turcos invaden la cristandad es porque ésa es la voluntad de Dios, a la cual no es lícito resistir. En lo cual, sin embargo, no logro imponer su autoridad a las gentes alemanas, nacidas para la guerra, como lo había conseguido con otras enseñanzas suyas. Tertuliano mismo parece que no rechaza esta opinión, pues en su libro *De Corona Militis* disputa si es plenamente lícita la milicia a los cristianos. Inclinandose, por último, más bien a la opinión que sostiene estarles prohibida, ya que, dice, ni aun les está permitido pleitear”⁷.

A citação de Lutero está alocada no primeiro ponto que discute a licitude de cristãos fazerem a guerra. Vitoria argumenta que Lutero não logrou impor esta forma de pensamento ao povo alemão, um povo “nascido para a guerra”. Identifica tal ensino em conhecidos Pais da Igreja Antiga, como Tertuliano. Aqui há outra referência a Lutero, que escrevera um texto a respeito da possibilidade de ser soldado e cristão ao mesmo tempo. Não somente um ou outro dos textos de Lutero tematizam a questão da justiça da guerra, mas vários de seus textos abarcam a temática⁸. Na esteira de alguns pais antigos, Lutero vê na guerra uma “praga”: face à necessidade, a guerra se torna justa quando se caracteriza como um mal menor ou mesmo quando se é em uma situação dada como injusta a quem sofre as injúrias dos inimigos. No excerto acima, Vitoria parece interpretar Lutero equivocadamente, considerando acerca do primeiro

6 Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *Derecho natural y de gentes*, Buenos Aires, Emecé Editores, S. A., 1946, 215.

7 *Ib.*, 215.

8 Cf. M. LUTERO, *Obras Seleccionadas, Volume 6*, São Leopoldo, Sinodal, 1996.

argumento elencado, a saber, se é lícito aos cristãos fazerem a guerra, que a princípio seria proibido aos cristãos tal coisa, e isso por uma interpretação que não distingue entre o que é preceito e o que é conselho. Para Vitoria, os textos bíblicos a respeito dos conflitos são comumente interpretados como preceitos, quando são, na verdade, conselhos. Tome-se como exemplo os textos de *Romanos* 12.19: “não façais justiça por vossa conta, caríssimos, mas dai lugar à ira, pois está escrito: A mim pertence a vingança, eu é que retribuirei, diz o Senhor”; *Mateus* 5.39: “Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda”; e *Mateus* 26.52: “Mas Jesus lhe disse: guarda tua espada no seu lugar; pois todos os que pegam mão a espada pela espada perecerão”⁹. Vitoria diz que, na história da igreja, e na opinião dos doutores, a guerra é uma necessidade aceita sem maiores problemas, desde que seja “justa”.

Para Vitoria, a guerra é lícita. Ele faz uso de argumentos retirados de Agostinho para defender a sua opinião. Faz uso de argumentos de razão, conforme Tomás de Aquino, e usa textos bíblicos para fundamentá-los, apelando para a razão natural ao dizer que “a lei evangélica não proíbe nada que seja lícito pela lei natural, como elegantemente ensina Santo Tomás, na *Prima Secundae*. Logo, o que era lícito nas leis natural e escrita não deixa de sê-lo na lei evangélica”¹⁰. A guerra é lícita porque defensiva, uma vez que é lícito repelir a força com a força. No entanto, a guerra é lícita também porque ofensiva, uma vez que está pautada em uma injúria recebida. A licitude da guerra é ainda outra vez justa, porque confere um constante regime de alerta contra os inimigos. Aqui, fica evidente a aceitação, por Vitoria, de um regime de constante defensividade, tendendo a uma suposta paz “para o bem de todo o orbe”¹¹.

Vitoria considera a guerra como algo legítimo e tratado na história da cristandade e da igreja como coisa aceita pela opinião dos doutores “e o costume comum da Igreja”. Considera a opinião de Lutero “estranha”, pois não parte de “lugares de autoridade”. O seu modo de perceber as fontes de autoridade para a elaboração teológica postulava o direito de demonstração a partir de fontes positivas, a saber, as Escrituras Sagradas, os Concílios e os Santos Padres. Esse método foi defendido por um discípulo seu, Melchor Cano, na obra *De locis theologicis*¹², na qual o dominicano efetiva a distinção entre lugares próprios e lugares derivados. Daqueles fariam parte a Escritura, a Tradição, a Igreja hierarquizada juntamente ao povo de Deus, os Concílios, Os Papas, os Padres

9 Todas as citações bíblicas serão feitas a partir da *Bíblia de Jerusalém*, nova edição, revista e ampliada, São Paulo, Paulus, 2002.

10 Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *Derecho natural y de gentes*, o. c., 216.

11 *Ib.*, 217.

12 Cf. MELCHOR CANO, *De Locis Theologicis*, edición de J. BELDA PLANS, Madrid, BAC, 2006.

da Igreja Antiga e os teólogos escolásticos e canonistas, e desses fariam parte a razão natural, os filósofos, os juristas e os historiadores. Cano criticava os escolásticos e os reformados, fundamentalmente os seguidores de Lutero, por construírem argumentos teológicos a partir de citações sem que elas fossem dispostas em uma cadeia de autoridade consideradas pela tradição ou pelos concílios, ou mesmo pelo Santo Padre. Tratava-se de uma defesa da maneira mais correta de interpretar a tradição, postulando-se um “lugar de autoridade”.

O método desenvolvido por Vitoria, e levado à sofisticada elaboração por Cano, resulta na interpretação negativa dos postulados de Lutero, a saber, a sua aplicação do princípio da certeza subjetiva, consciência, e a Escritura Sagrada como único lugar positivo. Porém, voltando ao texto de Vitoria, é possível perceber que a interpretação de Lutero é feita *en passant* e de modo distorcido, uma vez que não considera a própria forma metodológica do reformador alemão, isto é, atribui a Lutero certo pacifismo que mais se assemelha à resignação diante das situações sociais do que uma conseqüente visão teológica que se nega a dar autoridade a qualquer outra potência que não Deus mesmo em sua Palavra. A citação que o grande reformador espanhol faz de Lutero parece infiel ao modo como o mesmo construía os seus argumentos. Por isso, para uma melhor apreciação do texto de Lutero, citado a respeito do direito de guerra, nas linhas seguintes serão enfatizados alguns aspectos a respeito.

III. A CONCEPÇÃO DE GUERRA JUSTA EM MARTINHO LUTERO

Cumprido avaliar, aqui, alguns aspectos do pensamento do reformador alemão a respeito da guerra justa. Tal avaliação escapa a um rigor mais exaustivo, portanto, trata-se de uma breve aproximação. Importante é apontar para a compreensão daquilo que ficou conhecido como antropologia luterana, a forma como Lutero entendia a capacidade de o ser humano conhecer a realidade última das coisas, principalmente no que diz respeito à fé para a salvação. É a partir desse ângulo que o teólogo de Wittenberg analisa o mundo ao seu redor. Trata-se, sobretudo, do conceito concernente ao *Deus absconditus*¹³.

A maneira de Lutero escrever e tratar os problemas passava do campo teológico ao campo prático da vida social, conforme a necessidade o exigia. À medida que o debate acerca das indulgências ganhava terreno e publicidade, o seu pensamento tornava-se cada vez mais complexo e desenvolvia-se de acordo com a necessidade. Poder-se-ia dizer que o pensamento de Lutero passa por

13 Cf. C. E. BRAATEN – R. W. JENSON, *Dogmática Cristã*, Vol. 1, São Leopoldo, Sinodal, 2002, 55-56.

três períodos distintos e interconectados: Dieta de Worms, a publicação de seu texto a respeito da autoridade secular e o episódio da Guerra dos Camponeses. Esses passos permitirão desenvolver a sua teologia da cruz, ou seja, o desenvolvimento do pensamento político de Lutero infunde-se na percepção cada vez mais delineada de que a vida sob a graça se dá entre um constante sim e não, é a dialética da existência sob a fé. Daí que posições rígidas e pautadas na racionalidade que não percebe a dinâmica prática da vida cotidiana acabam por ferir a liberdade cristã, segundo a qual o ser humano é o ser mais livre e, ao mesmo tempo, escravo do próximo, por amor¹⁴.

É nesse episódio que Lutero perceberá e passará a defender, em seguida, a distinção entre o poder temporal e o poder espiritual. Tal se deu porque o Imperador Carlos V o convocou, em 26 de março de 1521, a explicar-se na Dieta de Worms. Para Lutero, o debate acerca das indulgências seria um debate doutrinário e, por isso, algo a ser resolvido entre teólogos. No entanto, nos últimos séculos, houvera uma aproximação intensa entre a cúria eclesiástica, na figura papal, e o poder político. Dessa maneira, a ligação entre as instâncias permitiu que o imperador o decretasse como proscrito em 8 de março de 1521. Fica claro para o monge agostiniano que, em assuntos teológicos, o imperador – representante do poder temporal – irrompia em esfera que não lhe era de competência. Para essa, o poder temporal é limitado. Assim, Lutero considerará a questão em seu escrito “Da autoridade secular e a obediência que lhe é devida”¹⁵. Conforme a tradição agostiniana, o monge vê duas esferas, a temporal e a espiritual. É sobre a temporal que Deus colocou a espada, para que exerça pressão sobre os malféitores, pois a própria índole humana é má. Aqui, a antropologia negativa é muito evidenciada, o ser humano é pecador e não é capaz por si do amor ao próximo e a Deus. Ele sempre optará por si mesmo, é um egoísta incorrigível, restando-lhe somente a graça de Deus, que lhe restitui, por meio dos méritos de Cristo e somente por meio disso, a condição de filho de Deus¹⁶. Aqui aparece a forma de argumentar tão cara a Lutero: ele conduz o leitor à ideia de que se deve obedecer à autoridade secular, porém, conclui que isso somente deve acontecer enquanto essa cumprir com a sua vocação. Dizendo de outro modo: enquanto servir para melhor conduzir a convivência social entre os seres humanos, a submissão à ordem secular será justificada. Porém, quando essa ordem

14 Cf. M. LUTERO, “Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã”, em ID., *Obras Seleccionadas – Volume 2*, São Leopoldo, Sinodal, 2000, 435-463.

15 Cf. M. LUTERO, “Da Autoridade Secular e a obediência que lhe é devida”, em ID., *Obras Seleccionadas, Volume 6*, São Leopoldo, Sinodal, 1996, 79-114.

16 Cf. A. GONZÁLEZ, *Reforma luterana y tradición católica*, Salamanca, Biblioteca de La Caja de Ahorros y M. P. de Salamanca, 1987, 63-87.

resolver se envolver com as questões de consciência religiosa, a necessária resistência a ela se tornará imperiosa¹⁷.

O terceiro evento que talvez explicita melhor a maturação do pensamento político de Lutero é a Guerra dos Camponeses, eclodida a partir de 1524. É um episódio conhecido e muito tratado na historiografia, e qualquer opinião pouco fundamentada pode dar a impressão de vulgaridade, no que diz respeito aos aspectos ideológicos que cercam esse episódio. Por isso, a intenção é somente considerar rapidamente alguns de seus aspectos consequentes.

Na compreensão dos acontecimentos a respeito da Guerra dos Camponeses, Lutero afirma que a revolta é desencadeada pelos próprios príncipes e pelas lideranças religiosas, pois elas não cumpriam com o seu papel de maneira digna. Dessa maneira, a revolta era um efeito da injustiça sofrida pelos camponeses. De outra forma, os camponeses estavam usando de violência extrema, e isso era também um sinal de incapacidade de distinguir os Dois Reinos. Um estava ligado aos cristãos e às cristãs, o outro estava ligado ao exercício da espada contra os maus. De fato, a percepção do que é justo ou injusto não é tão simples, e Lutero tem sido acusado de ter optado em não ir às últimas consequências reformatórias¹⁸. O que é plausível na argumentação do reformador é que as pessoas comprometidas com o evangelho não deveriam optar pela violência, e isso de modo algum implica não perceber e falar das injustiças sociais.

Para o teólogo, o uso do nome de Cristo pelo movimento revolucionário implicaria em injúria ao próprio Cristo, pois a pessoa cristã, em nome de Cristo, só tem a graça de sofrer a violência, e não de praticá-la¹⁹. Toda reivindicação direta e decorrente da experiência de cunho messiânico, ou carismático, se é possível assim colocar, põe em risco a liberdade cristã, pois eleva o indivíduo a critério único de verdade. O que a revolta estava fazendo era reintegrar as duas esferas tão criticadas anteriormente. A não distinção misturaria as esferas ao ponto de haver um retrocesso²⁰. A distinção significa em Lutero a compreensão de que cada coisa se relaciona com outra dialeticamente, nunca se imiscuem ao ponto de uma se sobressair sobre a outra. Nem a lei revogada, mas não abolida, e nem o evangelho proclamado, mas não absoluto, estabeleceriam, dissociados ou misturados, a liberdade cristã; essa se daria pela dialética da liberdade regulada pela necessidade de amor ao próximo.

17 Cf. D. BONHOEFFER, *Resistência e submissão, Cartas e anotações escritas na prisão*, São Leopoldo, Sinodal – Escola Superior de Teologia, 2003, 307.

18 Cf. W. ALTMANN, *Lutero e libertação*, São Leopoldo, Sinodal, 1994, 246-247.

19 *Ib.*, 250.

20 G. EBELING, *O pensamento de Lutero. Uma introdução*, São Leopoldo, Sinodal, 1988, 88.

Lutero condenou os camponeses por três razões: (1) fizeram-se autoridade em nome de Cristo, o que restituía a hierarquização romana; (2) tornaram-se assassinos e ladrões; (3) realizavam as suas ações sob o nome de Cristo, isto é, assassinios e destruições contra todos os que pensavam contrariamente às suas expectativas²¹. É a partir daí que Lutero compreenderá a situação da guerra e de seu direito.

Desde 1529, as campanhas dos exércitos turcos ameaçavam Viena, o que causava certa sensação apocalíptica. Lutero mesmo escreve em estilo literário de “sermão de campanha”, com forte tom apocalíptico. Já um ano antes ele escrevera em carta ao pastor de Zwickau, Nicolau Hausmann (1479[?]-1538), sobre essa situação. Como se sabe, Lutero escrevia e produzia à medida que a necessidade o exigia, não era ele um teólogo sistemático do porte de um João Calvino (1509-1564), que escreveu uma teologia sistemática abordando em pormenores os aspectos principais da doutrina cristã²². Por isso, nesse caso, também Lutero escreve a pedido de amigos preocupados e desejosos de terem uma palavra pastoral sobre a questão que gerava comoção em muitos lugares da Europa naquele momento. Para tanto, três coisas são ressaltadas: primeiramente, assim como os revoltosos de 1524 fizeram, queria-se que também houvesse luta contra os turcos em nome de Cristo, e isso Lutero nega, violentamente, apelando para imagens do Livro do profeta Daniel, no qual ele identificara dois tiranos: um espiritual, o papa, e um temporal, o turco. Conforme Lutero, essa situação era algo que o próprio Deus levantava contra a cristandade, um tipo de flagelo por causa da não vivência evangélica e algo dentro dos próprios planos escatológicos de Deus²³.

Há que se notar que não existem afirmações de que não possa haver a guerra. Há, sim, o entendimento de que não é possível fazer da guerra contra os turcos algo estranhamente vinculado ao nome de Cristo. Lutero argumenta:

“Pois os papas jamais levaram a sério o fato de querer lutar contra os turcos, mas precisavam da guerra turca como uma cartola, sob a qual faziam sua mágica, e roubavam com cartas de indulgência o dinheiro dos territórios alemães tantas vezes quantas quisessem, como todo mundo bem sabia, mas agora esqueceu”²⁴.

21 Cf. S. HEPFNER, *A evolução do pensamento político de Lutero à imigração alemã no RG*, Trabalho Semestral em História da Igreja, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1992, 13-14.

22 Cf. M. LUTERO, “Da Guerra contra os Turcos”, em ID., *Obras Seleccionadas, Volume 6*, São Leopoldo, Sinodal, 1996, 410.

23 Cf. W. ALTMANN, *Lutero, o. c.*, 232-234.

24 Cf. M. LUTERO, “Da Guerra contra os Turcos”, em *o. c.*, 413.

O reformador alemão quer que se distinga entre as esferas; para ele, a vocação e o ofício correm conjuntamente, sem se misturarem. A guerra, se necessária, deveria ser feita por pessoas separadas para isso; não se deveria convocar indiscriminadamente padres e monges para a batalha. Diz ele: “Eu, porém, quero, em verdade, distinguir e diferenciar ofício e vocação, a fim de que cada qual perceba para que foi chamado por Deus e exerça esse mesmo ofício fiel e cordialmente: para o serviço, discipulado e satisfação de Deus”²⁵. A guerra não é nunca justa, pois sempre é a expressão mais latente da condição humana pecadora. No entanto, a sua necessidade se faz por conta de uma estrutura posta pelo próprio Deus, na qual dispõe as pessoas vocacionadas a obedecerem ao chamado para a boa ordem social. A guerra, em nome de Cristo, a serviço do papa e sob as ordens do imperador, é injúria ao bom nome de Cristo.

O segundo aspecto a ser ressaltado é: o evento bélico entre cristãos e turcos deveria se encarado como uma forma de arrependimento pela não vivência da vida cristã em conformidade ao evangelho. O turco “é a vara de Deus e servo do diabo, não há dúvida alguma”²⁶.

Em terceiro lugar, e agora de forma mais interessante, Lutero vê na necessidade da guerra contra os turcos uma ocasião para reflexão a respeito da unidade de cristãos e cristãs, da ação política dos governantes que deixam de realizar a sua vocação com dignidade, oprimindo aqueles que estão sob a sua orientação e não cumprindo aquilo que é ordenado por Deus à correspondente vocação. Essa vocação é a de ser uma comunidade na qual o Espírito Santo guia na justiça e na fraternidade, sem que pelo simples e puro arbítrio de algum príncipe o “povo seja traído, levado ao abate no matadouro e que se derrame sangue inocente”²⁷. Dessa forma, diz ainda Lutero: “quero ter preservado minha consciência, pois este livrinho deve ser testemunha a meu respeito, em que medida e de que modo recomendo a guerra contra os turcos”²⁸, pois “queira Deus que o turco não se torne o carrasco a executar tal castigo. Amém”²⁹.

Vê-se nitidamente que Lutero escreve com o intuito de condenar qualquer tipo de guerra, considerando que a guerra deveria ser compreendida como aquela esfera do reino temporal, algo que existe como um gládio a coibir a natureza pecadora do ser humano. A guerra está alocada nessa esfera dos Dois Reinos. A guerra realizada em qualquer situação, ao arbítrio humano, é efeito do pecado; realizada como tragédia, é resultado da ação diabólica que não se

25 *Ib.*, 414.

26 *Ib.*, 417.

27 *Ib.*, 444.

28 *Ib.*, 445.

29 *Ib.*, 442.

furta de estar, em última instância, a serviço de Deus para castigo e correção do povo cristão.

1. CRÍTICA AO BELICISMO CATÓLICO

O belicismo católico resumiu-se nas cruzadas, refletindo-se ainda nos séculos que se seguiram, até a consumação, nos séculos 16 e 17, da figura papal com centralidade até então indefinida, uma vez que até inícios do século 16 havia disputa entre perspectivas papistas e as conciliaristas no seio do catolicismo ocidental³⁰. No entanto, é possível perceber essa linha de raciocínio desde a fundamentação do episcopado monárquico no período da Igreja Antiga e de sua consequente ligação aos postulados estatais, tão exaltados por Eusébio.

Ao que tudo indica, até meados do século 3 d. C., as comunidades cristãs tinham muitos conflitos com o Império Romano, chegando até mesmo a produzir uma imagética apocalíptica, na qual o mesmo desfruta de lugar privilegiado na caracterização judiciosa da leitura bíblica feita por essas comunidades: é Satã quem se apresenta entre as sete colinas de Roma. A própria origem multifacetada das comunidades cristãs e a perseguição sofrida por grande parte dessas comunidades do Império redundarão em leituras escatológicas e apocalípticas que dificultarão a formação de um cristianismo homogêneo e coeso. Essas múltiplas variações serão reproduzidas durante toda a história das igrejas cristãs, tanto no Ocidente quanto no Oriente³¹.

Os cristianismos surgidos até parte dos três primeiros séculos, segundo muitos historiadores, pareciam comungar de visões mais pessimistas a respeito da situação social para as pessoas agregadas em torno da fé em Jesus³². Segundo muitos pais da Igreja Antiga, postulava-se um tipo de evangelização pacífica³³. O não ingresso no exército parece ter sido uma regra seguida pelos homens que abraçavam a vida cristã³⁴. Talvez a rejeição ao exército tivesse a marca da negação do culto ao imperador e a visão de que a violência fosse incompatível com o seguimento de Jesus. Justino Mártir afirma que os cristãos têm transformado as suas armas de guerra em arados e as suas lanças em instrumentos para

30 Cf. J. A. GOMES MOREIRA, “La Teoría de la ‘guerra justa’ y la conquista de América. 500 años de historia”, en *Revista de Cultura Teológica*, 1/2 (1993), 97-106.

31 Cf. E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, “O nascimento do cristianismo. Discussão crítica das propostas de Burton Mack e Gerd Theissen”, en *Estudios Teológicos*, 40/3 (2000), 74-90.

32 Cf. W. KLAASSEN, *La guerra justa. Un resumen*, Ciudad de Guatemala, Clara-Semilla, 1991, 13-27.

33 Cf. R. H. BAITON, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, New York – Nashville, Abingdon Press, 1960, 66.

34 Cf. R. H. BAITON, *Early Christianity*, Princeton, D. Van Nostrand Company, 1960.

a agricultura³⁵. Orígenes, também fazendo referência a Isaías 2.3-4, argumenta contra Celso que a identidade do cristão se forja no seguimento de Jesus, para transformar as hostilidades e as insolentes espadas em arados³⁶. Tertuliano indaga se o cristão pode se dedicar à espada, quando o Senhor mesmo disse que aquele que usa a espada perecerá pela espada³⁷. Seguem a essa rejeição da vida militar ainda outros Pais da Igreja como Maximiliano, Hipólito, Lactâncio, etc. Porém, tais condenações se davam por conta da presença efetiva de cristãos no exército³⁸.

Com o advento de Constantino e parte dos grupos cristãos se atrelando ao aparato estatal, a situação, como se sabe, foi sendo transformada e a prática acabou sendo teorizada. A partir do século 4, começam a aparecer as teorias a respeito da belicosidade justificada em nome do combate ao paganismo³⁹. Agostinho elevará a questão à sua justeza, transformando a prática em artigos conceituais⁴⁰. Os aportes teológicos foram sendo construídos à medida que as situações eram enfrentadas, e no período de Carlos Magno a consciência de que a nação cristã era uma nação que tinha o dever de defender a Santa Igreja de Cristo ofereceu o contexto social e histórico que redundaria nas cruzadas⁴¹.

Tomás de Aquino trabalhará o tema da guerra justa como o último recurso, que só a autoridade competente possui para assim proceder. As contribuições de Tomás de Aquino não são novas, partem já do que Agostinho havia postulado⁴². A novidade é o período em que escreve o Doutor Angélico, qual seja, o surgimento dos estados de França, Inglaterra e Espanha. A necessidade de tratar da guerra e suas consequências fratricidas eram pujantes. A discussão a respeito da legitimidade dos soberanos aparece na discussão de quem tem a autoridade para convocar a guerra. As temáticas se interpenetram e correm por vias outras que não necessariamente a justeza de um conflito, simplesmente, mas antes de tudo pelas relações entre nobres e grupos sociais que estão se constituindo

35 Cf. JUSTINO, *Selections from Justin Martyr's Dialogue with Trypho, a Jew*, London, Lutterworth Press, 1963.

36 Cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, São Paulo, Paulus, 2004, 27.

37 Cf. J. DONALDSON – A. ROBERTS (eds.), *Ante-Nicene Fathers – Volume III: Latin Christianity, its Founder, Tertullian*, New York, Charles Scribner's Sons, 1926, 93-94.

38 Cf. W. KLAASSEN, *La guerra justa, o. c.*, 13-27.

39 Cf. J. FERNÁNDEZ, “Politeísmo y corrupción. Argumentos para la intolerancia en Fírmico Materno”, en G. BRAVO – R. GONZÁLEZ (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid, Signifer, 2007.

40 Cf. AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, 161.

41 Cf. A. ALBA, *Príncipes y tiranos. Teología política y poder imperial en el siglo IV d. C.*, Madrid, Signifer, 2006.

42 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Volume 5, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980-1981, II, II, q. 40, a. 1, ad 1, 3, 2362.

nesses contextos⁴³. Dentre as questões postas, uma delas é: se uma pessoa deve obedecer a Deus antes que aos homens, então a obediência devida antes a Deus passa pelo devido reconhecimento daquele que está agindo justamente de acordo com as leis de Deus, e isso implica a ideia de que um soberano, sempre quando convocar uma guerra, considerará a mesma justa, mesmo que não seja. Dessa forma, a legitimidade de uma guerra, para ser justa, passa inevitavelmente pela legitimidade de quem a convoca. Tomás de Aquino toca na própria legitimidade do soberano. Isso aponta para outro importante elemento agregado por ele ao tema da guerra justa: o princípio da proporcionalidade.

Esse princípio significa a ação em concordância com os governados. Um governo tirânico é injusto porque já não contribui para o bem-estar dos súditos. Quando isso acontece, é legítima a derrocada violenta desse governo. Isso remete ao argumento usado por Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) no atentado contra Hitler, tomado da hermenêutica luterana, pautado em escritos de Lutero como *Da autoridade secular: até que ponto se lhe deve obediência*⁴⁴. Tal princípio foi defendido por João de Paris, ou João de Quidort (1270-1306), um dos mais célebres discípulos de Tomás de Aquino. Para ele, o verdadeiro poder emana do povo e um governo, para ser verdadeiramente justo, deveria ser exercido com o consentimento do próprio povo⁴⁵. Dentro dessa esfera de consideração estão tanto a legitimidade do poder papal e as suas atribuições quanto o poder temporal dos reis, correspondentemente às suas atribuições. Nessa perspectiva é que se localizará a discussão que tanto marcará o início do século 16, a saber, qual a legitimidade do papa e dos soberanos para declararem guerra contra outros cristãos ou povos, como os americanos, por exemplo?

Dessa forma, o século que precede a época de Lutero e Vitoria, o século 15, comporta questões não resolvidas entre o poder papal e o poder temporal. A marca mais evidente desse conflito poderia ser localizada no impasse franco-inglês, no qual se abriu um espaço grandioso para as discussões e lutas ideológicas e políticas, franqueadas teologicamente como universais tanto pelo papado quanto pelo império, isto é, quem teria a primazia na ordem social. A paradigmática disputa entre o Papa João XXII (1249-1334) e o Imperador da Alemanha, Luis da Baviera (1282-1347), exemplificam bem essas disputas.

43 Cf. J. T. JOHNSON, *Ideology: Reason and the Limitation of War*, Princeton, 1975, 36-37.

44 A respeito de sua leitura da teologia de Lutero, Dietrich Bonhoeffer, op. cit., 307, afirma: “Portanto, os limites entre resistência e submissão não podem ser determinados por princípio; mas ambas as coisas têm de estar presentes e ambas têm de ser assumidas com determinação. A fé exige essa ação viva. Só assim poderemos suportar e tornar fecunda nossa respectiva situação presente”.

45 Cf. A. PIEREZAN, *De regia potestate et papali, O equilíbrio de poderes segundo Johannes de Quidort (1270?-1306)*, Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2008.

Após Luis da Baviera, em campo de batalha, derrotar o partidário papal, a saber, o Habsburgo Frederico, o Papa decretou a excomunhão do Imperador da Alemanha. Tal evento desencadeou uma severa discussão entre os pensadores da época. Dessa discussão surgirá a conhecida e dura querela entre a França e o Papado⁴⁶.

O que chega ao século 16 é uma indigesta disputa, que se estenderá às discussões a respeito do direito do papa fazer a guerra, postulando, assim, facetas importantes do poder temporal, dentre elas a outorgação de bens temporais como terras e jurisdições territoriais, e mesmo a convocação militar e as funções de legitimidade e as limitações da autoridade secular. É nesse ambiente que a discussão com respeito à guerra justa de estenderá, uma vez que se oriunda dos debates sobre a noção de legitimidade do poder e da abrangência de um e outro estamento, conforme a razão natural. Nesse ponto, Lutero se identificará com certa tradição mística, que vê na concepção escolástica, aquela pautada fundamentalmente em Aristóteles, um intuito bastante questionável de, levando à capacidade humana de uso da razão às últimas conseqüências, poder definir conseqüentemente a verdade a respeito da guerra.

Lutero optará pela mística medieval e pela lógica da revelação, baseada na redescoberta das Escrituras como única regra positiva de fé⁴⁷. Ademais, comportando elementos nominalistas que procuravam distinguir corretamente as funções e práticas, dando ao teólogo de Wittenberg a noção dialética da vocação da pessoa cristã no mundo, fará o debate com os adversários a partir da certeza subjetiva, marcada pela fé, única e exclusivamente⁴⁸. A certeza racional, conforme Lutero, é certeza na carne, ou seja, no pecado, na natureza do velho Adão. Sendo assim, da certeza humana sairiam somente ações pecaminosas como a guerra, por exemplo. É esse o pano de fundo a partir do qual Lutero desenvolve a sua teologia. Melhor dizendo: é a partir de uma antropologia negativa, a antropologia do servo arbítrio, que ele avalia a guerra e o belicismo até então vigente na tradição proveniente do catolicismo papal⁴⁹.

46 *Ib.*, 206.

47 Cf. R. GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero. El fraile hambriento de Dios*, Madrid, 1976, 201-247.

48 Cf. H. JUNGHANS, *Temas da Teologia de Lutero*, São Leopoldo, Sinodal, 2007, 21.

49 Ricardo Garcia-Villoslada diz que quem lê Lutero em latim pode perceber a semelhança entre os seus traços de escrita e as do conhecido conciliarista, e galicista, João Gerson, indicando a forte influência desse em seus aportes políticos. Cf. R. GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero, o. c.*, 211.

2. CRÍTICA À RAZÃO NATURAL COMO LUGAR DE POSITIVIDADE

Lutero foi um anti-escolástico e lutou com todas as forças contra a capacidade da razão humana de elevar-se ao caminho da salvação. Ele teve várias fontes de influência em sua espiritualidade, desde a mística medieval e alemã, ou a assim conhecida “teologia alemã”, que tinha em João Tauler (1300-1306), discípulo de Mestre Eckart, um dos grandes representantes, até o ockhamismo e muitos aspectos da própria escolástica. É provável que a mística tenha sido o pano de fundo de sua *theologia crucis*, embora haja discordâncias entre pesquisadores a respeito. As suas características fundamentais eram o desestímulo das obras externas da pessoa, a confiança irrestrita na misericórdia divina, o desejo ardente de refugiar-se na transcendência quando das agruras existenciais, trazendo com isso uma atitude passiva diante de Deus e um menosprezo à racionalidade analógica como obra humana. Dessa perspectiva é que a alma passaria pela noite escura até que renascesse para uma nova vida⁵⁰.

Essa perspectiva, negadora da razão natural em questões teológicas, era desenvolvida cada vez mais por Lutero até ao ponto da total incapacitação humana para sua salvação. O monge agostiniano elevava a Sagrada Escritura e o próprio Agostinho como únicas fontes materiais positivas para a elaboração teológica. A *theologia crucis* é tematizada sem sistematização, como outros aspectos de sua teologia, quedando em momentos de determinada aplicação e, em outros, variando a sua concepção; ora, assim como a vida é dinâmica, assim também a realidade diante de Deus, por meio da fé, é dialética. A simultaneidade da vida evangélica, *simul iustus et peccator*, é vivida na fé recebida como gratuidade divina. O próprio Senhor, o *Logos*, a Razão Última, assim concebida pelos Pais da Igreja a título de aproximação metodológica com o mundo circundante, não pode ser, conforme a tradição em que Lutero está inserido, perscrutado. Permanece inacessível. Toda palavra que não seja dialética se torna legalista, e assim a distinção entre a palavra, tornada lógica, e a realidade, da pessoa cristã, misturam-se conduzindo à confusão de igualar-se a Deus, pois somente Deus é quem cria palavras e coisas correspondentes. No entanto, a imagem do ser humano, conforme Lutero aprendera nas *Sentenças* de Pedro Lombardo (d. 16), está pautada na capacidade de interagir socialmente⁵¹. A sua teologia não está imiscuída no puro quietismo. A ação tem no próximo o seu eixo de sentido, como tão bem está mostrado no texto a respeito da liberdade cristã.

50 Cf. R. GARCIA-VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, BAC, 1969, 138-139.

51 Cf. H. JUNGHANS, *Temas*, o. c., 10.

Em um linguajar foucaultiano, poder-se-ia questionar como essa perspectiva da teologia de Lutero, construída no século 16, foi arquivada⁵² e reproduzida em outros momentos, tais como, por exemplo, no Movimento Pietista do século 17⁵³, no Movimento da Missão Interna no século 19⁵⁴, na teologia de Kierkegaard e na filosofia de Nietzsche, e de maneira mais acentuada na teologia de Marburgo, já no último século, como bem expressa Bultmann a respeito da possibilidade de ter a Deus como objeto de observação: “a invisibilidade de Deus exclui todo mito que intente tornar visível a Deus e sua ação; Deus se furta à visão e à observação”⁵⁵. O que está por trás da questão levantada por Lutero e aceita pela tradição, a qual passa por ele, é que a razão analógica natural, envidada pelo pecado, pode trazer mais injustiças do que justiças. A razão postada como capacidade humana diante de Deus não passa de obra da lei. Isso é retomado por Bultmann em sua discussão a respeito do mito, ao afirmar ele que a ciência feita pelos que acreditam no domínio positivo do objeto tem como referencialidade a própria mitologização do dado, tornando-se o real a palavra final a respeito da existência humana. Contra tal perspectiva, Bultmann afirma que:

“De fato, demitologizar equivale a um empreendimento paralelo aos que levaram a cabo Paulo e Lutero com sua doutrina da justificação pela fé somente, sem as obras da lei. Mais exatamente, a demitologização é a aplicação radical da doutrina da justificação pela fé ao âmbito do conhecimento e do pensamento. Como a doutrina da justificação, a demitologização destrói todo desejo de segurança. Não existe nenhuma diferença entre a segurança baseada nas boas obras e a segurança construída sobre o conhecimento objetivante. O ser humano que deseja crer em Deus deve saber que, por assim dizer, se encontra pendurado no vazio”⁵⁶.

A aplicação radical da doutrina da justificação pela fé ao âmbito do conhecimento e do pensamento rigoroso é, de certa maneira, eminentemente epistêmica, ou seja, concorre nas sendas da confiança por meio da fé. Não há

52 Cf. M. FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 3^a1987.

53 Como representante desse período, o pastor e teólogo Philipp Jakob Spener (1635-1705) e o seu livro a respeito da piedade individual, *Pia desideria*, é ilustrativo. Cf. P. J. SPENER, *Pia desideria. Um clássico do pietismo protestante*, São Paulo, Imprensa Metodista, 1985.

54 Missão Interna foi a designação dada a um movimento de caráter sociorreligioso, ocorrido na Alemanha, no século 20, que buscou agir a partir da retomada de uma teologia prática. Cf. W. WACHHOLZ, *Atravessem e ajudem-nos. A atuação da “Sociedade Evangélica de Barmen” e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899)*, São Leopoldo, Sinodal – Escola Superior de Teologia, 2003, 104.

55 Cf. R. BULTMANN, “Jesus Cristo e mitologia”, em ID., *Demitologização. Coletânea de ensaios*, São Leopoldo, Sinodal, 1999, 93.

56 *Ib.*, 93.

certezas objetivas. É nesse âmbito que Lutero procurou analisar a guerra. A disseminação do evangelho só é possível na atuação pela proclamação verbal da Boa Nova. Quando sugerido ao reformador que buscasse uma aliança militar com os príncipes para superar as dificuldades, ele afirmou: “Não quero que se lute pelo evangelho por meio da violência ou promovendo um banho de sangue [...]. É pela palavra que o mundo foi vencido, pela palavra a igreja foi mantida e é pela palavra que ela também é estabelecida”⁵⁷.

É óbvio que poderiam ser levantadas questões contraditórias nos discursos de Lutero. No entanto, o que interessa é justamente implodir a imagem pacifista ingênua que o delineia ora como contrário a qualquer uso da força ora como favorável ao uso indiscriminado da mesma. Nem uma nem outra parecem corresponder à sua reflexão e prática consequente.

IV. CONCLUSÃO

A imagem de Vitoria é uma imagem construída ao longo do tempo e não escapa às sutilezas da reificação engendrada pelas obrigações discursivas de um século 20 tão devastado por duas grandes guerras mundiais. Olhar para um autor no tempo passado e dizer que ele realizava algo importante, mesmo sem o saber, é um processo comum nas reconstruções ilustradas que, à maneira evolucionista da modernidade, têm sido feitas de personagens do passado. E a isso estão relacionadas ambas as imagens, tanto a de Vitoria quanto a de Lutero, a saber, em reconstruções reificadoras por parte daqueles que os arquivam. De qualquer forma, os textos de Vitoria são fontes para se entender as dificuldades de um passado trágico para os povos americanos e, ao mesmo tempo, rico para a humanidade em termos de aprendizado, fundamentalmente no que diz respeito à percepção do *outro*. Assim também é com respeito a Lutero. Central é perceber que ambos estavam ligados a tradições poderosas de seu tempo, e essas permearam muitas das considerações políticas e sociais, que foram e vêm sendo reelaboradas desde então.

A aproximação entre a crítica de Vitoria a um suposto pacifismo de Lutero por uma suposta atitude de indiferença em relação à segurança requerida pelos povos aos ataques estrangeiros, o que veio a ser entendido mais tarde como uma forma de pacifismo protestante, parece estar relacionada à opinião que o autor emite a respeito do texto de Lutero sobre a questão da legitimidade da guerra contra os turcos. Ao que tudo indica, a intenção de Vitoria foi mostrar pelo discurso que a elaboração do teólogo alemão conduziria a um tipo de

57 Cf. M. Lutero *apud* Helmar Junghans, *Temas*, o. c., 19.

atitude perniciosa para o próprio povo, que não o seguiu em tais conselhos. Vitoria não se preocupou em citar o reformador de acordo com a lógica de sua teologia, nem mesmo se esforçou em mostrar o contexto em que tal discurso se dá, ou seja, o cerco turco a Viena, considerando-se, ademais, a necessidade política do Imperador de não ter rompida a frágil unidade europeia ocidental na manutenção do regime – algo que Lutero indica em seu texto, a saber, a consideração acerca das indulgências que retiravam verbas importantes dos Estados Alemães.

Posta a discussão concernente à legitimidade da guerra, Vitoria encadeia Lutero na mesma proporção em que estariam outros contrários à guerra, por exemplo, Pedro Waldo (1140-1218) e João Wycliff (1320-1384), os quais foram excomungados em períodos anteriores. Trata-se de uma luta por interpretação que seja melhor e mais útil para a situação. Por isso, a maneira de expor o modo como Lutero considera a questão da guerra, se legítima, passa ainda pela maneira como ele traz a informação. Tem-se a impressão de que o leitor vitoriano conhecesse o texto citado. Isso é possível, pois os textos de Lutero rodavam a Europa como *best-sellers* da época.

De qualquer maneira, fica evidente que Vitoria cita Lutero sem considerá-lo no conjunto de sua obra. Lutero é contrário a qualquer tipo de guerra, porém, isso não quer dizer que ele não considerasse algumas situações como imperiosas, sendo a guerra uma necessidade não somente para resguardo e ação de cuidado misericordioso de Deus para com seus filhos e filhas, mas também tendo um caráter pedagógico, ou seja, com a guerra ficam evidentes as ações pecaminosas dos filhos e das filhas de Deus. Essa é a sua conclusão a respeito do episódio da Guerra dos Camponeses e do cerco turco.

V. BIBLIOGRAFÍA

- AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- ALTMANN, Walter, *Lutero e Libertação*, São Leopoldo, Sinodal, 1994.
- BAITON, Roland H., *Christian Attitudes Toward War and Peace*, New York – Nashville, Abingdon Press, 1960.
- *Early Christianity*, Princeton, D. Van Nostrand Company, 1960.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada, São Paulo, Paulus, 2002.
- BONHOEFFER, Bonhoeffer, *Resistência e submissão, Cartas e anotações escritas na prisão*, São Leopoldo, Sinodal, 2003.

- BRAATEN, Carl E. e JENSON, Robert W., *Dogmática Cristã*, São Leopoldo, Sinodal, Vol. 1, 2002.
- BULTMANN, Rudolf, “Jesus Cristo e Mitologia”, em *IDEM, Demitologização – Coletânea de ensaios*, São Leopoldo, Sinodal, 1999.
- CANO, Melchor, *De locis theologicis*, edición de Juan Belda Plans, Madrid, BAC, 2006.
- DONALDSON, James and ROBERTS, Alexander (eds.), *Ante-Nicene Fathers – Volume III: Latin Christianity, its Founder, Tertullian*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1926.
- EBELING, Gerhardt, *O pensamento de Lutero – Uma introdução*, São Leopoldo, Sinodal, 1988.
- FOUCAULT, Michel, *A arqueologia do saber*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 31987.
- GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo, *Martín Lutero – El fraile hambriento de Dios*, Madrid, 1976.
- *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- HEPFNER, Shirlei, *A evolução do pensamento político de Lutero à imigração alemã no RG*, Trabalho Semestral em História da Igreja, 49 p., São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 1992.
- JOHNSON, J. T., *Ideology – Reason and the Limitation of War*, Princeton, 1975.
- JUSTINO, *Selections from Justin Martyr’s Dialogue with Trypho, a Jew*, London, Lutterworth Press, 1963.
- KLAASSEN, Walter, *La guerra justa – Un resumen*, Ciudad de Guatemala, Clara-Semilla, 1991, 13-27.
- LÓPEZ, Almudena Alba, *Príncipes y tiranos – Teología política y poder imperial en el siglo IV d. C.*, Madrid, 2006.
- LUTERO, Martinho, “Da Autoridade Secular e a obediência que lhe é devida”, em *IDEM, Obras Seleccionadas – Volume 6*, São Leopoldo, Sinodal, 1996.
- “Da Guerra contra os Turcos”, em *IDEM, Obras Seleccionadas – Volume 6*, São Leopoldo, Sinodal, 1996.
- “Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã”, em *IDEM, Obras Seleccionadas – Volume 2*, São Leopoldo, Sinodal, 2000.
- MONTES, Adolfo Gonzalez, *Reforma luterana y tradición católica*, Salamanca, Biblioteca de La Caja de Ahorros y M. P. de Salamanca, 1987.

- MOREIRA, José Aparecido Gomes, “La Teoria de la ‘guerra justa’ y la conquista de America. 500 años de historia”, en *Revista de Cultura Teológica*, 1 (1993):2, 97-106.
- ORÍGENES, *Contra Celso*, São Paulo, Paulus, 2004.
- PIEREZAN, Alexandre, *De regia potestate et papali, O equilibrio de poderes segundo Johannes de Quidort (1270?-1306)*, Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2008, 232 pp.
- SCOTT, J. B., *The Spanish Origin of International Law*, Francisco de Vitoria and his Law of Nations, New Jersey, The Law Book Exchange, 2003.
- SPENER, Philipp Jakob, *Pia desideria – Um clássico do pietismo protestante*, São Paulo, Imprensa Metodista, 1985.
- STEGEMANN, Ekkehard W. e STEGEMANN, Wolfgang, “O nascimento do cristianismo. Discussão crítica das propostas de Burton Mack e Gerd Theissen”, en *Estudos Teológicos*, 40 (2000):3, 74-90.
- TOMÁS, *Suma teológica – Volume 5*, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980-1981.
- UBIÑA, José Fernández, “Politeísmo y corrupción. Argumentos para la intolerancia en Fírmico Materno”, en BRAVO, Gonzalo y GONZÁLEZ SALINERO, Raúl (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid, 2007.
- VILLEY, Michel, *A formação do pensamento jurídico moderno*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- VITORIA, Francisco de, *Derecho natural y de gentes*, Buenos Aires, Emecé Editores, S. A., 1946.
- *Relecciones teológicas*, edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por el Teófilo Urdanoz, O. P., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
- *Relectio de indis*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Corpus Hispanorum de Pace), 1989.
- WACHHOLZ, Wilhelm, *Atravessem e ajudem-nos, A atuação da “Sociedade Evangélica de Barmen” e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899)*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia – Sinodal, 2003.

