

## O problema da tolerância religiosa no pensamento político de Lutero<sup>1</sup>

(Trabalho em elaboração - rascunho muito incompleto - favor não circular)

Por Júlio Barroso<sup>2</sup>

### Introdução

No primeiro semestre de 2015, a ex-deputada holandesa de origem somali Ayaan Hirsi Ali entrou no vértice da controvérsia pública na Europa e alhures com a publicação do livro “Heretic”. Para Hirsi Ali –e aqui reside nosso interesse no livro-- o islão necessita de uma *Reforma* (este é o subtítulo do livro). Hirsi Ali não está sozinha: afirmações semelhantes multiplicaram-se pela imprensa ocidental<sup>3</sup>.

Tais declarações podem ser entendidas de forma genérica, caso no qual a consigna "O islão precisa de uma reforma" significa simplesmente que essa fé precisa de mudanças devido à inegável presença e à influência de vertentes doutrinárias perturbadoras no interior essa tradição metafísica. Muitas vezes, contudo, a consigna assume sentido diferente, segundo o qual o islão precisaria de atravessar um processo que *espelhasse* aquele atravessado pelo cristianismo no século XVI, isto é, a Reforma (com maiúscula) religiosa. O jornal “Financial Times” chegou a apontar um candidato a Martinho Lutero muçulmano: o ditador egípcio Abdel Fattah el-Sisi<sup>4</sup>. Neste caso, supõe-se que o regime de liberdade de consciência e tolerância religiosa alcançado em boa parte do Ocidente seja o resultado direto e consciente do movimento iniciado por Lutero em 1517. Contudo, tal pressuposto precisa ser examinado com cuidado.

Na introdução a seu "O Liberalismo Político", Rawls afirma que Lutero e Calvino "eram tão dogmáticos e intolerantes quanto o catolicismo romano havia sido" (RAWLS, 2011: XXVI). Essa visão a respeito dos principais reformadores é amplamente disseminada. O historiador *whig* Henry Kamen, por exemplo, em sua já clássica história

---

<sup>1</sup> Este texto é parte (ainda bem incompleta) dos frutos de pesquisa (em fase de redação) desenvolvida durante afastamento para pós-doc em Princeton entre julho de 2015 e julho de 2016. Agradeço à Fapesp pelo apoio financeiro durante o período, sem o qual o projeto não teria sido possível.

<sup>2</sup> Júlio Barroso é professor de Teoria Política da Universidade Federal de São Paulo. Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4700647D6>

<sup>3</sup> Ver artigo de opinião de Mehdi Hasan no jornal britânico "The Guardian": <http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/may/17/islam-reformation-extremism-muslim-martin-luther-europe>.

<sup>4</sup> KHALAF, Roula. "The search for a Muslim Martin Luther", publicado no jornal Financial Times em 14 de Janeiro de 2015 e disponível em: <<https://www.ft.com/content/56682e1e-9bd7-11e4-b6cc-001144feabdc0>>.

da tolerância, afirma que "a perseguição é o pecado original mortal das Igrejas Reformadas" e que a Reforma trouxe maior liberdade religiosa "apesar dos reformadores" (KAMEN, 1967: pp. 54 e 55, respectivamente). Se ele está correto, pode-se dizer que a tolerância foi, para valer-nos de um vocabulário próprio dos economistas, uma espécie de *subproduto* da Reforma, isto é, uma consequência não visada do processo, ou ao menos não visada pelos principais atores do processo<sup>5</sup>.

Fosse qual fosse a intenção dos Reformadores, o fato é que a Reforma comprometeu aquilo que o medievalista Christopher Dawson identificou como um dos elementos centrais da filosofia política Medieval: o ideal unitário (DAWSON, 1997, 328). Um sentido mais óbvio dessa unidade é o da Cristandade como comunidade de fé. Um segundo sentido, de certa forma dependente e derivado do primeiro, é o da unidade de propósitos entre autoridades eclesiásticas e seculares:

“El hombre medieval, al hacer la distinción entre Iglesia y Estado, no pensaba en dos sociedades perfectas e independientes, sino más bien en dos diferentes autoridades y jerarquías que administraban los asuntos espirituales y temporales de una misma comunidad cristiana;” (DAWSON, 1997: 244).

Assim, a diferenciação entre autoridades temporais e religiosas era uma mera diferenciação funcional de um organismo complexo no qual cada um tinha "uma função vital (...) a serviço de todo o corpo" (DAWSON, 1997: 328), e antes reforçava do que comprometia a unidade. "A maioria dos pensadores medievais", afirma Sheldon Wolin, "acreditava que *regnum* e *sacerdotium* formavam jurisdições complementares na *respublica christiana*"<sup>6</sup> (WOLIN, 2004: 127), razão pela qual, adverte-nos o mesmo autor, as tentativas de transpor antíteses modernas (como "Estado" e "Igreja") para o

---

<sup>5</sup> Não desconhecemos nem negamos a presença de atores e doutrinas pró-tolerância desde muito cedo, no processo da Reforma. Eis alguns exemplos mencionados por Henry Kalven em seu já aludido livro *The Rise of Toleration* (com as respectivas páginas entre parênteses): Podemos mencionar a Hubmaier, o anabatista que escreveu contra a queima de hereges em 1524 (60). Ou os fundadores da fé menonita, Menno Simons e David Joris, que diziam que um sinal da "verdadeira igreja" é ser perseguida, não perseguir (73-4). Ou ainda Sebastião Castellio, que polemizou e rompeu com Calvino e Beza quando Genebra queimou Miguel de Servet por heresia. Ou o italiano Faustus Socinus (Sozzini), que emprestou aos Unitários radicais o nome de socinianos (85). Podemos mencionar ainda o calvinismo liberal e heterodoxo que nasce na Holanda ainda no século XVI: num primeiro momento, havia apenas a voz solitária do pastor Hubert Duijfhuis (1531-81), "cuja oposição à perseguição em matéria religiosa era absoluta", como diz diz Kalven (151). No século XVII, a heterodoxia toma corpo e se torna uma corrente influente no interior do calvinismo, encontrando em Simon Episcopius (1583-1643) um defensor da liberdade religiosa (156).

<sup>6</sup> "Most mediaeval thinkers assumed that *regnum* and *sacerdotium* formed complementary jurisdictions within the *respublica christiana*".

pensamento medieval devem ser recebidas com desconfiança. Poder-se-á objetar que a tensão entre autoridades seculares e religiosas nunca foi bem resolvida nem no pensamento nem na vida política medievais<sup>7</sup>. Contudo, tais conflitos (tipicamente envolvendo a tributação do clero e a investidura de bispos) ocorriam contra o pano de fundo de acordo quanto a valores fundamentais (WOLIN, 2004: 127). Esse acordo é rasgado pela Reforma (WOLIN, 2004: 128). Em outras palavras: o rompimento da comunidade de fé compromete a justificativa da unidade de propósito entre a espada e o cajado.

O ceticismo quanto à inclinação dos principais reformadores em relação à tolerância religiosa parece razoavelmente justificado. No entanto, creio haver espaço para alguns matizes, especialmente no caso de Lutero, que parece ter inicialmente flertado com um espírito de tolerância. Convidamos o leitor a analisar mais de perto suas posições e argumentos sobre esta questão.

### **Lutero e o problema da tolerância religiosa**

Aquele que se atreva a embrenhar-se na obra de Lutero em busca da posição do teólogo sobre a tolerância religiosa corre muitos riscos e enfrenta grandes dificuldades. A primeira delas é a imensa prolificidade do autor<sup>8</sup>. Há também o desafio da assistemática de seus escritos, quase sempre textos de intervenção, respondendo à contingência e elaborados "na medida das necessidades de ocasião" (COLLINSON, 2006: 49; ALLEN, 2012: 15). A atenção de Lutero frequentemente "estava voltada para pessoas, ocasiões e problemas específicos" (HÖPFL: 1991: x)<sup>9</sup>. Além do mais, há a dificuldade de que nem Lutero nem Calvino foram ou pretenderam ser filósofos políticos (ALLEN, 2012: 15): a reflexão de natureza propriamente política ocupa na melhor das hipóteses uma posição lateral tanto no pensamento de um quanto no de outro. Embora toquem em temas como o lugar do governo secular no plano divino, os deveres recíprocos de magistrados e governados ou a relação entre lei divina, lei natural e direito positivo,

---

<sup>7</sup> Um clássico exemplo dos tantos casos de conflito medieval de jurisdições foi o choque entre o Papa Bonifácio VIII e o rei Felipe, o Belo, de França. Ver a informativa introdução de J. A. Watt (1971) ao tratado "On Royal and Papal Power" [*De potestate regia et papali*], escrito por João de Paris no início do século XIV (provavelmente em 1302) em defesa do rei francês.

<sup>8</sup> G.R Elton calcula que, ao longo de trinta anos, e levando em conta livros, panfletos e pequenos textos, Lutero tenha escrito uma obra a cada quinze dias, em média (ELTON, 1999: 3). O mesmo número é mencionado por Patrick Collinson (COLLINSON, 2006: 49). A edição-padrão das obras de Lutero preenche quase cem grossos volumes.

<sup>9</sup> "when his attention was in fact focused on specific persons, occasions and issues."

suas posições são dependentes, auxiliares e derivadas de suas respectivas reflexões teológicas (FORRESTER, 1993: 305). Finalmente, há a dificuldade trazida pelo fato de que, ao longo de sua vida, Lutero mudou de posição sobre os limites que a consciência do fiel poderia legitimamente colocar ao poder secular, passando de uma "hesitação inicial" para uma "intolerância inflexível" (KAMEN, 1967: 41). Kamen fornece alguns exemplos concretos desse câmbio:

"Em 1522, ele se opôs à supressão à força da missa; Em 1525 ele considerava tal medida um dever, uma vez que a missa era blasfêmia pública contra Deus. No começo ele defendera os direitos subjetivos de consciência; Em 1526, ele se recusava a sustentar o argumento apenas em nome da consciência, e em vez disso estabelecia as Escrituras como um critério objetivo, já que 'uma boa consciência não deseja mais do que ouvir os ensinamentos das Escrituras'. Em 1528, ele se opunha à pena de morte para anabatistas. Em 1530 ele a aprovava. Em 1523 ele mostrara preocupação com os judeus; em 1536 aprovou sua expulsão da Saxônia, da mesma forma como em 1532 ele aconselhou o governante prussiano a expulsar os zuinglianos de seu território por eles discordarem dos luteranos quanto à teologia da Eucaristia" (KAMEN, 1967: 41).<sup>10</sup>

Ao que tudo indica, a Guerra dos Camponeses --que Lutero viu com horror-- foi um dos eventos decisivos nessa inflexão (embora não o único). Nosso interesse aqui recai especialmente sobre o Lutero amadurecido do período 1517-1525, em contraposição tanto ao "Lutero hipotético" dos anos de formação quanto ao Lutero "cansado e exaurido" dos anos 1525-1546<sup>11</sup>.

Feitas estas ressalvas, contudo, e conscientes de nossos limites e dos riscos que corremos, avaliamos ser possível explorar o tema da tolerância em Lutero, ainda que de forma tentativa ou mesmo especulativa. Nos parágrafos abaixo, tentaremos apontar algumas evidências de uma inclinação de Lutero na direção da defesa de um regime de

---

<sup>10</sup> "In 1522 he had opposed the forcible suppression of the Mass; by 1525 he supported it as a duty, since the Mass was public blasphemy of God. In the beginning he had defended the subjective rights of conscience; In 1526 he refused to allow the argument from conscience alone, and instead set up the Scriptures as an objective criterion, for 'a really good conscience desires nothing more than to listen to the teaching of the Scriptures'. In 1528 he had opposed the death penalty for Anabaptists; In 1530 he approved it. In 1523 he had expressed concern for the Jews; in 1536 he approved their expulsion from Saxony, just as in 1532 he advised the ruler of Prussia to expel Zwinglians from his territory because they differed from Lutherans on the theology of the Eucharist" (tradução nossa).

<sup>11</sup> Devo esta periodização da biografia de Lutero a Lucien Febvre (2012, pp. 11-2).

relativa tolerância religiosa. A posição do teólogo é incerta, hesitante e repleta de contradições, é verdade, pois não chegou a se desenvolver como uma doutrina coerente.

Tomamos aqui um único texto do jovem Lutero que de alguma forma é exemplar nesse sentido: "On Secular Authority", de 1523<sup>12</sup>, que tendeu a ser lido pela posteridade como uma defesa da tolerância, como se diz na apresentação da edição brasileira da obra<sup>13</sup>. Este é o Lutero que afirma que "(...) ninguém pode tornar-se um verdadeiro cristão sob coação"<sup>14</sup> (p. 21). Este trecho --e há muitos outros de teor semelhante ao longo deste opúsculo --é cristalino na rejeição por parte de Lutero do uso da coerção em matéria religiosa. Parece significativo que, anos mais tarde, na defesa que faz de Michaelis Servetus (ou Miguel Servet, unitarista espanhol queimado como herege na fogueira pelos calvinistas, em Genebra, Sébastien Châteillon (ou Castellio), simplesmente reproduzisse trechos inteiros de "On secular authority" (HÖPFEL, xi)<sup>15</sup>. Fosse apenas por esta obra, Lutero poderia ser considerado um pioneiro defensor da liberdade de consciência. Entretanto, "On secular authority" tem um papel limitado no pensamento político de Lutero, que, como dissemos acima, evoluiu num sentido não apenas diferente, mas oposto. Este opúsculo

"revela um Lutero no seu ponto de maior hostilidade à autoridade secular: a verdadeira religião é apresentada aqui como algo mais divorciado da vida da comunidade civil do que em suas obras anteriores ou posteriores, como mais privada e mais pessoal. uma jurisdição mais restrita é atribuída aos magistrados. E a verdadeira igreja é retratada como mais independente de sua autoridade. Em contrapartida, vemos Lutero aqui oferecendo uma justificação da tolerância religiosa que não se encaixa em sua atitude posterior de repressão da heresia e da blasfêmia, nem em boa parte das questões de sua teologia"<sup>16</sup> (HÖPFL, 1991: x)

---

<sup>12</sup> LUTHER, Martin. "On secular authority", in: *Luther & Calvin on secular authority* (Cambridge texts in the history of political thought). Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press, 1991.

<sup>13</sup> LUTERO, M. & CALVINO, J. *Sobre a autoridade secular*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005. Esclarecemos que não foi esta a edição utilizada na elaboração deste trabalho.

<sup>14</sup> "(...) no one can be made a true Christian by compulsion".

<sup>15</sup> "O martírio de Servetus sedimentou a reputação de Calvino como líder intolerante". (KAMEN, 1967: 76).

<sup>16</sup> "(...) shows Luther at his most hostile to secular authority: true religion is presented here as being more divorced from the life of civil community than in any earlier or later account, as more private and more personal; a more restricted jurisdiction is assigned to rulers; and the true Church is portrayed as more independent of their authority. Conversely, we find Luther here offering a justification of religious toleration that squares neither with his later attitude to the repression of heresy and blasphemy, nor with a good part of the themes of his theology".

Mas vejamos agora mais de perto alguns dos argumentos que Lutero mobilizou em defesa da liberdade religiosa.

O primeiro elemento que que destacamos aqui, de sabor forte "liberalizante" --se o leitor nos permite o anacronismo-- é **a concepção da igreja como "congregatio fidelium", isto é, como instituição puramente associacional**, destituída do poder da espada (SKINNER, 1978: 14). O resultado deste conjunto de preposições tem enormes consequências para a liberdade religiosa. Se a igreja é uma associação em que se entra e da qual se sai de forma livre e voluntária, evidentemente ela é incompatível com o uso da coerção, de tribunais e da aplicação de penalidades. Mas como observa Höpfel, talvez Lutero não tenha percebido que isso inviabilizava uma igreja cujo pertencimento coincidissem com o pertencimento a uma ordem política (HÖPFEL, 1991: xi).

Um segundo elemento (e dos mais surpreendentes, certo sentido) está no fato de Lutero valer-se inclusive do argumento da futilidade da coerção em matéria de fé, enfatizando a incapacidade de se infundirem convicções religiosas genuínas por esse meio. No século seguinte, tal argumento teria importância na defesa que Bayle e Locke fariam de um regime de tolerância religiosa. Escreve Lutero: "Mas a mente e os pensamentos das pessoas não podem ser conhecidos por ninguém, exceto por Deus. E portanto é impossível e fútil ordenar a alguém ou coagir alguém para que acredite nisto ou naquilo. Precisa-se de uma habilidade diferente, aqui. A força não servirá" (LUTERO, 1991: 25).<sup>17</sup> O resultado da aplicação da coerção em matéria de fé seria que "pessoas de consciência fraca" se sentiriam forçadas a mentir, "a cometer perjúrio, dizendo uma coisa enquanto em seus corações acreditam em outras" (LUTERO: 1991: 26).

Um terceiro elemento que destacamos aqui --o que mais atenção receberá-- é o uso frequente de uma retórica de diferenciação e separação das esferas religiosa e secular. Sheldon Wolin atribui a Lutero (e aos primeiros reformadores) uma investida para "despolitizar" --por assim dizer-- a religião (WOLIN, 2004: 128), do ponto de vista conceitual. Neste sentido é que afirma que Lutero criou um "vocabulário religioso destituído de categorias políticas" (WOLIN, 2004: 129)<sup>18</sup>. Höpfel também enxerga a ênfase na diferenciação entre competências seculares e espirituais (HÖPFEL, 1991: xii).

---

<sup>17</sup> "But people's thoughts and minds cannot be manifest to anyone but God. And therefore it's impossible and futile to command and coerce someone to believe this or that. A different skill is needed here; force will not do."

<sup>18</sup> "religious vocabulary largely devoid of political categories"

A diferenciação entre as jurisdições da espada e do cajado, por si só, não é novedosa. Trata-se de elemento aninhado na tradição medieval. Um problema, no entanto, em Lutero, é a fragilidade conceitual dos respectivos domínios, especialmente do domínio secular. Manter a paz, fazer cumprir as leis, oferecer proteção aos cidadãos que observam as leis e punir os transgressores são deveres tradicionalmente associados ao poder temporal, e Lutero acompanha a tradição neste ponto (HÖPFL, 1991: xiii). "Corpo, honra e propriedade" são assuntos seculares, para ele (HÖPFL, 1991: xiii). Mas como conciliar com a consideração do próprio Lutero de que "a religião não é uma esfera da vida (...)" mas "pertence a todas as esferas da vida"? (HÖPFL, 1991, xiii).

A formulação especificamente *teológica* dessa separação é o **contraste entre Reino de Deus e o Reino Mundano**. O poder repressivo e a aplicação da lei com o emprego dos meios coercitivos pertenciam a este último, enquanto ao primeiro faltavam as qualidades do político (WOLIN, 2004: 136).

O que move Lutero na década de 1520 é a rejeição do poder político do Papado (WOLIN, 2004: 131) e da jurisdição da Igreja romana (SKINNER, 1978: 14). Para ele, pretensões de governo vindas do Papa ou de Roma deveriam ser vistas como usurpadoras em relação às autoridades temporais (SKINNER, 1978: 14) e tirânicas em relação aos súditos (HÖPFL, 1991: viii). A motivação de Lutero para enfatizar este ponto não era apenas especulativa e filosófica, mas também estratégica (e nessa dimensão, também há continuidades em relação à tradição medieval). Enfatizar a separação das jurisdições deve ser entendido como um argumento defensivo dirigido contra as pretensões universalistas e abrangentes do poder papal. Após a sua excomunhão em junho 1520 e a sua proscricção pelo Imperador na Dieta de Worms, Lutero tornou-se crescentemente dependente das autoridades seculares (que não o próprio Imperador)<sup>19</sup>. Príncipes e magistrados engajaram-se na Reforma desde o princípio, fosse como "protetores, beneficiários ou oponentes" (HÖPFL, 1991, vii).

O fato é que o poder secular sai fortalecido nos lugares em que a Reforma é bem-sucedida, seja por razões materiais (a secularização dos bens eclesiásticos), seja por razões "mecânicas", por assim dizer, do poder (a anulação do contrapeso representado

---

<sup>19</sup> Com isso, Lutero estava na ilegalidade pela decisão de ambas as espadas, a temporal e a espiritual. A Dieta de Speyer, em 1529, reiterou o Édito de Worms, mantendo a proscricção de Lutero e seus seguidores. Se o Imperador Carlos V se mostrou um duro oponente da Reforma, Lutero pôde contar com o apoio de Frederico, apodado "o Sábio", eleitor da Saxônia (um dos sete eleitores que escolhiam o Imperador), nunca convertido ao luteranismo (ELTON, 1999: 32). A ele Lutero paga "tributo oblíquo" (HÖPFL, 1991: vii) no texto aqui discutido. Para mais detalhes sobre a estrutura política e outros detalhes do Império à época, ver ELTON, 1999: pp. 8-15.

pelas instituições católicas). Em outras palavras: há um vácuo de poder nas regiões de religião reformada que é ocupado pela extensão dos poderes seculares. Como consequência,

"(...) a Igreja visível é colocada sob controle do príncipe pio [*godly*]. Isso não significa que o *rex* se torna um *sacerdos*, ou que ele tenha autoridade para emitir decretos sobre o conteúdo da religião. Seu dever é simplesmente estimular a pregação do Evangelho e apoiar a verdadeira fé" (SKINNER, :14).<sup>20</sup>

Contudo, e previsivelmente, Lutero vê-se às voltas com outro problema: os poderes que ofereciam proteção e assistência contra a "tirania do Papado" também ameaçavam a nova religião com formas renovadas de controle (WOLIN, 2004: 133). Assim, a retórica da separação das jurisdições deve ser entendida não apenas como um recurso antipapal mas também como uma tentativa de salvaguardar a integridade teológica da igreja reformada em relação aos príncipes ímpios ou com pretensões doutrinárias (e a parte II de "On Secular Authority" dedica razoável atenção a este problema).

Se o argumento de Lutero tinha um gume duplo, contudo, não se pode dizer era igualmente afiado dos dois lados. O chamamento de Lutero para que o poder secular assumisse a tarefa de reformar a Igreja dificilmente é conciliável com a autonomia eclesiástica. O resultado foi uma igreja reformada fraca em face do poder político. O Lutero tardio é, com sua igreja, cada vez mais "dependente da autoridade secular para policiar a igreja visível e para garantir um grau de uniformidade religiosa" (WOLIN, 2004: 140). Na Saxônia de Lutero, de acordo com Elton,

"a autoridade [na estrutura institucional da igreja] realmente emanava do braço secular. Lutero atribuiu ao magistrado cristão o dever e o direito de supervisionar a boa ordem da igreja de Deus (...) tornando de fato a igreja luterana da Saxônia uma igreja estatal. O sistema foi copiado onde quer que a reforma luterana fosse estabelecida"<sup>21</sup> (ELTON, 1999: 32).

---

<sup>20</sup> "This (...) places the visible Church under the control of the godly prince. This does not mean that the rex become a sacerdos, nor that he is granted any authority to issue declarations about the content of religion. His duty is simply to foster the preaching of the gospel and to uphold the true faith".

<sup>21</sup> "(...) that authority itself, however, really emanated from the secular arm. Luther ascribed to the secular arm a duty and a right to see to the well-ordering of God's church (...) in effect turned the Lutheran Church of Saxony into a state-Church. The system was copied, with modifications, wherever the Lutheran church established itself"



A retórica da separação, em suma, era ambígua (ou talvez mesmo confusa e contraditória) e ambíguos foram os resultados do argumento (supondo que os argumentos tenham tido importância, mesmo que limitada, nestas circunstâncias). A ambiguidade do reformador é entendida por Wolin como uma contradição entre o radicalismo religioso e o quietismo político, na dificuldade de conciliar a revolta num campo e a passividade em outro (WOLIN, 2004: 147)<sup>22</sup>. Lutero, diz ele, "louvou o poder temporal mais do que qualquer pessoa desde Agostinho", diz Wolin (WOLIN, 2004: 140). Foi sua doutrina do governo e da obediência --um dos vetores de desenvolvimento da doutrina da soberania-- acabou sufocando dois dos pilares da liberdade religiosa, onde quer que ela seria afirmada nos séculos vindouros: a autonomia da igreja --entendida como associação-- e a liberdade de consciência. Além do mais, ao menos num primeiro momento, a Reforma substituiu o nascente "cristianismo ético" (a expressão é de Elton) próprio do Humanismo renascentista por um retorno às "certezas intransigentes" de uma teologia dogmática (ELTON, 1999: 15).

Se o espírito dos reformadores era "tão dogmático e intolerante" como o da igreja romana, se a Reforma fortaleceu a soberania contra o indivíduo e a igreja associativa e se trocou teologia especulativa de Erasmo pelo teologia dogmática de Calvino e de Beza, de que forma pode ter abrido a avenida em direção à tolerância, como dissemos no princípio? Uma das possíveis respostas está na privatização da interpretação das Escrituras. Como diz Wolfgang Wieland (atribuindo tal ideia a Heine), "(...) foi Lutero quem concedeu à razão humana o direito de explicar a Bíblia, independentemente de toda autoridade. A filosofia alemã é apenas um fruto tardio da liberdade de pensamento assim conquistada" (WIELAND, 1991: 135).

### **Bibliografia:**

ALLEN, John William. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*.

Literary Licensing, LLC, 2012.

ALI, Ayaan Hirsi. *Heretic: why Islam needs a Reformation now*. Nova Iorque: Harper, 2015.

CALVIN, Jean. "On civil government", in: *Luther & Calvin on secular authority* (Cambridge texts in the history of political thought). Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1991.

---

<sup>22</sup> Esclareço que Wolin refere-se aqui tanto a Lutero quanto a Calvino.

DAWSON, Christopher. *Historia de la cultura cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

ELTON, G. R. *Reformation Europe 1517-1559*. Malden: Blackwell Publishers, 1999.

FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

HÖPFL, Harro. "Introduction", in: *Luther & Calvin on secular authority* (Cambridge texts in the history of political thought). Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1991.

JOÃO DE PARIS. *On Royal and Papal Power*. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.

KAMEN, Henry. *The Rise of Toleration*. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1967.

KHALAF, Roula. "The search for a Muslim Martin Luther", in: *Financial Times*. Londres, 14 de Janeiro de 2015. Disponível em: < <https://www.ft.com/content/56682e1e-9bd7-11e4-b6cc-00144feabdc0> >.

LUTHER, Martin. "On secular authority", in: *Luther & Calvin on secular authority* (Cambridge texts in the history of political thought). Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1991.

HASAN, Mehdi. "Why Islam doesn't need a Reformation", in: *The Guardian*. Londres, 17/05/2015, disponível em: <<http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/may/17/islam-reformation-extremism-muslim-martin-luther-europe>>.

RAWLS, John. *Political Liberalism – Expanded edition*. New York: Columbia University Press, 2005.

SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought, vol. 2: The Age of Reformation*. Cambridge (RU): Cambridge University Press, 1978.

WATT, J. A. "Introduction", in: JOÃO DE PARIS. *On Royal and Papal Power*. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.

WIELAND, Wolfgang. "Posfácio", in: HEINE, Heinrich. *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

WOLIN, Sheldon. *Politics and Vision*. Princeton University Press. See edition's details at Firestone Library.