



Protestantismo em Revista é licenciada
sob uma Licença Creative Commons.

<http://dx.doi.org/10.22351/nepp.v45i1.3195>

LUTERO E SEUS MONSTROS: COMO O REFORMADOR ERIGIU FRONTEIRAS AO SE REFERIR À ALTERIDADE

Luther and his Monsters: how the Reformer Erected Boundaries by Referring to Alterity

Vanderlei Dorneles *

Resumo: A Reforma protestante iniciada por Lutero no século 16 representou uma reação do espírito cristão a eventos de forte tensão nas esferas política, cultural e religiosa. As ameaças turcas à ordem cristã europeia e os problemas decorrentes do poder papal abriram espaço para um choque de culturas e desencadearam um processo de mudanças de grandes proporções. Como elementos linguísticos desse choque, encontra-se o arsenal de metáforas monstruosas empregadas pelo reformador na nomeação de seus opositores, tais como monstros, bestas, anticristos, quimeras, asnos e porcos. Com esses recursos de linguagem, Lutero começou a erigir as fronteiras entre o que ele considerava o verdadeiro cristianismo e sua oposição ou falsificação. O estudo dessas metáforas indica como a Reforma reproduziu e projetou um mundo dividido entre o próprio e o alheio, o bem e o mal. As metáforas monstruosas empregadas por Lutero são aqui analisadas sob o pano-de-fundo de *A Cidade de Deus*, a semiótica da cultura e o conceito do monstro como texto da cultura.

Palavras-chave: Reforma. Lutero. Monstros. Alteridade. Cultura.

Abstract: The Protestant Reformation initiated by Luther in 16th century represented a reaction of the Christian spirit to events of strong tension in the political, cultural, and religious spheres. The Turkish threats to European Christian order and the problems resulting from the papal power open room for a clash of cultures and unleashed a process of great changes. As linguistic elements of this clash, one finds the arsenal of monstrous metaphors employed by the reformer in naming his opponents, such as monsters, beasts, antichrists, chimeras, donkeys, and pigs. With these resources of language, Luther began to erect boundaries between what he considered true Christianity and its opposition or falsification. The study of these metaphors indicates how the Reformation reproduced and projected a world divided between the own and the other, good and evil. The monstrous metaphors employed by Luther are analyzed here under the backdrop of *The City of God*, the semiotics of culture and the concept of the monster as a text of culture.

Keywords: Reformation. Luther. Monsters. Alterity. Culture.

[Texto recebido em junho de 2018 e aceito em agosto de 2018, com base na avaliação cega por pares realizada por pareceristas ad hoc]

* Doutor. Faculdade de Teologia do UNASP. Engenheiro Coelho, SP, Brasil. E-mail: vanderlei.dorneles@ucb.org.br.

Introdução

A Reforma protestante inaugurou uma era sem precedentes de valorização e ênfase nos conceitos de liberdade e amor. Os reformadores atribuíam a força do movimento à redescoberta desses princípios cristãos. Lutero defendeu o amor e o serviço ao próximo como ideais estruturantes da Reforma. No entanto, o movimento alavancado por ele não foi pacifista e tolerante. Um verdadeiro conflito se estabelecia onde quer que a Reforma fosse pregada. Edwards¹ afirma que, como parte de sua estratégia de luta, era costume de Lutero atacar e procurar desacreditar seus oponentes. O reformador aprendeu a usar as Escrituras, a história e os recursos da linguagem para reforçar seus argumentos. As polêmicas do velho Lutero podem ter sido ocasionalmente mais violentas do que aquelas do jovem.

Dentre os recursos de linguagem empregados em seu confronto com os opositores, Lutero desenvolveu um amplo conjunto de figuras monstruosas com as quais caracterizava seus oponentes e os que desprezavam o evangelho. Ao nominar os elementos opositores, Lutero lançou mão de importantes metáforas bíblicas como o anticristo e a besta, mas também ampliou esse arsenal com imagens como quimeras, cães, asnos e porcos.

O estudo dessas metáforas pode ser bastante revelador acerca da personalidade e da estratégia do reformador. No entanto, pode ser ainda mais revelador no que diz respeito às bases de sua teologia e escatologia. As metáforas monstruosas de Lutero parecem constituir uma visão teológica em que o mundo é reestruturado, com um processo de individuação e criação de uma nova cultura. Nesse processo, as metáforas monstruosas funcionam como fronteiras entre o que pertence e o que é alheio à identidade protestante.

O objetivo deste artigo é identificar e contextualizar algumas dessas metáforas e tentar interpretá-las como parte da estrutura do pensamento teológico e escatológico do reformador. A identificação e contextualização dessas metáforas é seguida aqui de uma análise das mesmas em três níveis. Primeiro, as metáforas monstruosas são consideradas como recursos na delimitação dos limites entre a cidade de Deus e a cidade do homem, à luz do pensamento de Agostinho. Em seguida, essas figuras são analisadas como recursos definidores da identidade protestante. Por fim, os monstros de Lutero são considerados como elementos estruturantes de fronteiras entre culturas religiosas.

Porcos, asnos e bestas

Springer² afirma que Lutero considera os homens como superiores aos animais. O reformador dizia que “os seres humanos devem ser de longe superiores aos animais, porque

¹ EDWARDS, Mark U. *Luther's lasts battles: politics and polemics*. Minneapolis, Fortress, 2005. p. 96

² SPRINGER, Carl P. E. *Luther's Aesop*. Kirksville, Missouri: Truman State University Press, 2011. p. 165

não há animal, não importa quão forte e selvagem seja, que não tema o homem”. Porém, em muitas outras ocasiões, Lutero usou a figura de animais para se referir a pessoas, destacando suas características não humanas. “Muitas das observações de Lutero sobre animais tomam a forma de uma simples símile ou metáfora, descrevendo o comportamento humano em termos do comportamento animal sem comparar essas duas categorias.” O emprego dessas figuras ocorre mesmo em relação a indivíduos protestantes. Lutero se referiu a pessoas egoístas que manifestavam atitudes gananciosas como “monstros” irracionais.

Quando apreciava um animal como cão ou pássaro, Lutero logo empregava os mesmos como exemplos positivos de aperfeiçoamento do comportamento humano. Por outro lado, muitas vezes, ele tomou outros animais “como o porco e o burro ou asno” para representar as “piores características humanas, como de pessoas egoístas que viviam para satisfazer o apetite sobre todas as coisas”. Lutero foi particularmente crítico de seus conterrâneos alemães, por vezes chamando-os de “asnos irracionais” e “cachorros abomináveis” quando desprezavam suas pregações³.

Um dos comportamentos que mais despertavam a ira do reformador era o egoísmo. Lutero se referiu aos gananciosos e aproveitadores das necessidades do próximo, utilizando figuras de irracionalidade. Ele lamentou que alguns não viam problemas em “vender sua mercadoria mais caro a prazo do que à vista”, e considerou isso como “o olho malicioso da ganância, que se fixa na necessidade do próximo, não para supri-la, mas somente para se aproveitar dela e enriquecer com o prejuízo do próximo”. Então sentenciou: “Essas pessoas não merecem ser chamadas de seres humanos, nem de morar entre gente.” E foi mais longe: “Eu as incluo para que se veja quanta malandragem existe nos negócios comerciais e para que todos saibam o que se passa no mundo e se acautelem contra essa categoria perigosa”. Ele considerou a atitude desses egoístas como “um procedimento acristão e desumano”⁴.

Lutero se referiu também a gente ingrata com uso de metáforas de irracionalidade. Falando de pessoas que não criam ou que menosprezavam o evangelho, ele as chamou de “porcos”. Também se referiu a elas como “vis patifes e que vivem em aberto vício”. Aos que ouviam o evangelho e, embora não oferecendo oposição, não se preocupavam com a fé, ele se referiu como pessoas de “coração cheio de impiedade”. Para ele, essas eram “pessoas de coração ímpio”. Ele acrescentou: “Elas vivem em pecados grosseiros e têm pouca reverência pelo santo evangelho. ... Nunca devemos pregar a elas, porque tudo está perdido para eles e o evangelho não os faz nem humildes nem famintos”⁵. Mas acrescentou:

Piores são aqueles que perseguem o evangelho. ... Estes não pertencem à igreja, e nós não pregamos para eles. E eu gostaria que a lei vigorasse e que eles fossem punidos, – estes rudes porcos, – que falam tão insensatamente sobre o evangelho como se ele fosse uma estória de Teodócio de Bern, ou algum outro conto. Se alguém for um porco deixe-o perceber o que é tornar-se um porco. Eu realmente gostaria de

³ SPRINGER, 2011, p. 166.

⁴ Lutero citado por ALTMANN, 2016, p. 251-252, 256

⁵ LUTHER, Martin. *The complete of Martin Luther*. Vol. 2. Harrington, Delaware: Delmarva Publications, 2000. (E-book).

poder banir essas pessoas de minha pregação, e que elas nunca pudessem ouvi-la, e que estivessem bem longe dela. Elas não podem fazer nada senão mal utilizar o evangelho para sua própria injúria e desgraça nossa. ... Fora com os porcos sujos! ⁶

Nesse contexto, ele admoestou o cristão a “ter o costume de orar a oração do Senhor, firmemente examinando a si mesmo e dizendo em pensamento: Guarda-me, Senhor, de pecar contra o Espírito Santo”. Ao finalizar essa admoestação, Lutero apresenta uma prece sugestiva que ergue uma fronteira entre os protestantes e os demais grupos: “Que não venha a cair da fé nem da tua Palavra, e não me torne um turco, nem judeu nem um monge ou um santo papal, que crê e vive contrariamente a esta irmandade”⁷.

Tendo sido um monge, Lutero passou a ver essas pessoas com extrema repulsa, como servos de uma religiosidade irracional. Ele desprezava os monges franciscanos e dominicanos. Springer⁸ escreve que Lutero criticava os franciscanos, afirmando serem orgulhosos “mais que qualquer imperador, acerca de sua própria santidade e humildade”. Ele considerou os dominicanos como “orgulhosos” e “verdadeiros epicureus, e engordados porcos”.

A liberdade que Lutero procurava era basicamente religiosa, do domínio do pecado e do anticristo. Porém, os homens de seu tempo estavam sedentos de liberdade social. Então, surgiu Thomas Müntzer para apregoar uma liberdade mais secularizada. Depois de banido, ele fora para a Boêmia e, em seguida, se dirigiu à Saxônia. Ali, passou a exercer influência sobre o governo local e organizou os camponeses em uma liga de confederados que deveriam “matar os ímpios e estabelecer o reino dos santos”. Müntzer estava interessado em “crescimento econômico em benefício da religião”, e ele teve o *insight* de ver o que ninguém mais em sua geração percebeu, que “a fé não prospera em condição de exaustão física”⁹. Ele exclamava: “Lutero diz ao povo pobre que a fé é suficiente. Mas não vê que a usura e os impostos impedem a recepção da fé”¹⁰.

Assim, em Mülhausen, Müntzer começou a fomentar uma guerra dos camponeses contra os nobres, em 1524. Lutero tentou impedir a tragédia, admoestando os camponeses, mas “eles o receberam com escárnio e violência”. Então, ele escreveu o panfleto “Contra as Hordas Salteadoras e Assassinas dos Camponeses”. Bainton¹¹ declara que, para Lutero, “o inferno tinha ficado vazio porque todos os demônios tinham ido para o meio dos camponeses, e o demônio maior estava com Müntzer, ‘que nada mais faz do que estimular o saque, assassinato e derramamento de sangue’”. Segundo Bainton¹², a maior ferida se deu no próprio espírito de Lutero. “Ele ficou temeroso de que as extravagâncias religiosas levassem a desordens sociais e a tempos difíceis.” Nesse contexto, Lutero fez uma das

⁶ LUTHER, 2000.

⁷ LUTHER, 2000.

⁸ Springer2011, p. 171.

⁹ BAINTON, 1950, p. 277.

¹⁰ Citado por BAINTON, 1950, p. 277.

¹¹ BAINTON, Roland H. *Here I stand: a life of Martin Luther*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1950. p. 279

¹² BAINTON, 1950, p. 284.

afirmações mais exploradas por seus críticos: “Um camponês é um porco, pois quando um porco é abatido é morto; da mesma forma que o camponês, ele não pensa em outra vida, caso contrário se comportaria bem diferente”¹³.

Ao se referir aos descrentes ou mal cristãos com o emprego de metáforas animais, Lutero manifestava sua ideia de que o cristianismo contribuiu para civilizar e humanizar as pessoas. Hoffmann¹⁴ afirma que Lutero tinha em mente uma *personalidade humana* bem definida. Para o reformador, as pessoas poderiam exercer sua humanidade ou afastar-se dela, dependendo das relações estabelecidas com os semelhantes. Se desenvolvem uma relação opressora e exploradora sobre a natureza e os semelhantes, elas negam sua semelhança com Deus. “Baseando-se na Bíblia, Lutero percebe uma *imagem do ser humano* diametralmente oposta.” Ele sustenta que o processo de chegar a ser um sujeito ocorre na dimensão relacional própria da pessoa. O “ser humano” de Lutero existe em “relação consigo mesmo, com as pessoas e com Deus”. Nesse caso, “entre o ser humano e seu destino divino se encontra o pecado como grande obstáculo em sua relação com Deus”. O pecado, portanto, desumaniza as pessoas.

No entanto, Springer¹⁵ afirma que, às vezes, as metáforas de Lutero vão além de simples contraste entre o ser humano em relação com Deus e as pessoas desumanizadas pelo pecado. Ele atesta que “às vezes as comparações e Lutero se tornam mais complicadas e se movem para longe do nível de simples símile ou mesmo de metáfora”. Quando essas metáforas se tornam em “alegorias extensivas”, Lutero parece desfazer “as barreiras daquilo que normalmente separa o mundo dos animais do mundo humano”. Mas o que parece mesmo é que ele levanta barreiras entre o cristianizado e o desumanizado.

Besta e anticristo

Lutero desenvolveu uma ampla escatologia segundo a qual o reino de Deus estaria às portas em seus dias. Ele enxergava todas as forças humanas em conflito, no contexto da Reforma, sob essa perspectiva. Nisso, ele retomou certas interpretações e leituras já difundidas no período anterior à Reforma e ampliou algumas delas. Dentre as metáforas e conceitos já utilizados, Lutero lançou mão da besta de sete cabeças, descrita no Apocalipse de João, e da figura do anticristo, referida por Paulo. A maneira como utiliza essas figuras é bastante determinante da identidade da Reforma, especialmente em relação aos cristãos romanos e os muçulmanos, envolvidos nos embates do século 16.

Na aplicação da metáfora da besta do Apocalipse e do anticristo, Lutero segue relativamente outros autores. Thiselton¹⁶ faz uma breve revisão de como a figura da besta e

¹³ Citado por MARIUS, 1999, p. 416.

¹⁴ HOFFMANN, Martin. Lutero e la economía: la crítica a la religión como crítica ao capitalismo. In: HOFFMANN, Martin; BEROS, Daniel C. MOONEY, Ruth. *Radicalizando la Reforma: outra teología para outro mundo*. San José, Costa Rica: Editorial Sebila/Ediciones La Aurora, 2016. p. 256.

¹⁵ SPRINGER, 2011, p. 168.

¹⁶ THISELTON, Antony C. *1 and 2 Thessalonians through the centuries*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

do anticristo era vista antes da Reforma. Pelágio via o anticristo como o próprio diabo. Teodoro o considerava como um indivíduo, um homem, ainda que um agente de Satanás. Irineu também via o mesmo como um homem, mas também como uma figura corporativa. Hipólito e Tertuliano entendiam tratar-se de uma contrafação ou réplica de Cristo. Cirilo o considerava como um mágico. Orígenes, Ticônio e Agostinho viram-no mais como um príncipe do presente e de todos os tempos. Na Idade Média, Joaquim de Fiore (1135-1202) é o “primeiro de uma longa linha a associá-lo [anticristo] ao papado”. No período anterior à Reforma, Wycliffe (c. 1333-84) foi ainda mais enfático acerca da identidade do anticristo com o papa ou papado, ou com a riqueza e o poder da igreja instituída. John Huss (1371-1415) via o anticristo tanto como o próprio papa e como um indivíduo. Nessa linha, Lutero “insistiu que o anticristo era o papado”. No entanto, ele também estendeu a metáfora à ameaça europeia naquele tempo por parte dos turcos. Melancton seguiu Lutero, mas o inglês William Tyndale manteve uma compreensão mais “espiritual” da figura, e John Jewel “descartou a especulação medieval como não mais que especulação”.

No tempo de Lutero, era bem evidente o exacerbado papel do papa como senhor da cristandade. Mitchell¹⁷ afirma que “o poder oferecido ao papa em 1075 ressoou nas frustrações dos cristãos pelos quatro séculos seguintes e provocou as reformas de Lutero, Henry e Zwinglio”. Segundo ele, as 27 afirmações do papa Gregório VII, em *Dictatus Papae*, de 1075, estabeleceram a supremacia política do papado com os seguintes decretos: (7º) somente o papa pode criar novas leis (eclesiásticas) conforme a necessidade dos tempos; (9º) os príncipes do mundo devem beijar os pés do papa; (12º) o papa pode depor imperadores; (18º) somente o papa pode ab-rogar sentenças passadas; e (19º) o papa não pode ser julgado por ninguém.

Nesse contexto, Springer¹⁸ afirma que, para Lutero, os poderes atribuídos ao papa eram tão sobre-humanos que “somente um animal monstruoso poderia descrevê-lo”. Assim, Lutero não hesitou em se referir ao papa e seus seguidores com diversas figuras monstruosas. Ele os chamou de “quimeras”, monstros lendários híbridos que combinavam aspectos físicos de mais de um animal com a face parecendo “de uma bela donzela e o corpo como de um leão; mas a cauda é como de uma serpente”. Num escrito de 1539, Lutero chamou o papa de “aquele animal monstruoso, o *bearwolf*, uma vez que ele se queixava de que a tirania papal superava todas as demais”. O papa, dizia Lutero, “deseja viver como um *exlex*, alguém que vive sem nenhuma lei e faz tudo que deseja sem qualquer temor das consequências”. Esta é uma condição de natureza, e para Lutero só um monstro a poderia descrever.

Ele também usou a figura do anticristo, de Paulo, em referência ao papa. Em março de 1518, Lutero escreveu ao conselheiro George Spalatino, dizendo que tinha estudado os decretos do papa para um debate que teria em seguida. E afirmou: “Eu diria aos seus

¹⁷ MITCHELL, David. *Legacy: the apocryphal correspondence between Seneca and Paul*. Bloomington, IN: Xlibris, 2010. p. 168.

¹⁸ SPRINGER, 2011, p. 168.

ouvidos: ‘Não sei se o papa é o anticristo ou o seu apóstolo, porque em seus decretos ele corrompe a igreja e crucifica a Cristo; essa é a verdade’ (BAINTON, 1950, p. 109).

Após a divulgação das 95 teses, em 1517, o caso de Lutero passou a ganhar notoriedade, e as teses foram enviadas ao papa Leão X, por Albert de Brandenburg, arcebispo de Mainz. Um dos comentários do papa diante da divulgação das teses foi: “Lutero é um ébrio. Quando ele estiver sóbrio verá as coisas de forma diferente”¹⁹. O caso retornou para a Alemanha, para ser tratado pelo cardeal Caetano, um fiel papista. Em outubro de 1518, em Augsburg, Lutero foi ouvido pelo cardeal, que lhe recomendou retratar-se, o que ele recusou veementemente. Acerca das teses, que eram um forte golpe ao sistema de indulgências, o cardeal Caetano disse a Lutero que as “Escrituras precisavam de interpretação, e que o papa era o intérprete das mesmas”. O cardeal ainda reiterou: “O papa está acima de todos concílios, acima das Escrituras, acima de tudo na igreja.” Por sua vez, Lutero retrucou: “Sua Santidade abusa das Escrituras.” Mais tarde, ele acrescentou por escrito que o próprio “cardeal não estava mais apto para tratar do caso [das teses] do que um asno para tocar uma harpa”. Pouco tempo depois, um cartoon foi impresso em que “os cartunistas tendo discutido o tema retrataram o próprio papa [Leão X] nessa posição”, como um asno tentando tocar uma gaita de foles²⁰. Em 1520, o papa foi retratado como um asno, com seios e sete cabeças, seis delas ligadas a suas nádegas (ver Figura 2).



Figura 1



Figura 2

¹⁹ BAINTON, 1950, p. 85.

²⁰ BAINTON, 1950, p. 96; ver Figura 1.

O ano de 1517 foi marcado por acontecimentos importantes. Além de Lutero publicar as 95 teses iniciando a Reforma protestante, os turcos otomanos tomaram a cidade de Jerusalém, controle que durou até 1917. Além disso, os turcos também tomaram o Cairo (Egito), em 1517. Esses acontecimentos teriam grande influência sobre a escatologia do reformador e na maneira de ele empregar as metáforas apocalípticas. Smith (2013, p. xxxiv) afirma que, para Lutero e a comunidade protestante formada em torno dele, o século 16 era um período apocalíptico, um momento revelador dentro da história do mundo. Curiosamente, o papa e a Turquia estavam intimamente conectados na mente do reformador. “Lutero aplicou a imagética apocalíptica a suas circunstâncias, identificando o papa e a Turquia como as duas cabeças do anticristo, a besta do livro do Apocalipse” (SMITH, 2013, p. xxxv).

Em “Do cativo babilônico da igreja”, impresso em setembro de 1520, Lutero tinha reduzido os sacramentos de sete para dois. Os sacramentos de confirmação [crisma], casamento, ordenação, penitência [reconciliação] e extrema unção foram eliminados; enquanto a ceia e o batismo eram mantidos. “O repúdio da ordenação como um sacramento demoliu o sistema do clericalismo e proveu uma base para o sacerdócio de todos os crentes”²¹. Lutero afirmava que, por causa do sacramento da ordenação, “a irmandade cristã tinha expirado, e as ovelhas tinham se tornado em lobos”. “Mais sério ainda que tudo isso era a redução, por Lutero, da missa para a ceia do Senhor.” Erasmo de Roterdã alegava que as afirmações de Lutero abriam uma “brecha irreparável” (BAINTON, 1950, p. 138). Em reação a esses ataques, o papa emitiu a “Bula contra Lutero”, em junho de 1520, na qual também se referia ao reformador com uma figura animalesca. O papa escreveu:

Levanta-te, Senhor, e julga tua causa. Um javali feroz invadiu a tua vinha. Levanta-te, Pedro, e considera o caso da Sagrada Igreja Romana, a mãe de todas as igrejas, consagrada pelo teu sangue. Levanta-te, Paulo, que por teus ensinamentos e morte tem iluminado a Igreja. Levantem-se, todos os santos, e toda a igreja universal, cuja interpretação das Escrituras tem sido assaltada” (citado por BAINTON, 1950, p. 147).

Lutero reagiu fortemente à bula e reforçou seu julgamento e demonização aos papistas, em um texto chamado “Contra a execrável bula do anticristo”, em que caracterizou a reação papal como “a soma de toda impiedade, blasfêmia, ignorância, imprudência, hipocrisia, mentira – em uma palavra, ela é de Satanás e de seu anticristo” (citado por BAINTON, 1950, p. 162). Semanas após, ele ainda voltou ao tema em “A liberdade do cristão”, em que atacou os papistas com o uso de figuras monstruosas: “Para ter certeza, tenho falado vividamente contra doutrinas ímpias, e Cristo não chamou seus adversários de geração de víbora, guias cegos e hipócritas? E Paulo não se referiu a seus oponentes como cachorros e filhos do diabo?”²².

²¹ BAINTON, 1950, p. 137.

²² Citado por BAINTON, 1950, p. 164.

Pettegree²³ afirma que o cerco de Viena, em 1529, “um marco histórico na resistência alemã aos exércitos otomanos”, criou circunstâncias para duas obras de Lutero: “Sobre a guerra contra os turcos” e “Sermão de guerra contra os turcos”. Essas obras são também notáveis pela definição por parte de Lutero da identidade do papado e da Turquia. Para ele, “o papado era o anticristo, e a Turquia o próprio demônio”. Pettegree²⁴ afirma que esta ideia foi reforçada pelos estudos de Lutero sobre as profecias do livro de Daniel, em 1530. A reação de Lutero às hordas turcas aparentemente invencíveis foi considerá-las como uma praga divina, “uma punição justa sobre a cristandade por ter tolerado o anticristo papal”. Nesse contexto, ele identificou “a Turquia como a besta do Apocalipse”. Aqui Lutero evidencia claramente a posição protestante como uma reação à ameaça turca que, para ele, era devida à apostasia papal.

Lutero acreditava ainda que o juízo estava próximo porque os turcos tinham conquistado o Egito, a Grécia e a Ásia, mas não derrotariam a Alemanha, que se manteria até o juízo divino. Ele considerava importante explicar essas profecias para instruir e encorajar aqueles que deveriam fazer guerra contra os turcos. “Quem lutasse contra eles, uma vez que os turcos tinham iniciado a guerra, estaria lutando contra o inimigo de Deus, o blasfemador de Cristo e o próprio diabo”²⁵.

A obra de Lutero chamada “Sermão de guerra contra os turcos” é marcada pela ênfase profética e apocalíptica. Ele faz diversas menções ao livro de Daniel, especialmente ao capítulo 7 que descreve a visão das quatro bestas, que representam quatro reinos. Na visão de Daniel, o quarto animal tem dez chifres, e um “chifre pequeno” cresce entre eles, o qual tem olhos e boca de homem. Essa besta peleja contra os “santos do Altíssimo” até ser quebrada mediante o juízo divino, após o quê o reino do mundo é tomado pelo “filho do homem”. Edwards²⁶ lembra que

Lutero seguiu a tradicional exegese cristã e interpretou a quarta besta como símbolo do império romano, que ele acreditava tinha sobrevivido até seus dias. O chifre pequeno foi visto por ele como representando o reino de Maomé, o qual teria quebrado três dos dez chifres ou reinos da besta, a saber o Egito, Grécia e Ásia. Os olhos humanos representariam o Corão, que contém apenas a sabedoria humana. A boca significava as muitas blasfêmias dos maometanos contra a fé cristã. Uma vez que a besta faria guerra contra “os santos do Altíssimo”, conforme escrito por Daniel, não requeria uma interpretação especial, uma vez que Lutero argumentava que os turcos eram o pior inimigo dos cristãos.

Edwards²⁷ afirma que Lutero exortou os alemães de todas as classes sociais a sacrificar a vida e os bens na defesa contra os turcos, e advertiu de que, “se os turcos prevalecessem, o sacrifício deles [alemães] seria ainda maior”, e que “seria melhor para

²³ PETTEGREE, Andrew. *Brand Luther: 1517, printing, and the making of Reformation*. New York: Penguin Books, 2016. p. 293.

²⁴ PETTEGREE, 2016, p. 293

²⁵ EDWARDS, 2005, p. 100.

²⁶ EDWARDS, 2005, p. 100.

²⁷ EDWARDS, 2005, p. 101.

homens e mulheres nunca se renderem aos turcos, antes deveriam resisti-los até a morte". Ele disse que os turcos eram uma "praga divina" cuja finalidade era punir os cristãos por seus pecados em "tolerar a abominação papal".

Em outubro de 1541, Lutero finalizou sua "Admoestação para orar contra os turcos", encarada como de grande importância em face do iminente juízo divino. Nesse trabalho, ele considerava a si mesmo e aos pastores cristãos como "exercendo o mesmo papel dos profetas do Antigo Testamento". Dizia que Deus havia livrado os protestantes da "horrrível abominação das trevas e da idolatria papal". Nesse trabalho, Lutero identificou "a Turquia como a besta do Apocalipse, e predizia o iminente juízo divino"²⁸. Para o reformador, o papa e a Turquia eram as "duas últimas abominações", e a ira de Deus (conforme Apocalipse 15:1 e 19:20), era iminente sobre ambos. Eles eram o "falso profeta" e a "besta" os quais seriam derrotados e lançados no "lago de fogo"²⁹.

Smith³⁰ considera que a nomenclatura por parte de Lutero do papado e da Turquia com os símbolos proféticos influenciou grandemente na posterior teologia da Reforma. Em uma palestra sobre Gênesis 9, Lutero disse: "Eles sabem de nosso veredito, claramente condenamos o papa e a Turquia como o próprio anticristo." Tentando explicar as duas metáforas, Lutero afirmou: "Está mais em acordo com a verdade dizer que a Turquia é a besta porque ela está fora da igreja e abertamente persegue a Cristo, enquanto que por definição lógica o papado que senta sobre a igreja é o anticristo." Esses dois poderes estavam bem fixados na mente de Lutero: "A Turquia enche o céu com o sangue dos cristãos ao ferir seus corpos, mas o papa faz o que pode para encher o inferno com cristãos por meio de seus ensinamentos blasfemos." Ele reiterou: "O espírito do anticristo é o papa, o corpo do anticristo é a Turquia. Por isso, um devasta a igreja espiritualmente, o outro fisicamente". E finalizou com palavras fortes: "A religião turca e a papal são os mais poderosos monstros"³¹.

²⁸ EDWARDS, 2005, p. 103.

²⁹ EDWARDS, 2005, p. 105.

³⁰ SMITH, 2013, p. 35.

³¹ Citado por SMITH, 2013, p. 35.

Lutero não era o único a fazer uso das metáforas monstruosas no século 16. Na verdade, ele também foi retratado como um monstro de sete cabeças, além de um javali feroz. “Um cartaz apareceu mostrando-me como um monstro de sete cabeças. Eu devo ser invencível porque eles não podem me derrotar mesmo tendo eu uma só cabeça”³².

No entanto, mais enfático da parte de Lutero, o uso metáforas monstruosas indica um processo de individuação, pelo qual surgia um novo tipo de cultura. As metáforas evidenciam o estranhamento dessa cultura frente à experiência com o alheio ou opositor. Os elementos monstruosos

nominam a entidade opositora muçulmana e a falsificadora cristã e criam uma fronteira para separar os protestantes dessas entidades.



Figura 3

Lutero e a Cidade de Deus

O emprego e aplicação por parte de Lutero das metáforas apocalípticas e animais podem ser melhor compreendidos a partir de sua escatologia. Suas metáforas são mais significativas quando consideradas à luz de sua visão do reino de Deus no mundo em termos de a cidade de Deus contra a cidade do homem, conforme descritas por Agostinho, em seu clássico *A Cidade de Deus*. Para Agostinho, tanto quanto para Lutero, há um conflito no mundo entre essas duas cidades; e é assim que ele vê os acontecimentos do século 16 em relação aos conflitos dos turcos contra a cristandade, e do protestantismo contra o papado.

Lazareth³³ afirma que a visão de Lutero acerca da história da igreja deve ser compreendida a partir da constatação de que sua vida religiosa foi “decisivamente formada pela estrita disciplina da ala eremita do monasticismo agostiniano alemão”. Ele acrescenta ainda que, como “um monge agostiniano”, Lutero desenvolveu sua teologia sob forte influência de *A Cidade de Deus*, “um texto extremamente influente sobre a igreja cristã ocidental”. Para Lazareth³⁴, este clássico deve ser visto como uma ponte entre as ideias

³² Citado por BAINTON, 1950, p. 296; ver Figura 3.

³³ LAZARETH, William H. *Christians in society: Luther, the Bible, and social ethics*. Minneapolis, IN: Fortress Press, 2001. p. 104.

³⁴ LAZARETH, 2001, p. 104.

originais de Paulo sobre os “dois mundos” e os “dois reinos” de Lutero. É nessa perspectiva que Lutero, assim como Paulo e Agostinho, lidaram com as “complexas relações escatológicas entre Deus e Satanás, ... igreja e mundo”.

Um dos objetivos de Agostinho em sua obra, segundo Lazareth³⁵, foi “refutar a acusação dos pagãos de que Roma tinha sido ignominiosamente saqueada pelos bárbaros godos sob liderança de Alarico porque o império tinha se tornado cristão”. Assim, a queda de Roma permitiu a Agostinho um ponto de partida estratégico para analisar “a relação dualística das duas cidades – as quais ele simbolicamente chama de cidade de Deus (*civitas Dei*), a cidade celestial, a nova Jerusalém, em mortal combate com a cidade do homem, a cidade terrena, a perversa Babilônia (*civitas diaboli*)”. Agostinho expressa sua compreensão de que a cidade de Deus é a igreja cristã e de que o mundo é governado pelo diabo (*regnum diaboli*). Essa presença da Cidade de Deus no mundo é motivo de constante conflito e tensão. As tensões do século 16, com a ameaça turca sobre a Europa cristã, são vistas por Lutero a partir dessa perspectiva da luta entre as duas cidades espirituais.

Por cidade, Agostinho quer dizer “sociedade ou comunidade”, ou uma “casa, templo ou família”. Ele se refere então a essas duas comunidades humanas como permanentemente “diversas e opostas”. Lazareth³⁶ também propõe que foi por meio de seu estudo de Romanos, em meio aos caóticos desafios sociais da Alemanha do século 16, incluindo os turcos e os cristãos, que Lutero ampliou o conceito das duas cidades de Agostinho. Wright³⁷ afirma que Lutero deriva sua visão do reino de Deus mais de Agostinho do que de todos os demais pensadores medievais, embora em última instância sua base mais forte sejam as Escrituras.

Agostinho diz que, “se o pecado de uma nação ameaça a cristandade e a paz não pode ser negociada, é então dever do sábio liderar para a guerra”³⁸. Isso parece ter sido a compreensão dos cristãos nas chamadas “guerras santas”. Mitchell (2010, p. 168) afirma que o exército sem precedentes de “camponeses, cavaleiros e reis da Bretanha e Itália” em marcha contra o “levante islâmico” a fim de “restaurar a cidade santa de Jerusalém à cristandade”, sob o papa Urbano, em 1095, é uma clara evidência da força do pensamento de Agostinho na alta Idade Média. Segundo ele, “os cavaleiros da Primeira Cruzada marcharam sob a bandeira da ‘guerra justa’, um conceito derivado de *A Cidade de Deus*”.

Nessa perspectiva, os conflitos desencadeados pela ascensão e fortalecimento do império turco otomano, contra o Egito, Jerusalém e Europa são vistos por Lutero como choques entre as duas “cidades”. A linguagem metafórica de Lutero, plasmada na noção do conflito entre as duas cidades, indica que ele percebe o conflito sob a ótica de um choque entre dois mundos ou reinos.

³⁵ LAZARETH, 2001, p. 104.

³⁶ LAZARETH, 2001, p. 107.

³⁷ WRIGHT, William J. *Martin Luther's understanding of God's two kingdoms*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010. p. 112.

³⁸ Citado por MITCHELL, 2010, p. 168

Monstros e alteridade

Jeffrey Cohen³⁹ corrobora a ideia de que as figuras monstruosas surgem em momentos de choques culturais, devendo ser vistas como “pura cultura”. São recursos para se nomear o elemento opositor. “Os monstros nunca são criados *ex nihilo*, mas através de processos de fragmentação e recombinação”⁴⁰. Por isso, ele propõe um “método para ler as culturas a partir dos monstros que elas produzem”⁴¹. Cohen entende que os monstros devem ser examinados dentro da “intricada rede de relações (social, cultural e histórico-literária)” das culturas que os produzem⁴². E acrescenta que o monstro nomeia “o Outro, o que está além”, e delimita a diferença que tende a ser “cultural, política, racial, econômica e sexual”⁴³.

Nessa perspectiva, associar o monstro ao caos, o não familiar e o anômalo é criar condições de diferenciação. Os monstros representam a diferença em termos de crenças culturais (oriente versus ocidente), relações políticas (colonizados e colonizadores), associações raciais (brancos e negros), sistemas econômicos (marxistas e capitalistas), ou de categorias de gênero (mulher e homem). Por sua vez, Marzouk⁴⁴ propõe que “os monstros permanecem como uma chave essencial para entender como os seres humanos em um contexto particular definem a si mesmos e como explicam sua existência em relação aos outros”. Isso se ajusta muito bem ao analisar as metáforas monstruosas de Lutero dentro do contexto do surgimento da Reforma.

Cohen⁴⁵ explica que “o monstro é transgressivo, sexual em demasia, eroticamente perverso, transgressor da lei”. Assim o monstro e tudo que ele incorpora deve ser exilado e destruído. No entanto, “o reprimido, segundo Freud, sempre parece retornar”. Marzouk⁴⁶ acrescenta que os monstros são elementos que “violam os limites entre homens e bestas, ou divino e humano”. São “grotescos, tortos, feios, bestiais e horríveis”. O emprego dessas figuras, portanto, representa um esforço para se nomear elementos transgressores e opositores como pertencentes a outra realidade.

Marzouk⁴⁷ ressalta que, na tarefa de analisar diferentes monstros, os pesquisadores têm percebido que “a monstruosidade é criada e caracterizada não somente pela diferença, mas também pela semelhança”. Ele argumenta, com base na metáfora do monstro empregada pelo profeta Ezequiel em referência ao Egito, que o processo de monstrificação pode seguir duas linhas distintas. Primeiramente o monstro pode representar uma

³⁹ COHEN, 1996, p. 4.

⁴⁰ COHEN, 1996, p. 11.

⁴¹ COHEN, 1996, p. 3.

⁴² COHEN, 1996, p. 5.

⁴³ COHEN, 1996, p. 7.

⁴⁴ MARZOUK, Safwat. *Egypt as a monster in the book of Ezequiel*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2015. p. 46.

⁴⁵ COHEN, Jeffrey Jerome. *Monster Culture (Seven Theses)*. In COHEN, Jeffrey Jerome (ed.). *Monster theory: reading culture*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996. p. 16.

⁴⁶ MARZOUK, 2015, p. 53.

⁴⁷ MARZOUK, 2015, p. 46-47

alteridade opositora e opressiva⁴⁸. Nessa linha, os profetas bíblicos empregaram imagens monstruosas para representar países como Egito (Is 30:7; 51:9-10; Ez 29, 32), Assíria (Is 17:12-14) e Babilônia (Jr 51:34), poderes políticos que ameaçaram os israelitas e judeus em diferentes contextos. Marzouk⁴⁹ afirma que “o processo de identificar o monstro do caos com um poder político tem sido chamado de ‘historicização do conflito divino com o dragão e o mar’”. Nesse caso, o monstro é um recurso de linguagem para nomear um inimigo externo ao grupo e que o ameaça de forma objetiva e tangível. Na linguagem de Lutero, a besta designa um poder opositor, o império turco, de natureza política.

Em segundo lugar, o monstro pode nominar uma alteridade interna. Se há uma condição de indiferenciação que ameaça o grupo social, o monstro pode funcionar como uma metáfora do que deve ser proibido e expurgado. Nessa linha, Cohen⁵⁰ argumenta que “o monstro é igualmente ligado a práticas proibidas”, a fim de normatizá-las e reforçá-las. Nesse caso, o monstro pode funcionar como “um alterego, uma projeção do (um Outro) ego”. O monstro estabelece uma fronteira entre o ego e seus prazeres proibidos. Cohen⁵¹ explica que “os habitats [comuns] dos monstros (África, Escandinávia, América, Vênus, o Delta Quadrante – qualquer que seja a terra distante o suficiente para ser exótica) são mais do que regiões escuras de perigos desconhecidos: elas são também reinos da fantasia, horizontes de liberação” e indiferenciação.

Marzouk⁵² afirma que, nesse segundo caso, o monstro representa uma alteridade parte de si mesmo, que se constitui numa ameaça à identidade, estando subjacente ao grupo social. No caso da metáfora monstruosa empregada em Ezequiel, ele afirma que o profeta “não estava preocupado com a opressão política egípcia, que era menor que a babilônica naquele contexto, mas em vez disso com a ameaça que o Egito representava para a identidade religiosa de Israel por meio de práticas de idolatria e adultério”. Ele entende que no contexto de Ezequiel “o Egito impunha uma ameaça, mas não em termos de opressão política”. Os israelitas, segundo Ezequiel, “adoravam os ídolos egípcios e cometiam ‘adultério’ com as egípcias, sendo este último pecado uma metáfora para a infidelidade dos israelitas”. Assim, no período do êxodo, “as fronteiras entre Egito e Israel foram transgredidas, quando Israel adorou ídolos egípcios”⁵³. Ele explica ainda que, ao adorar ídolos egípcios e manter relacionamentos “adúlteros”, Israel compartilhava com o Egito uma identidade comum, “da parte de um ego com sua duplicidade”. As fronteiras entre os dois estavam violadas. Nesse caso, o Egito representava um tipo de “duplo” de Israel, um “outro self”, escuro e tenebroso o qual ameaça o self consciente⁵⁴.

⁴⁸ MARZOUK, 2015, p. 20

⁴⁹ MARZOUK, 2015, p. 18-19

⁵⁰ COHEN, 1996, p. 17.

⁵¹ COHEN, 1996, p. 18.

⁵² MARZOUK, 2015, p. 27.

⁵³ MARZOUK, 2015, 28.

⁵⁴ MARZOUK, 2015, p. 38, 117.

Nas metáforas monstruosas de Lutero, a Turquia é tomada como o outro opositor, que jazia do lado de fora da fronteira do cristianismo. Nesse caso, para ele, a besta representa uma entidade opositora, uma ameaça política bem tangível. Por sua vez, o papado parece assumir essa característica como o Egito em Ezequiel; é algo de dentro da fronteira, que precisa ser colocado para fora. É o outro self, ou o duplo self, que ameaça a identidade, dentro dos limites da comunidade cristã. Por isso, Lutero o chama de “anticristo”.

Nessa linha de pensamento, o mundo de Lutero estava diante de um choque de culturas que provocou uma “explosão” de novos textos, nos quais as metáforas monstruosas são fronteiras entre os mundos em conflito. O choque entre a cultura muçulmana e a decadente cristandade abriu espaço para a Reforma, e desencadeou um processo de renovação na cultura ocidental.

Choques culturais e fronteiras da cultura

Na semiótica da cultura, no entanto, o choque de culturas é visto como confronto, mas também como diálogo. A ideia de que os “encontros culturais são dialógicos e geradores da renovação dos sistemas de signos foi a principal responsável pelo questionamento que levou Iuri Lotman a investigar as relações entre sistemas de signos no espaço da semiosfera”. Lotman buscava compreender a dinâmica dos encontros culturais a fim de explicar como duas culturais se encontram, que tipo de diálogo travam entre si e como criam “experiências capazes de reconfigurar o campo das forças culturais”⁵⁵.

Na compreensão de Lotman, choques ou encontros culturais estão na base de toda cultura. A história das civilizações está repleta de tais eventos. Machado⁵⁶ afirma que “os encontros culturais são definidos como momentos explosivos, capazes de redirecionar o campo das forças em todos os níveis da conjuntura social”. Nessa linha, as “explosões” levam ao “florescimento de novas configurações no cenário das representações culturais”. As explosões culturais têm diferentes causas: “choques, expansão e emergências”.

Para Lotman⁵⁷, um dos conceitos fundamentais no estudo das relações entre as culturas é o de fronteira, a qual é definida como “tradutores-filtros” através dos quais “um texto se traduz a outra linguagem (ou linguagens) que se encontram *fora* da semiosfera dada”. Lotman enxerga a cultura como uma semiosfera composta de diversos sistemas da cultura semioticamente fechados, ou sub-semiosferas. Para que um texto de fora de um sistema adquira significado para este, precisa ser traduzido para uma linguagem deste sistema. “Os limites da fronteira da semiosfera podem ser equiparados aos receptores sensoriais que traduzem os estímulos externos à linguagem de nosso sistema nervoso”. A reação de Lutero à ameaça turca e papal em termos de uma nomeação dos mesmos como

⁵⁵ MACHADO, 2007, p. 16.

⁵⁶ MACHADO, 2007, p. 17, 18.

⁵⁷ LOTMAN, Iuri M. *La semiosfera: semiótica de la cultura e del texto*. Vol. 1. Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de València, 1996. p. 24.

figuras monstruosas é um processo de confronto/tradução pelo qual esses elementos adquirirão um significado dentro da estrutura semiótica da comunidade protestante.

Lotman⁵⁸ explica que a função da fronteira, seja a membrana de uma célula viva ou da biosfera, “reduz-se a limitar a penetração do externo no interno, a filtrá-lo e elaborá-lo adaptativamente”. Nesse sentido, a fronteira é sempre um espaço de separação e união/tradução. “A fronteira une duas esferas da semiose”, diz Lotman. Por meio do permanente processo de tradução, a fronteira também permite aos que estão dentro de seus limites tomar consciência de si mesmo em oposição ou diferenciação às esferas externas.

Uma cultura só passa a existir ao tomar consciência de si em relação a outra. A própria civilização só pôde surgir quando foi capaz de nomear o outro, o pertencente ao mundo bárbaro, “cujo traço distintivo fundamental era a ausência de uma linguagem comum” com a civilização⁵⁹. A Reforma se evidencia como uma cultura ou um sistema da cultura no momento em que consegue também nomear o outro, que jaz além de sua fronteira, e o faz por considerar que tudo para além dessa fronteira é de outra natureza. Lotman⁶⁰ explica que a fronteira é um dos “mecanismos primários da individuação semiótica” e é entendida como um limite entre o próprio e o alheio.

Para Lotman⁶¹, “a fronteira pode separar o vivo dos mortos, as pessoas estabelecidas das nômades, a cidade do campo. Ela pode ser uma fronteira estatal, ou social, nacional, confessional, ou de qualquer outro tipo”. Ele cita um exemplo de diferenciação: “um monge cronista do século 11 descreveu a vida de outras tribos eslavas que ainda eram pagãs assim: os drevlyanos viviam como animais, como gado; eles matavam uns aos outros, comiam alimentos imundos, não se casavam”. Nesse caso, a metáfora monstruosa é o elemento constituinte da fronteira. Em outro exemplo, Lotman⁶² lembra um cronista cristão do século 18, que assim descreveu os costumes dos saxões pagãos: “são ferozes por natureza, adoradores do demônio, inimigos de nossa religião; eles não respeitam normas humanas nem divinas”. Em ambos os casos, a nomenclatura do outro segue a mesma linha de Lutero: o outro é de natureza animalesca sendo, portanto, parte de outra realidade.

Da perspectiva de quem está do lado de dentro da fronteira, tudo que está de fora é alheio e caótico, e tudo que está dentro é próprio e harmonioso. “Se o mundo interior reproduz o cosmos, então o que está do outro lado representa o caos, o anti-mundo, o espaço ctônico não estruturado, habitando por monstros, poderes infernais ou pessoas associadas a eles”⁶³.

⁵⁸ LOTMAN, 1996, p. 26.

⁵⁹ LOTMAN, 1996, p. 29.

⁶⁰ LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*. Indianapolis, IN: Indiana University Press, 2000. p. 131.

⁶¹ LOTMAN, 2000, p. 131.

⁶² LOTMAN, 2000, p. 132.

⁶³ LOTMAN, 2000, p. 140.

Nessa linha, as metáforas monstruosas empregadas por Lutero assumem uma importância fundamental como resultado do choque das culturas turca e cristã em curso no século 16. Elas funcionam como elementos definidores de fronteira, mas ao mesmo tempo não deixam de ser uma forma de tradução do alheio para que este tenha sentido para os protestantes. Lutero atribui um significado às ameaças/invasões turcas e, ao mesmo tempo, nomina o papado dentro desse mesmo esquema conceitual e semiótico. Ambas as nomações são processos de tradução do alheio para quem está dentro da fronteira.

Considerações Finais

Com as invasões turcas, o contexto político e religioso do século 16 criou espaço para um choque de culturas. A Reforma emerge nesse período como um movimento de reação às tensões políticas por um lado e religiosas por outro. As metáforas monstruosas empregadas por Lutero para representar a alteridade opositora criam uma estrutura para o estudo da identidade protestante.

De impulso polêmico e agressivo, Lutero empregou a metáfora de monstros e elementos animais num esforço para definir a posição e a atitude dos cristãos no mundo. Com esses recursos de linguagem, ele estabelece fronteiras entre o próprio e o alheio. Seu julgamento das tensões em curso no século 16 está fundado em sua escatologia marcada pela noção da presença da igreja no mundo como a cidade de Deus, destinada a resistir aos ataques da cidade do homem.

Considerada a noção de Lutero acerca do que é ser um humano, suas metáforas não deixam também de delimitar uma fronteira entre aqueles que alcançam a graça e experimentam uma nova existência e aqueles que, à parte da graça, permanecem fora dos muros da condição de humanidade, ou da experiência da salvação.

Referências

- ALTMANN, Walter. A economia e a comunidade. Em ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. Edição revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 251-268.
- BAINTON, Roland H. *Here I stand: a life of Martin Luther*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1950.
- COHEN, Jeffrey Jerome. Monster Culture (Seven Theses). In COHEN, Jeffrey Jerome (ed.). *Monster theory: reading culture*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996. p. 3-25.
- EDWARDS, Mark U. *Luther's lasts battles: politics and polemics*. Minneapolis, Fortress, 2005.
- HOFFMANN, Martin. Lutero e la economia: la crítica a la religión como crítica ao capitalismo. In: HOFFMANN, Martin; BEROS, Daniel C. MOONEY, Ruth. *Radicalizando la*

Reforma: outra teologia para outro mundo. San José, Costa Rica: Editorial Sebila/Ediciones La Aurora, 2016. p. 237-268.

LAZARETH, William H. *Christians in society: Luther, the Bible, and social ethics*. Minneapolis, IN: Fortress Press, 2001.

LOTMAN, Iuri M. *La semiosfera: semiótica de la cultura e del texto*. Vol. 1. Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de València, 1996.

LOTMAN, Yuri M. *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*. Indianapolis, IN: Indiana University Press, 2000.

LUTHER, Martin. *The complete of Martin Luther*. Vol. 2. Harrington, Delaware: Delmarva Publications, 2000. E-book.

MACHADO, Irene. Por que semiosfera? In MACHADO, Irene (org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007. p. 13-23.

MARIUS, Richard. *Martin Luther: the Christian between God and death*. Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

MARZOUK, Safwat. *Egypt as a monster in the book of Ezequiel*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2015.

MITCHELL, David. *Legacy: the apocryphal correspondence between Seneca and Paul*. Bloomington, IN: Xlibris, 2010.

PETTEGREE, Andrew. *Brand Luther: 1517, printing, and the making of Reformation*. New York: Penguin Books, 2016.

SMITH, Robert O. *More desired than our owne salvation: the roots of Christian Zionism*. New York: Oxford University Press, 2013.

SPRINGER, Carl P. E. *Luther's Aesop*. Kirksville, Missouri: Truman State University Press, 2011.

THISELTON, Antony C. *1 and 2 Thessalonians through the centuries*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

WRIGHT, William J. *Martin Luther's understanding of God's two kingdoms*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010.