

Entre bruxas e cruzes ou sobre como Lutero lidou com a “prostituta grega”¹

Between the Old Witch and the Cross: How Did Luther Deal with the “Greek Whore”

Jonathan Alves Ferreira de Sousa²

RESUMO

O frei agostiniano do século XVI será notadamente conhecido por sua teologia e pelas consequências que esta causou na Igreja Romana e na religião como um todo. A Reforma Protestante é a consequência imediata de sua vida e teologia. Mas e sua filosofia? É possível falar em uma filosofia luterana? Qual a verdadeira relação de Lutero com a filosofia? Ele realmente a menospreza ou suas palavras contra a filosofia são apenas retóricas? Neste artigo, viso estabelecer o quanto Lutero é um pensador que se destaca por sua característica paradoxal, negando a necessidade da filosofia enquanto elabora filosoficamente sua posição. Desta maneira, Lutero é revolucionário ao mesmo tempo que é conservador, é teólogo enquanto é filósofo e filósofo enquanto teólogo. Na história, Lutero pode ser caracterizado sem exatamente ser, pois rompe com sua tradição ao mesmo tempo que a reafirma.

Palavras-chave: Lutero; Filosofia Moderna; Realismo; Nominalismo; Reforma.

ABSTRACT

The sixteenth-century Augustinian friar will be notably known for his theology and the consequences it had on the Roman Church and religion as a whole. The Protestant Reformation is the immediate consequence of his life and theology. But what about his philosophy? Is it possible to speak of a Lutheran philosophy? What is Luther's true relationship with philosophy? Does he really belittle her or are his words against philosophy just rhetoric? I seek to establish, in this article, how Luther is a thinker who stands out for his paradoxical characteristic, denying the need for philosophy while philosophically elaborating his position. Thus, Luther is a revolutionary at the same time that he is a conservative, he is a theologian insofar as he is a philosopher and a philosopher insofar as he is a theologian. In the story, Luther can be characterized without exactly being, because he breaks with his tradition while reaffirming it.

Keywords: Luther; Modern Philosophy; Realism; Nominalism; Reformation.

Introdução

O estabelecimento de uma relação entre Lutero e a filosofia luterana se inicia na compreensão da crítica que Lutero estabelece à filosofia em sua juventude. Estabeleço este

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² Doutorando em Filosofia pela UFRJ. Mestre e licenciado em Filosofia pela UFRJ. Bacharel em teologia pela FAECAD. Professor de Teologia e Filosofia no IBADERJ. Atuou como professor substituto de Filosofia do Colégio Pedro II em 2024/2025.

período a partir do ano de 1505, com sua entrada na ordem dos agostinianos, na cidade de Erfurt³, até o período da Guerra dos Camponeses, no ano de 1525. Esse período engloba, por exemplo, o ensino sobre a *Ética* de Aristóteles na universidade em Wittenberg, no ano de 1508, como aponta o historiador e biógrafo de Lutero Lucien Febvre⁴; a conclusão de seus estudos de teologia e suas obras fundamentais para o estabelecimento da Reforma, como *A Disputa Contra a Teologia Escolástica (97 Teses)*, de Setembro de 1517, e a famosa *Disputa Sobre o Poder e a Eficácia das Indulgências (95 Teses)*, de Outubro de 1517, bem como o importante *Debate de Heidelberg*, de Abril de 1518⁵. Em uma linha do tempo detalhada, Andreatta⁶ apresenta a formação filosófico-teológica de Lutero, ressaltando seu aprofundado estudo nas obras de Aristóteles e na tradição escolástica, composta por Tomás de Aquino, Duns Scotus e Guilherme de Ockham. Dessa maneira, a compreensão da crítica luterana à filosofia é importante, pois auxilia na desmistificação de que Lutero desprezava toda a filosofia. Assim, o caminho para essa compreensão se viabiliza pelo entendimento de como a filosofia aristotélica está presente na *Ecolástica*, principalmente em São Tomás de Aquino e qual a relação de Lutero com ele, bem como a compreensão do que Lutero chamou de teologia da glória, que basicamente pode ser descrita como uma teologia que privilegia a capacidade racional humana e, consequentemente, a capacidade do ser humano para conhecer e explicar Deus através da especulação filosófica⁷.

1. Lutero e a “velha bruxa”⁸

“De minha parte, eu certamente creio que devo ao Senhor esta obediência de ladrar contra a filosofia e de aconselhar os homens a olhar para a Sagrada Escritura.”(Lutero, 2003, p. 302.) Essa formulação de Lutero parece capital para o distanciamento dos comentadores na possibilidade da busca de uma filosofia em Lutero⁹. Esse também é, dadas as suas devidas diferenças, o diagnóstico estabelecido por Dieter¹⁰. Evidentemente que uma leitura apressada desta frase de Lutero apontaria para uma interpretação que representasse um possível abandono

³ É importante lembrar que, quando de sua entrada para o convento, Lutero já havia se formado na Faculdade de Artes Liberais, tendo conquistado o bacharelado em 1502 e o mestrado em 1505. Cf. Andreatta, 1996, p. 21.

⁴ Febvre, 2012, p. 32.

⁵ Alguns escritos de 1520, tais como: *À Nobreza Cristã da Nação Alemã acerca da Melhoria Estamento Cristão, Do Cativeiro Babilônico da Igreja, Da Autoridade Secular*, entre outros, serão fundamentais para a compreensão do pensamento político de Lutero.

⁶ Andreatta, 1996, pp. 21–39.

⁷ Nichols, 2018, pp. 63–66.

⁸ Lutero, 1993, p. 259.

⁹ Essa evidência se apresenta claramente ao analisarmos as referências bibliográficas de autores como Eugenio Andreatta e Theodor Dieter. Cf. ; Dieter, 2001, p. 650–679. Percebe-se que a produção de trabalhos acerca de uma filosofia luterana está circunscrita, de modo geral, a países ou pesquisadores de língua alemã, inclusive recentemente. Cf. Askani; Grandjean, 2021. Afim de não parecer tendencioso, ressalto os trabalhos de Philippe Büttgen na França, que escreveu recentemente: *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, no qual analisa, grosso modo, a história da Igreja/Reforma como a história do ódio de Lutero à filosofia, e de Christine Helmer nos Estados Unidos, que tem se dedicado a estabelecer uma relação mais próxima do pensamento de Lutero com os pensadores medievais, tema no qual se destaca seu livro *The Medieval Luther*.

¹⁰ Dieter, 2001, p. 1. Dieter se posiciona acerca do enorme hiato dos debates e pesquisas sobre a relação de Lutero com Aristóteles. Evidentemente, minha crítica se estende ao não interesse do debate e pesquisa da relação de Lutero com a filosofia de modo mais amplo e especificamente em países da América Latina, especialmente o Brasil.

total da filosofia que, em certa medida, foi materializado, conforme apontado. Apesar deste desinteresse por parte dos comentadores, em especial os brasileiros, acredito que a busca e compreensão de um discurso filosófico robusto em Lutero é condição *sine qua non* para um entendimento mais adequado de sua teologia e, principalmente, de seu posicionamento enquanto pensador precursor do modo de pensar filosófico moderno, ou seja, de seu status inaugrador – mas não, evidentemente exclusivo – do modo de pensar filosófico moderno. Assim, nesta empreitada de construir uma base sólida para a afirmação de uma relação mais significativa de Lutero com a filosofia, me distancio desse primeiro tipo de leitura apressada que ignora a formação filosófica de Lutero e a presença da filosofia em seus escritos¹¹.

Dada a exclusão da via que ignora a existência de uma filosofia em Lutero, qual ou quais outras vias existentes podem ser levadas em consideração para a composição de um quadro que explique que filosofia é essa que Lutero rechaça? Em primeiro lugar, faz-se lembrar que na Idade Média, a filosofia estudada nas universidades europeias é quase que exclusivamente a filosofia aristotélica¹². Parece evidente, portanto, que a compreensão do que Lutero chama de filosofia deve passar pelo seu entendimento do aristotelismo. Contudo, há um grande debate sobre que Aristóteles é esse a que Lutero se refere, visto que se pode dividir o aristotelismo medieval em: 1) aristotelismo de conteúdo e; 2) aristotelismo institucional¹³. Dieter aponta para essa divisão como uma tarefa fundamental para compreensão de quem é o Aristóteles a que Lutero se refere. Essa divisão é importante neste trabalho, pois possibilitará fazer um recorte mais preciso sobre a possibilidade de pensar de modo mais abrangente a questão proposta, que é a de responder qual a filosofia – e não somente Aristóteles – é essa a que Lutero se refere. Assim, o aristotelismo de conteúdo diz respeito ao conteúdo filosófico aristotélico presente nos escolásticos. Dieter aponta que a compreensão desse aristotelismo é limitada devido ao grande número de correntes de pensamento entre os próprios escolásticos. Denis Janz, por sua vez, apresenta esta questão ressaltando que nos tempos de Lutero, as universidades contavam com professores pertencentes à *via Thomae*, *via Scotistae* e/ou *via Gregorii*¹⁴, reforçando a tese de uma multiplicidade de correntes escolásticas no fim da era medieval. Por isso mesmo, se torna contraproducente analisar, de maneira estrita, os conteúdos aristotélicos presentes nos escolásticos. O aristotelismo institucional, por sua vez, refere-se a uma linguagem, problemas e argumentação aristotélicos que serviam de base da comunicação científica geral do escolasticismo¹⁵. Dessa maneira, a

¹¹ Andreatta, 1996, p. 7. Já nas primeiras linhas de introdução de sua obra, Andreatta aponta que Lutero passou anos se ocupando da filosofia. E que não só isso, mas que durante toda sua vida ele teve de lidar com a filosofia.

¹² Ibid., pp. 21-39. Andreatta, citando Kleineidam, mostra o programa da formação dos bachareis na Idade Média, no qual “Aristóteles é o protagonista indiscutível da formação de bachareis e mestres.” Tradução livre. Cf. Kleineidam, 1964. Cf. também Dieter, 2001, pp. 28-37, 2017, p. 3.

¹³ Cf. Dieter, 2001, pp. 14-18.

¹⁴ Janz, 1989., p. 83.

¹⁵ Dieter, 2001, pp. 14-18. Dieter atesta sobre a diferenciação do aristotelismo de conteúdo para o aristotelismo institucional: “Essa diferença formal tem a ver em grande parte, se não exclusivamente, com o fato de que na escolástica aristotélica é preciso distinguir entre um conteúdo e um lado institucional. Em termos de conteúdo, a filosofia medieval só pode ser chamada de aristotélica até certo ponto; havia tendências demais e inovações demais para isso. Em termos institucionais, porém, é diferente. Wolfgang Kluxen destacou que com a resolução de Paris de 1255, com a qual todos os escritos de Aristóteles anteriormente conhecidos foram incluídos no currículo da faculdade de artes de Paris, Aristóteles se tornou verdadeiramente o filósofo, “a base institucional da vida acadêmica”. “Quem quiser participar da comunicação científica geral deve se referir a este [...] fundamento em linguagem e terminologia, na definição de problemas e argumentação, mesmo que não pense em termos de

escolha pelo aristotelismo institucional é fundamentada pelo fato deste trabalho não ser uma investigação exaustiva acerca da relação entre Lutero e Aristóteles. Também é importante ressaltar que boa parte dos comentadores que pensaram a relação de Lutero com a filosofia, o fizeram tomando como base a relação de Lutero com os escolásticos, os quais seriam os grandes representantes, segundo Dieter¹⁶, do aristotelismo institucional. Andreatta, por sua vez, fortalece a tese de que os comentadores que trabalharam a relação de Lutero com a filosofia, o fizeram relacionando Lutero com os escolásticos¹⁷. Logo, circunscrever o embate entre Lutero e os escolásticos ao embate entre Lutero e Tomás de Aquino parece suficiente, uma vez que Tomás se apresenta com enorme relevância na história da filosofia e possui enorme dependência da filosofia de Aristóteles. Assim, afim de seguir um fio condutor claro o suficiente, parece razoável estabelecer uma comparação entre esses pensadores, pois possibilitará estabelecer qual filosofia Lutero quer rechaçar e mostrar que, na verdade, não é toda a filosofia que deve ser ignorada e rejeitada.

2. Lutero e o nominalismo

*A Disputa Contra a Teologia Escolástica*¹⁸ de 1517, é fundamental para o entendimento da relação de Lutero com os escolásticos e, consequentemente, com a filosofia. O texto desta *Disputa* contém 97 teses que se opõem diretamente à teologia escolástica. Os debates ou disputas eram costume nas universidades da Idade Média, como bem salientou Raymond Potgieter¹⁹. Ele destaca ainda que o movimento que Lutero faz com as 97 teses o leva a combater os escolásticos, de maneira profundamente escolástica²⁰. Assim, Lutero contrapõe as teses de diversos teólogos, dentre os quais: Gabriel Biel, Duns Scotus, Guilherme de Ockham, entre outros²¹, todos compreendidos no que Lutero considerou como escolásticos. O escolasticismo pode ser definido como um movimento teológico que predominou na Igreja durante séculos²². Sua característica mais marcante é o forte uso das concepções aristotélicas na teologia. Essa *Disputa*, portanto, surgirá devido ao enorme incômodo de Lutero com o escolasticismo, que atribuía grande valor ao aristotelismo. Enquanto os escolásticos não consideravam fazer teologia sem

conteúdo de maneira aristotélica. Este, por assim dizer, aristotelismo institucional tornou-se uma característica básica da escolástica”. Tradução livre.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ O italiano fez uma pesquisa abrangendo um século de trabalhos que relacionavam Lutero e a filosofia, no qual constata que a interpretação que prevalece é a de que Lutero não critica Aristóteles tanto quanto a escolástica aristotélica e suas monstruosidades interpretativas. Cf. Andreatta, 1996, pp. 9–20.

¹⁸ Lutero, 1987. Cf. LW 31, 9-16; WA 1, 221-228. Vale notar que este texto foi publicado pouco menos de dois meses antes das famosas *95 Teses*. Potgieter questiona já no título de seu artigo se as *97 Teses* não seriam as Precursoras das *95 Teses*. Cf. Potgieter, 2018.

¹⁹ POTGIETER, 2018, pp. 1–3.

²⁰ Ibid. Essa característica paradoxal/subversiva será marcante em toda a trajetória de Lutero.

²¹ Não posso deixar de ressaltar que, apesar de a maior parte das teses ser diretamente contra Gabriel Biel e sua tese da capacidade natural do homem para amar a Deus, ao menos 16 teses são escritas diretamente contra Aristóteles e sua teoria da justificação (teses 37 a 42), sobre a necessidade da lógica aristotélica para a teologia (teses 43 e 44) e contra a necessidade do teólogo de estudar Aristóteles (teses 45 a 53). Cf. Lutero, 1987. Cf. LW 31, 9-16; WA 1, 221-228.

²² Willem Van 't Spijker, citando diversas fontes, data o domínio do escolasticismo na Igreja desde o século XIII. Cf. Van't Spijker, 2001, p. 291.

Aristóteles, Lutero afirmaria que só é possível ser teólogo sem Aristóteles (teses 43 e 44), afinal, “quase toda a Ética de Aristóteles é a pior inimiga da graça” (tese 41).²³ Nesse sentido, este texto assumirá uma importante posição no período inicial da Reforma, pois apresenta as bases do que Lutero considera como a maneira correta de se fazer teologia: afastando-se da racionalidade humana como fundamento para conhecer a Deus e alcançar a salvação. De certa maneira, o exercício intelectual para Lutero possui uma finalidade prática clara: aproximar o indivíduo de Deus afim de receber justificação. A graça e o conhecimento de Deus não podem ser alcançados através do conhecimento humano e da lógica, mas apenas através da fé (tese 49). Além disso, sigo Potgieter²⁴ no entendimento de que esta disputa apresentará de maneira embrionária teses teológicas fundamentais que estarão presentes em toda a teologia de Lutero.

Com exceção de Duns Scotus, todos os citados diretamente por Lutero nesta *Disputa* pertencem à *via moderna* ou o que é o mesmo, ao nominalismo. Heiko A. Oberman²⁵ faz um trabalho excepcional no levantamento histórico da origem das expressões *via moderna* e *via antiqua*. Com relação à *via moderna*, sua conclusão é de que ela deve ser identificada com o nominalismo e, consequentemente, a *via antiqua* será identificada com o realismo²⁶. Vale ressaltar que apesar desta identificação da *via moderna* com o nominalismo e da *via antiqua* com o realismo, não pretendo afirmar que tanto nominalismo quanto realismo devam ser considerados movimentos homogêneos sem antes haver uma análise mais apurada de tais movimentos. É importante destacar, no entanto, que a distinção entre essas duas vias não é peculiar ao tempo de Lutero, mas acontece primeiro no século XII e ressurge com uma nova roupagem no século XIV, de acordo com Dieter²⁷. A grosso modo, a distinção entre as duas vias refere-se ao fato de a *via moderna* ressaltar as diferenças entre a visão natural do mundo e a visão sobrenatural da fé, enquanto que a *via antiqua* procurava estabelecer uma relação próxima da teologia com a filosofia aristotélica. Lutero descreve essa diferença de maneira mais técnica:

A questão com eles [nominalistas] era, se a palavra *humanitas* significava uma humanidade geral, residente em cada criatura humana, como Thomas e outros sustentam. Os *Ocamistas* e *Terministas* dizem: Não é em geral, mas é falado em particular de cada criatura humana; como uma imagem de uma criatura humana significa toda criatura humana. Eles são chamados de *Terministas*, porque falam de uma coisa em suas próprias palavras, e não os aplicam depois de uma espécie estranha (Luther; Kepler, 2005).²⁸

²³ Lutero, 1987, p. 17. Cf. LW 31, 9-16; WA 1, 221-228.

²⁴ Potgieter, 2018, p. 4.

²⁵ Oberman, 1987.

²⁶ Uma ótima apresentação da característica multifacetada do nominalismo pode ser encontrada em: McGrath, 2007, pp. 75–108.

²⁷ Dieter, 2014, pp. 2-3. É interessante perceber que Dieter não está completamente satisfeito com a definição da *via moderna* como nominalista. Esta insatisfação encontra consonância com sua tese da multiplicidade de escolasticismos no final da Idade Média. Ele entende que o fato de Lutero criticar todo o escolasticismo não é suficiente para afirmar a existência de um escolasticismo uniforme, uma vez que as perspectivas escolásticas são diversas. Cf. Dieter, 2001, pp. 28-37.

²⁸ Citação retirada da seção *Of The Fathers of The Church*, 536. O uso dos termos *ockhamista* e *terminista* como designação para os nominalistas ou *via moderna* eram comuns no século XV e usados de maneira sinônima segundo Dieter. Cf. Dieter, 2014, p. 2.

Dieter, ao interpretar Lutero, apresenta a questão de modo claro e suscito:

a ‘humanidade’ (*humanitas*) se refere a todos os seres humanos, como sustenta Tomás de Aquino ou as palavras ‘homem’ e ‘humanidade’ se referem a todos os seres humanos individuais, como sustenta Ockham? (DIETER, 2014, p. 19.).

O fato é que o debate entre a *via moderna* e a *via antiqua* está aquecido na época de Lutero e ele sabe disso²⁹. Ele próprio, posteriormente, afirma pertencer ao grupo da *via moderna* ao se identificar como Ockhamista: “Do contrário, por que iria eu resistir também a minha seita, a saber, à occamista ou a dos modernos...” (Lutero, 1992, p. 189.)³⁰ Soma-se a isso, que suas críticas a Tomás de Aquino, reconhecido representante da *via antiqua* são duras: “Tomás escreveu muita coisa herética e ele é culpado de que Aristóteles reina [na universidade], o devastador da santa doutrina.”³¹ Com essas afirmações, parece claro que Lutero e a sua Reforma seguirão um programa nominalista, contudo, na análise da *Disputa Contra a Teologia Escolástica* percebe-se que a maior parte de suas críticas são exatamente contra os pensadores pertencentes à tradição do nominalismo, à *via moderna*. Portanto, para estabelecer qual a real posição de Lutero neste debate e as suas consequências, é preciso buscar quais pontos aproximam e/ou afastam o reformador tanto de uma via quanto de outra.

A relação de Lutero com a *via moderna* já é bem definida. No capítulo 6 de sua obra *The Age of Reform: 1250-1550 An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Steve Ozment relata de modo eficaz as aproximações e distanciamentos de Lutero com os representantes da *via moderna*, especialmente Ockham e Biel³². Ele lembra que entre 1509-10 e, em 1517,

Lutero era um estudioso extremamente ativo. Ele leu profundamente a *Física*, *Metafísica* e *Ética* de Aristóteles [...] A preparação para essas palestras exigiu uma leitura extensa nos comentários bíblicos medievais. Ele ainda fez anotações das obras de Santo Agostinho (1509-10), do *Psalterium quincuplex* de Jacques Lefèvre d'Etaples (1513), dos sermões de Johannes Tauler (1515-16) e comentários da *Exposição do Cánon da Missa* e das *Sentenças* de Gabriel Biel (1517) [...] Por muitos anos Lutero esteve em contato diário com as tradições escritas e orais de sua própria Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho. Na biblioteca da ordem estavam volumes que protestavam contra a influência desordenada de Aristóteles na teologia, que informaram Lutero sobre os

²⁹ Em uma outra perspectiva, Denis Janz afirma que o debate entre a *via antiqua* e a *via moderna*, na verdade, é um debate acerca do tema da autoridade. Falarei mais adiante sobre este ponto de vista. Cf. Janz, 1989, pp. 89–95.

³⁰ Cf. WA 6, 174-95. Uma parte dos comentadores utiliza esse dito de Lutero para afirmar, definitivamente, que Lutero era, em última análise, um pensador medieval. Sua pressa em classificar Lutero não os permitem levar em consideração o quanto Lutero se posicionou contrário à diversas teses nominalistas, como a clássica tese do *facere quod in se est*.

³¹ Lutero, 1992, p. 189. Cf. WA 8, 43-128. Em outros escritos, Lutero acusa Tomás de não ter entendido Aristóteles corretamente: “Além disso, esta opinião de Tomás flutua tão sem Escritura e sem razão, que me parece desconhecer sua filosofia e sua dialética [de Aristóteles]. Com efeito, Aristóteles fala de uma maneira muito diferente dos acidentes e do sujeito que o santo Tomás. Parece-me mui lamentável que um homem tão ilustre não apenas transmita opiniões de Aristóteles em questões de fé, mas que também procure fundamentá-las nele, a quem não entendeu.” Grifo meu. Cf. Lutero, 2015a, p. 356. WA 6,497-573.

³² Ozment, 2014, pp. 223–244.

escritos anti-pelagianos de Santo Agostinho, e o introduziram aos estudos críticos do humanismo. (Ozment, 2014, p. 232.).

Ozment conlui:

Como estes fatos e comentários indicam, o jovem Lutero conhecia de perto as tradições teológicas medievais em suas várias formas exegéticas, místicas e escolásticas. (Ozment, 2014, p. 233.)

Timothy George, por sua vez, afirma o seguinte:

Três das linhas de influência mais formativas [de Lutero] foram o nominalismo, o misticismo alemão e os escritos de Agostinho. Lutero deu os primeiros passos teológicos com os escritos do teólogo nominalista Gabriel Biel, de cujos discípulos havia aprendido em Erfurt. Biel encontrava-se numa tradição bem-estabelecida, que incluía Guilherme de Occam e Duns Scotus. (George, 1994, p. 67.)

Apesar da forte relação inicial com a *via moderna* (nominalismo) através de seus estudos desde Erfurt³³, evidentemente, a reação de Lutero ao pelagianismo ou semi-pelagianismo³⁴ dos nominalistas o afasta consideravelmente deles. Ademais, o pelagianismo é uma doutrina que foi elaborada por Pelágio de Bretanha em meados do séc. V. De modo *en passant*, para Pelágio, o homem é o único responsável por sua salvação, que a alcança através das obras, desprezando a necessidade da graça divina na operação da justificação. O semi-pelagianismo, por sua vez, não menospreza a graça divina no ato da justificação humana, entretanto, aponta que o homem precisa de uma ação de sua boa vontade para aceitar a graça de Deus, fazendo tudo o que lhe é capaz de fazer (*facere quod in se est*). Lutero claramente acusava os nominalistas de pelagianismo. Essa é a base para a *Disputa Contra a Teologia Escolástica*. Lutero está convencido de que os nominalistas não possuem a melhor resposta para as questões da salvação. Na verdade, não apenas agora, em 1517, mas talvez antes mesmo de assumir como professor na universidade, em 1509/1510, como aponta Oberman³⁵. Apesar disto, uma breve análise das características que fazem Lutero se afastar dos nominalistas é necessária para compreender como o reformador se posicionou para além da sua formação escolar.

As teses 26, 27 e 28 da *Disputa* marcam a centralidade do tema pelo qual Lutero está interessado. Elas afirmam:

- **Tese 26:** O ato de amizade [ou a vontade humana] não é a forma mais perfeita de fazer o que está em si, nem a mais perfeita disposição para a graça de Deus, nem uma forma de se converter e de se aproximar de Deus.
- **Tese 27:** Ele é, isto sim, um ato de uma conversão já realizada, temporalmente e por natureza posterior à graça.

³³ Dieter, 2014, pp. 2–5.

³⁴ Cf. Reale; Antiseri, 2003, p. 84. Cf. Lutero, 1987, pp. 15–20. Teses 26, 27, 28 e 56. Cf. também George, 1994, p. 64–74; Bender, 2011, p. 5.

³⁵ Oberman, 1962, pp. 341–342.

- **Tese 28:** “Tornai-vos para mim, e eu me tornarei para vós outros.” [Zc 1.3] “Chegai-vos a Deus, e ele se chegará a vós outros.” [Tg 4.8] “Buscai e achareis.” [Mt 7.7] “Quando me buscardes, serei achado de vós.” [Jr 29.13s]. Afirmar, a respeito destas e de outras passagens semelhantes, que uma parte cabe a natureza e a outra a graça, não é outra coisa que sustentar o que disseram os pelagianos. (LUTERO, 1987, p. 16.)³⁶

Fica evidente que o ponto central da *Disputa* está na rejeição por parte de Lutero da teoria nominalista do *facere quod in se est* (fazer tudo que se é capaz de fazer). Em uma espécie de genealogia da teologia de Lutero, Oberman define assim essa doutrina:

"O homem não pode apenas adquirir algum conhecimento de Deus da criação, mas também pode adquirir o dom da iluminação se **ele fizer o melhor uso possível de suas capacidades naturais.**"³⁷ Grifo meu.

Em linhas gerais, o *facere quod in se est* denota a ideia de que, para o ser humano, amar a Deus é *facere quod in se est* (fazer tudo que é capaz de fazer), e isso implica que o amor a Deus não é um processo que acontece por meio da graça divina apenas, mas é dependente, de alguma maneira da *vontade humana*. Assim, fica admitida a existência de uma capacidade humana natural de amar a Deus. Ora, amar a Deus é um mandamento divino e deve ser cumprido; é a vontade do ser humano que deve levá-lo a amar a Deus; mas a vontade humana pode fazer isso sem a graça divina? Pode o ser humano com sua própria vontade, amar a Deus com todas as suas forças? Esses questionamentos são fundamentais para Gabriel Biel, importante expoente da *via moderna* (nominalismo) e oponente principal de Lutero na *Disputa*. Sua resposta é que Deus não rejeita o indivíduo que se dispõe com sua vontade a amá-lo devido ao relacionamento pactual que estabeleceu com o ser humano. Para Lutero, entretanto, toda ação da vontade humana, mesmo que seja uma aparente boa ação, está fundamentada no orgulho e, por isso, não há ação da vontade humana sem pecado. Isso significa dizer que, para o reformador, a graça é necessária para qualquer ação da vontade humana, o que implica que o ser humano não pode realizar nenhum ato volitivo por natureza, sem a graça. Por isso, ele afirma, nas teses 29 e 30 da *Dipusta*, respectivamente:

- **Tese 29:** A melhor e infalível preparação e a única disposição para a graça é a eleição e predestinação eterna de Deus.
- **Tese 30:** Da parte do ser humano, entretanto, nada precede a graça senão indisposição e até mesmo rebelião contra a graça. (Lutero, 1987, p. 16.)

Ou seja, em uma maneira positiva de exposição, na tese 29, a única disposição para a graça vem de Deus e, em uma maneira negativa, na tese 30, o ser humano não possui nada que o aproxime da graça divina, pelo contrário, o que ele possui, o afasta de Deus. É possível acrescentar ainda, sua interpretação da Epístola aos Romanos, na qual Lutero afirma:

Por essa razão, não passa de puro delírio dizer que o homem pode amar a Deus acima de todas as coisas a partir de suas próprias forças e realizar as

³⁶ Cf. WA 1, 221-8; LW 31, 9-16.

³⁷ Oberman, 1962, p. 325.

obras da lei segundo a substância do feito, mas não de acordo com as intenções daquele que deu o mandamento, pelo fato de não estar em estado de graça. Ó estultos, ó teólogos suínos! Segundo seu modo de pensar, a graça só seria necessária por causa de uma nova exigência, acima e além da lei. Pois se a lei pode ser cumprida a partir de nossas forças, como eles dizem, então a graça não é necessária para o cumprimento da lei, mas somente com vistas ao cumprimento de uma nova exigência acima da lei, imposta por Deus. Quem pode suportar estas opiniões sacrílegas? (Lutero, 2003, p. 277–278).³⁸

Lutero critica duramente esta defesa da capacidade natural do homem para amar a Deus acusando-a de pelagianismo na tese 28, apresentada acima³⁹. Ele entende que o ato de amar a Deus é segundo em relação à graça de Deus sobre o ser humano. Qualquer ação humana deve ser precedida pela graça. Assim, Lutero se coloca peremptoriamente contra a tese da capacidade humana de amar a Deus acima de todas as coisas. Nem mesmo o poder absoluto de Deus⁴⁰ pode fazer com que exista a possibilidade de amor a Deus sem a graça. Na tese 55 da *Disputa*, Lutero afirma:

A graça de Deus nunca coexiste de forma ociosa, mas é espírito vivo, ativo e operante; nem mesmo pelo poder absoluto de Deus pode suceder que haja um ato de amizade (ou amor) sem que a graça de Deus esteja presente. Contra Gabriel Biel. (Lutero, 1987, p. 18.).⁴¹

Este fato lhe parece evidente, pois se o ato de amor é precedido pela graça, logo, qualquer disposição divina para aceitação desse amor também deve ser anterior ao próprio ato. Deste modo, a tese de que Deus se dispõe a aceitar o amor do indivíduo devido a um pacto de Deus com o ser humano, também não pode se sustentar, pois “Deus não pode aceitar o ser humano sem a graça justificante de Deus. Contra Occam.” (Tese 56 - Lutero, 1987, p. 18.) Esse tema central da *Disputa* deixa claro o quanto Lutero se distanciou do nominalismo.

3. Lutero e o realismo

Para além disto, essa *Disputa* deve ser vista em perspectiva, uma vez que meu interesse aqui não é apenas apresentar em detalhes as discussões teológicas entre Lutero e os nominalistas, mas, sim, mostrar como essas discussões são apontamentos importantes para perceber que

³⁸ Cf. LW 25, 4-524; WA 56, 3-528.

³⁹ Evidentemente, discussões muito mais aprofundadas acerca dos embates de Lutero com os teólogos da *via moderna* (nominalismo) podem ser encontradas na literatura sobre os antecedentes e desdobramentos do pensamento da Reforma. Cf. Dieter, 2014, 2017; George, 1994; McGrath, 2007; Oberman, 1962, 1966, 1987, 2004; Oberman; Weinstein, 2003. Meu propósito aqui foi apenas apresentar *en passant* um dos debates que marcaram claramente o afastamento de Lutero do nominalismo.

⁴⁰ Na teologia medieval havia uma diferenciação entre o “poder absoluto de Deus” e o “poder ordenado de Deus”. O primeiro refere-se àquilo que Deus não decretou, mas poderia tê-lo feito. Basicamente, o poder absoluto de Deus está relacionado ao atributo da onipotência divina. Deus tem poder para fazer tudo o que quiser, o que não implica necessariamente que ele fará tudo o que pode fazer. O segundo refere-se àquilo que Deus decretou e fez. Para um debate acerca da noção de poder absoluto de Deus e poder ordenado de Deus, cf. Oberman, 1987.

⁴¹ Grifo meu. Cf. WA 1, 221-8; LW 31, 9-16.

Lutero possui interesse em um certo tipo de filosofia. Cole Bender parece tocar no ponto fundamental desta questão⁴². Uma vez que a análise do embate entre Lutero e os pelagianos e semi-pelagianos, como Guilherme de Ockham e Gabriel Biel, já é bem estabelecida e documentada, nos importa analisar a relação de Lutero e Tomás de Aquino de maneira mais específica, uma vez que suas relações de concordância e discordâncias podem não ser tão claras.

A *Disputa Contra a Teologia Escolástica* pouco ajuda na compreensão da relação de Lutero com a *via antiqua* (realistas), uma vez que só há citação direta de um pensador dessa corrente filosófico-teológica. Dieter⁴³ ressalta que, apesar dessa ausência de citações diretas a pensadores da *via antiqua* nesta *Disputa*, é possível supor que quando Lutero elabora teses contra os escolásticos⁴⁴, ele esteja sobretudo se referindo a Tomás de Aquino, bem como ao “problema da compatibilidade da teologia e filosofia, especialmente Aristóteles, e a necessidade da filosofia, principalmente a lógica, para a teologia.” (Dieter, 2014, p. 9.) Essas teses parecem mostrar o esforço de Lutero em lutar contra um tipo específico de aristotelismo, o aristotelismo institucional⁴⁵. Certo mesmo é que a querela de Lutero com a *via antiqua* (realistas) acontece no *Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências*⁴⁶, que ficará conhecido posteriormente como as *95 Teses Contra as Indulgências*. Este texto possuía um propósito específico: apontar a característica ineficaz das indulgências. Surgidas no séc. XI⁴⁷, as indulgências ganharam grande destaque no séc. XVI⁴⁸. Lutero, ao contrário do que possa parecer, não é totalmente contra as indulgências, a ponto de querer aboli-las. Ele diz em seu *Sermão Sobre a Indulgência e a Graça*, uma espécie de resumo das *95 Teses*, que “embora não se deva impedir ninguém de comprá-la [uma indulgência], dever-se-iam afastar dela todos os cristãos [...]” (Lutero, 1987, p. 34.)⁴⁹” Essa afirmação demonstra que ele é contra o abuso que se faz das indulgências, mas não contra a indulgência em si. Ora, na doutrina da Igreja Católica Romana existem sete sacramentos⁵⁰. As indulgências estavam relacionadas ao sacramento da Penitência. Martin N. Dreher, na introdução às *95 Teses das Obras Selecionadas*, resume bem este sacramento:

Na Penitência, esperavam-se o arrependimento do pecador, a confissão na presença de um sacerdote, a absolvição e a satisfação imposta. Na satisfação, o pecador deveria fazer reparação ou expiação por causa do castigo que o pecado acarretava... As indulgências, surgidas no século XI, diziam respeito, inicialmente, apenas aos castigos temporais impostos pela Igreja, mais tarde,

⁴² Bender, 2011, pp. 4–6. Como o interesse aqui é apontar, de maneira geral, que filosofia é essa a que Lutero se refere em suas declarações de ataque à filosofia, não é de meu interesse retomar uma análise minuciosa da relação de Lutero com Aristóteles. Um entendimento consistente da relação entre Lutero e Aristóteles pode ser encontrado em Andreatta e Dieter. Cf. Andreatta, 1996; Dieter, 2001.

⁴³ Dieter, 2017, p. 10. “Tomás de Aquino não é de todo mencionado na chamada *Disputa Contra a Teologia Escolástica*, embora se possa supor que ele está incluído nas declarações muito gerais de Lutero sobre os escolásticos...”.

⁴⁴ As teses “contra os escolásticos” são: 31, 35, 41, 50, 76.

⁴⁵ Ver nota 47.

⁴⁶ Lutero, 1987, pp. 21–29. Cf. WA 1, 233-238; LW 31, 25-33.

⁴⁷ Lutero, 1992, p. 21.

⁴⁸ Lucien Febvre detalha de modo interessante o pano de fundo histórico que envolve as indulgências e antecede as 95 teses. Cf. FEBVRE, 2012, p. 96–106. Para conferir o pano de fundo de modo mais detalhado, Cf. Brecht, 1985, pp. 175–190.

⁴⁹ Cf. WA 1, 243-246.

⁵⁰ Os sete sacramentos são: batismo, eucaristia, confirmação, ordenação, extrema-unção, casamento e penitência. Cf. Nichols, 2018, p. 199.

aos castigos temporais que deveriam ser purgados no purgatório e, finalmente, também aos pecados de parentes já falecidos que estavam no purgatório. As opiniões dos teólogos divergiam bastante uma da outra, e, no início do séc. XVI, não havia a necessária clareza a respeito do assunto. (Lutero, 1987, p. 21.).

Lutero é um desses teólogos que não comprehende o uso que se faz da indulgência. Como é possível uma pessoa ter seu pecado perdoado pelo simples fato da compra de uma indulgência? O reformador não poderia aceitar isso, afinal, o sacramento da *Penitência* envolve arrependimento, confissão e satisfação. O próprio Lutero apresenta estas três partes, atribuindo essa divisão a Pedro Lombardo e a Tomás de Aquino em seu *Sermão sobre a Indulgência e a Graça*, de 1518. Apesar de não aceitar essa divisão, pois acredita que “de forma alguma se acha fundamentada na Sagrada Escritura e nos antigos santos mestres cristãos” (Lutero, 1987, p. 31.), ele as admite de alguma maneira. Assim, a indulgência, praticada nos tempos de Lutero, atrapalha mais do que ajuda. Na verdade, ela distancia o indivíduo de Deus, ao invés de aproximar-lo, pois negligencia o arrependimento e a confissão, fundamentais para a vida cristã. Lutero é enfático:

Se agora dizes: "Então nunca mais comprarei indulgências", replico: isso eu já disse acima, que minha vontade, desejo, pedido e conselho é que ninguém compre indulgência. Deixa os cristãos preguiçosos e sonolentos comprarem indulgência. (Lutero, 1987, p. 34.).

E ainda,

A indulgência é permitida por causa dos cristãos imperfeitos e preguiçosos, que não querem exercitar-se resolutamente em boas obras ou não desejam sofrer. Pois a indulgência não promove o melhoramento de ninguém, e sim tolera e permite sua imperfeição. (Lutero, 1987, p. 33.).

Outrossim, o forte apelo financeiro das indulgências se tornou moeda de troca do alto clero, que buscava recursos para financiar seus projetos. Lutero deixa isso bastante claro na tese 86⁵¹:

Do mesmo modo: por que o papa, cuja fortuna hoje é maior que a dos mais ricos Crassos, não constrói com seu próprio dinheiro ao menos esta uma Basílica de São Pedro, ao invés de fazê-lo com o dinheiro dos pobres fiéis? (Lutero, 1987, p. 29.).

Assim, o reformador não se opõe a todo tipo de indulgência, mas unicamente àquela que confunde o fiel ao prometer absolução plena. Isso é o que está por detrás de suas declarações.

⁵¹ Cf. WA 1, 233-238; LW 31, 25-33. Vale ressaltar ainda um conhecido *jingle* da época de Lutero que evidencia o apelo financeiro das indulgências. Cf. Febvre, 2012, p. 103. Em alemão, a rima é fácil de decorar:
Sobald das Geld in Kasten klingt,
Die Seele aus dem Fegfeuer springt.
Assim que o dinheiro na caixa tilintar,
a alma do purgatório irá escapar!

Lutero fala especificamente contra este *jingle* na tese 27: “Pregam doutrinas feitas pelos homens aqueles que dizem que, quando a moeda cai no cofre, a alma voa para fora do purgatório.” Cf. Lutero, 1987, p. 24.

As *95 Teses* possuem uma acusação essencial, como destaca Febvre, “a de oferecer aos pecadores uma falsa segurança” (Febvre, 2012, p. 108.)⁵². Virtualmente as indulgências, essencialmente a penitência. Assim surge o texto do *Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências*, em outubro de 1517. Lutero, portanto, se volta contra o fundamento da Igreja de que Deus requer punição do pecador e que seu perdão é dado unicamente por satisfação, através das indulgências. Para ele, Deus perdoa completamente e a punição para o pecado é algo atribuído segundo a vontade de Deus e não imposta por qualquer pessoa ou instituição:

[...] Afirmo, entretanto, que não se pode provar, a partir da Escritura, que a justiça divina deseja ou exige do pecador qualquer pena ou satisfação, mas sim unicamente sua contrição ou conversão sincera e verdadeira, com o propósito de, doravante, carregar a cruz de Cristo e praticar as obras acima mencionadas [oração, jejum e esmolas] (mesmo que não estejam prescritas por ninguém). (Lutero, 1987, p. 32.).

Por isso,

Incorre em grave erro quem pretende fazer satisfação por seus pecados, pois Deus os perdoa a toda hora grátis, por graça inestimável, e nada deseja em troca senão que doravante se leve uma vida boa. (Lutero, 1987, p. 33.).

Deste modo, Lutero apresenta as *95 Teses* não somente por uma discordância com a prática exagerada das indulgências em sua época, mas também, e principalmente, como uma repulsa à negação do sacramento da penitência. Negar a penitência através da compra de indulgências era o mesmo que ser contrário à graça divina. Comprar uma indulgência era como comprar a justificação e isso o monge agostiniano não poderia aceitar, pois não há nada que o ser humano possa fazer por si para alcançar a justificação. Comprar uma indulgência era como tomar um atalho para conseguir a justificação, logo, um erro que deveria ser evitado, pois “serão condenados em eternidade, juntamente com seus mestres, aqueles que se julgam seguros de sua salvação através de carta de indulgência. (Tese 32)” (Lutero, 1987, p. 25.). Mas como foi possível chegar a tal compreensão da justificação? Como alguém seria tornado justo nos céus através de uma indulgência comprada na Terra? O cerne do problema, para Lutero, está na compreensão errada de como se dá a justificação. E essa compreensão errada só foi possível, de acordo com Lutero, devido à influência de Tomás de Aquino, consequentemente de Aristóteles e da filosofia, dentro da Igreja.

Podemos claramente perceber um fio condutor nesses debates. Nas *97 Teses*, Lutero se opõe ao método tomista (filosófico aristotélico) de interpretação das Escrituras que, em seu tempo, está fortemente presente na Igreja, atribuindo muito valor à capacidade humana (contra Gabriel Biel e os nominalistas) e deturpando a compreensão da justificação. Nas *95 Teses*, o tema aparente são as indulgências, mas seu alvo real é a justificação através do tema da penitência. Ao contrário do que afirma Tomás de Aquino, os escolásticos e a Igreja, para Lutero, a justificação não se dá através da capacidade humana, nem através da compra de indulgências ou da negação

⁵² Cf. BRECHT, 1985, p. 186.

da penitência. O único meio para a justificação é a cruz de Cristo. Assim, o ápice do debate em torno deste assunto, acontece na apresentação da teologia da cruz, em 1518.

4. A solução da cruz

Em abril de 1518, acontece um debate fundamental para a vida e teologia de Lutero, o *Debate de Heildeberg*. Em minha análise da relação do monge agostiniano com os nominalistas e realistas, esse debate apresenta a consolidação do pensamento do reformador acerca da justificação e nos ajuda a compreender sua relação com a *via antiqua* (realistas) e, consequentemente com a filosofia. Momento crucial para a vida do jovem reformador, Dreher destaca que é logo após esse debate, que Lutero assume definitivamente a grafia que conhecemos de seu nome. Antes, assinava como “Martin Luder”, seu nome de batismo. Agora, após o debate e em carta escrita a seu amigo Spalatin, ele assina: “Martinus Eleutherius”, o liberto. Dreher conclui que “desta versão ortográfica é que vai surgir a nova grafia: Lutherus, Luther, Lutero.” (Lutero, 1987, p. 36.) É nesse debate também, que Lutero estabelecerá os conceitos de teologia da cruz e teologia da glória. Conceitos fundamentais em toda a sua trajetória. Willem Van't Spijker afirma que neste debate Lutero formula uma forte crítica à teologia escolástica, “rejeitando a teologia da glória enquanto defende a sua paradoxal teologia da cruz” (Van't Spijker, 2001, p. 295).⁵³ Nichols, por sua vez, apresenta a correlação entre o *Debate de Heildeberg* e as 95 Teses, tendo o tema da cruz como o centro:

As crises espirituais de Lutero tiveram fim quando ele chegou ao cerne da questão, a teologia da cruz. O primeiro escrito de Lutero sobre o assunto veio ao final de suas 95 teses. Ali, ele expressa: “Ide embora todos os profetas que dizem ao povo de Cristo: ‘Paz, paz’, quando não há paz! Benditos sejam todos os profetas que dizem ao povo de Cristo: ‘Cruz, cruz’, e não há cruz!”. O contraste poético de Lutero entre paz e cruz, Pax e Crux em latim, faz uma crítica aos pregadores e vendedores de indulgências, por oferecerem glória sem sofrimento, ou paz sem tratar os horrores do pecado. Tal “paz” de fato é falsa e, consequentemente, deixa-nos sem paz. Quem, contudo, prega a cruz reconhece o horror do pecado. Lutero desenvolveu essa ideia incipiente ainda mais em outro conjunto de teses, ou argumentos, preparado para um debate em Heidelberg, em 1518. (Nichols, 2018, p. 63.).

O *Debate de Heildeberg* aconteceu no dia 26 de abril de 1518⁵⁴. De acordo com Dreher, a cada três anos a ordem dos agostinianos se reunia para uma assembleia geral⁵⁵. Nesta ocasião, Lutero foi convocado por Johann von Staupitz, Vigário Geral dos agostinianos, a prestar contas

⁵³ O paradoxo da teologia da cruz, a grosso modo, aparece na afirmação de que um Deus onipotente e soberano se tornou ser humano, sofreu e morreu em uma cruz para que houvesse reconciliação com a humanidade. O paradoxo da justiça através da morte de um inocente.

⁵⁴ No subtítulo da *Dipsuta*, Lutero afirma que o evento ocorreu em maio de 1518. Estranhamente, os comentadores não se detêm nesta falta de exatidão, uma vez que é conhecida exatamente a data da *Dipsuta*, que aconteceu um dia após a convocação do capítulo geral dos agostinianos, por Johann von Staupitz, vicário geral da ordem. Essa convocação acontecia de três em três anos no terceiro domingo depois da páscoa, sendo em 1518, o dia 25 de abril. Cf. Grimm; Luther, 1957, p. 37; Lutero, 1987, p. 35.

⁵⁵ Lutero, 1987, p. 35.

de suas atividades. Dreher acrescenta que “Staupitz deu-lhe ainda uma outra incumbência para a reunião: solicitou-lhe que dirigesse o debate previsto.” (Lutero, 1987, p. 35.) Dessa maneira, o debate aconteceu de maneira cordial, afinal não havia opositores entre os ouvintes⁵⁶. As teses elaboradas para o debate servirão de base para o que se tornará o centro de sua teologia, e por que não também, de sua filosofia: a cruz de Cristo. Serão apresentadas 28 teses teológicas e 12 teses filosóficas. Nas teses teológicas, a estrutura da teologia da cruz ganha forma, enquanto que nas teses filosóficas, Lutero desfere um ataque veemente a Aristóteles e Tomás de Aquino travestidos no escolasticismo, a quem ele designa como defensores da teologia da glória. Spijker afirma que “a crítica de Lutero ao escolasticismo é especialmente à maneira pela qual Tomás usa a lógica aristotélica na teologia.” (Van’t Spijker, 2001, p. 296.). Lutero parece convencido de que a fonte de todo erro acerca da justificação, neste caso específico, é Tomás de Aquino. Assim, ele rejeita substancialmente a sua teologia, e consequentemente, a teologia da *via antiqua*. Seu desapreço por Tomás é tão grande que ele o considera como “a fonte de toda a heresia, erro e destruição do Evangelho, bem como o responsável por fazer Aristóteles reinar na Igreja.” (Lutero, 1992, p. 189).⁵⁷ Assim, a teologia que é feita por Tomás e pelos escolásticos é chamada por Lutero de a teologia da glória, porque ela é uma teologia da especulação. A especulação, através da razão, não tem capacidade para conhecer a Deus, pois o conhecimento de Deus só é possível através da cruz e o ser humano só consegue compreender o Deus escondido na cruz⁵⁸ através do próprio Deus, que se revela no Cristo crucificado. A teologia da cruz de Lutero é uma teologia do paradoxo: fala de Deus soberano, que só pode ser conhecido através do sofrimento. Atestando ser uma interpretação diretamente feita a partir do apóstolo Paulo⁵⁹, Walter von Loewenich afirma que,

Deus se revela em ocultação, a sabedoria de Deus aparece aos homens como uma loucura, o poder é aperfeiçado na fraqueza, a glória de Deus é manifesta na humildade, a vida de Deus se torna efetiva na morte de seu Filho. (Loewenich, 1976, p. 11.).

Essa característica paradoxal é marcante. Na tese 24, Lutero afirma que: “Não obstante, aquela sabedoria não é má, nem se deve fugir da lei; sem a teologia da cruz, porém, o ser humano faz péssimo uso daquilo que há de melhor.” (Lutero, 1987, p. 39.) O problema, portanto, não é a existência em si da teologia da glória. O problema está em abrir mão da cruz como pressuposto fundamental de qualquer outro meio de se conhecer a Deus. Sem a cruz, para Lutero, não é possível conhecer a Deus. Dessa maneira, ele não é estritamente contrário ao uso da razão humana, mas sim ao que ele considera seu péssimo uso. Mas, o culpado do erro generalizado

⁵⁶ O próprio Lutero afirma posteriormente, em uma carta a Spalatin, que seus opositores do *Debate* eram seus professores ockhamistas, Usigen e Trutvetter. Cf. Lutero, 1987, p. 35.; LW 48, pp.60-63.

⁵⁷ Cf. LW 32, p. 258. Cf. Janz, 1989, p. 20. Van’t Spijker, 2001, p. 296.

⁵⁸ A teoria do Deus oculto (*Deus absconditus*) é derivada por Lutero diretamente das Escrituras. Na explicação da tese 20 do *Debate de Heidelberg*, Lutero cita o texto de Is 45.15, no qual o profeta afirma: “Verdadeiramente tu u és o Deus que se esconde, ó Deus de Israel [...].” Nessa mesma explicação, Lutero está convencido que o conhecimento de Deus a partir apenas das obras não pode ser completo, pois o conhecimento de Deus está oculto no sofrimento da cruz de Cristo. Lutero parece radicalizar uma teoria apresentada por Tomás de Aquino que falava de Cristo como o *Deus absconditus*. Cf. Przanowski, 2018. Para Lutero, o próprio Deus pai está oculto ao ser humano. A única maneira de realmente conhecê-lo é através do Cristo crucificado. Cf. Lutero, 1987, pp. 49–50.

⁵⁹ 1 Co 1.18: Certamente a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, ela é poder de Deus.

tem nome: Tomás de Aquino. Ao menos é o que uma leitura não tão atenta irá apontar. Denis Janz⁶⁰, entretanto, reconstruindo o pensamento de Lutero a partir de comparações com o pensamento de Tomás, faz descobertas importantes que não podem ser desprezadas quando tentamos estabelecer as relações entre o reformador e as vias *antiqua* e *moderna*.

Como já vimos, Lutero faz ataques diretos e agressivos a Tomás de Aquino. Mas será que isso possui algum significado substancial? A bem da verdade é que a maneira agressiva de tratamento aos adversários não é exatamente incomum no período medieval. Logo, apenas afirmações que denigram a imagem de um pensador, não implicam necessariamente, que todo seu pensamento esteja errado. Isto é tão verdadeiro que é possível encontrar trechos em que Lutero faz elogios a Tomás e mostra o ter em grande medida⁶¹. Desse modo, é preciso analisar alguns aspectos mais relevantes que apresentem um distanciamento entre Lutero e Tomás de Aquino, a fim de demonstrar o quanto Lutero se distanciou da *via antiqua*. De acordo com Janz, existem ao menos 13 pontos específicos em que Lutero discorda de Tomás⁶². Entretanto, abordarei aqui, apenas os pontos em que se justifique diretamente a relação que tento estabelecer. Assim, apresentarei brevemente, as discordâncias existentes entre Lutero e Tomás, nos seguintes temas ou assuntos: Aristóteles, a penitência, a justificação e a autoridade.

Já abordei a relação de Lutero com Aristóteles anteriormente. Contudo, é importante acrescentar neste ponto, qual era o entendimento que o monge agostiniano possuía acerca do uso de Aristóteles e de sua filosofia por Tomás de Aquino, e de que maneira isso reverberou na teologia. Esse último ponto é fundamental, pois uma das características mais marcantes da crítica luterana é justamente sobre o uso que Tomás faz de Aristóteles nas suas formulações teológicas. Lutero possui convicção que Tomás não entendeu Aristóteles e que atribui maior valor a este do que às Escrituras. Em uma *Conversa à Mesa*⁶³, datada de 8 de junho de 1532, ele afirma:

Esse é o procedimento de Tomás: Ele primeiro toma as declarações de Paulo, Pedro, João, Isaías, etc. Depois ele conclui que Aristóteles diz isso e aquilo, então ele interpreta as Escrituras de acordo com Aristóteles. (Luther, 1955, p. 39.)⁶⁴.

Neste assunto, essa é a acusação mais importante de Lutero. Para ele, Tomás distorce o Evangelho ao conferir a última palavra sempre a Aristóteles e não à própria Escritura. A teologia deve ser escrava da Palavra de Deus. Qualquer método teológico que se fundamente fora das Escrituras, para o reformador, está errado e deve ser evitado. Um ponto contraditório que deve ser apresentado, entretanto, é que mesmo com toda a crítica ao uso de Aristóteles na teologia por Tomás e, consequentemente, pelos escolásticos, não se deve atribuir culpa pela distorção do Evangelho, apenas e unicamente, por esse motivo. É o que Janz afirma ao apresentar os casos

⁶⁰ Janz, 1989..

⁶¹ Ibid, p. 5. Janz apresenta uma série de referências em que Lutero faz elogios a Tomás, o chamando de “santo homem” ou “o grande Tomás de Aquino” ou “o homem com grande gênio”. O mesmo também pode ser afirmado acerca de Aristóteles. Cf. Andreatta, 1996, pp. 62–64.

⁶² Ibid, p. 12. Janz analisa e aponta, de modo bastante detalhado, os embates entre Lutero e Tomás/tomistas.

⁶³ Conversas à Mesa é o título dado ao conjunto de textos atribuídos a Lutero quando de suas conversas informais.

⁶⁴ Cf. Janz, 1989, p. 21.

de Pedro Lombardo e São Boaventura, que são criticados por Lutero em assuntos semelhantes às críticas feitas a Tomás, mas que não possuem Aristóteles como fundamento:

Ao menos Boaventura nunca é mencionado quando Tomás e outros escolásticos são criticados [por Lutero] por usar Aristóteles [...] a crítica de Lutero a Tomás em muitas outras doutrinas específicas, explicitamente incluem Boaventura. O que isso significa é que para Lutero, Boaventura errou juntamente com Tomás em muitas questões. Já que, entretanto, Boaventura não dependia de Aristóteles, seria difícil dizer que os erros comuns de Boaventura e Tomás foram um resultado direto e inevitável da dependência de Aristóteles. O mesmo pode ser dito sobre Pedro Lombardo. (Janz, 1989, p. 23.).

Qual é o verdadeiro problema então? O real problema não é o ensino de Tomás ou seu uso de Aristóteles, mas sim a transformação deste ensino em um dogma da Igreja. Essa é uma característica que será importantíssima na crítica de Lutero e que estará presente ao longo do seu embate com Tomás e, principalmente, com os escolásticos tomistas, nos mais variados assuntos.

O tema da penitência está intimamente relacionado ao tema da indulgência, como apresentei anteriormente, ao abordar as *95 Teses*. Lutero não concorda que a satisfação, última parte da penitência, seja substituída pelas indulgências, de modo a remover a punição pelo pecado. Ora, a punição pelo pecado é uma demanda da justiça divina. A Igreja, através das indulgências, não tem poder para redimir algo que ela não impôs. Na verdade, a Igreja não tem poder nem para punir eternamente, nem para redimir eternamente. Uma vez que ela é terrena, não pode querer agir naquilo que não lhe compete. Ela não possui jurisdição sobre a punição divina. No embate com Tomás, mas principalmente com os tomistas, apesar de um ou dois pontos de concordância neste assunto, as discordâncias são latentes, de acordo com Janz. Os dois concordam, por exemplo, que a punição divina sempre é para o benefício humano⁶⁵ e que, as indulgências são menos importantes do que as boas obras. Por outro lado, Lutero critica as três partes da divisão do sacramento da penitência: contrição, confissão e satisfação. Para ele, “a verdadeira contrição procura e ama as penas, ao passo que a abundância das indulgências as afrouxa e faz odiá-las, pelo menos dando ocasião para tanto.” (Tese 40 das *95 Teses*). Logo, com as indulgências, a contrição deixa de fazer sentido prático. Sobre a segunda parte, a confissão, há uma mudança no pensamento de Lutero ao longo dos anos. O jovem Lutero concorda com a necessidade da confissão dos pecados a um padre, entretanto, o Lutero maduro discorda completamente. Acredito que essa mudança seja natural, pois o jovem Lutero não pretendia que uma nova igreja fosse criada, o que, se fosse o caso, não implicaria em uma mudança na prática da confissão. Contudo, o experiente Lutero percebeu que as estruturas da Igreja não poderiam permanecer como eram, e que mudanças radicais seriam necessárias, dentre as quais, a necessidade de confissão dos pecados a um padre. Já sobre a terceira parte, a satisfação, central no debate das indulgências, o reformador não concorda que Deus requer punição e não redime sem satisfação. Deus redime totalmente, de acordo com sua vontade.

Terceiro, eu considero falsa a fundamentação de Tomás, a saber, que Deus requer punição do pecador e que não redime nada sem o requisito da

⁶⁵ Ibid, pp. 32-46.

satisfação. Isso é contrário à verdade que Deus não despreza um coração quebrantado e contrito (Sl 31.19). O que Deus redime, ele redime totalmente, aplicando, talvez, apenas algum castigo de acordo com sua vontade e isso não pode ser redimido nem pela Igreja, nem pelos céus. (Janz, 1989, p. 23–46.).

Deus, em sua soberania, justifica o pecador de maneira completa, e isso de acordo com a sua vontade. A satisfação é uma exigência da Igreja que não se fundamenta nas Escrituras. Torná-la um dogma é aceitar a doutrina estabelecida por Tomás.

Outra crítica que é importante, não pela crítica em si, mas por revelar o que Lutero considera um dos maiores problemas da Igreja, é a justificação. A crítica que Lutero faz a Tomás acerca do tema da justificação estará sempre ligada à crítica a outros temas. O caso das indulgências, talvez seja o mais evidente. Qual é o problema que Lutero percebe na teologia tomista acerca da justificação? O reformador entende que a teologia tomista é pelagiana, pois de acordo com sua interpretação, ela afirma que a justificação acontece através de bons atos. Isso, evidentemente, traz à tona a influência da filosofia aristotélica na teologia. Lutero está tão convicto que é implacável:

Pois já dissemos que anjo significa o doutor na Igreja. Mas é certo que o Aristóteles morto e condenado é hoje o mestre de todas universidades mais do que Cristo. Posto no pedestal pela autoridade e esforço de Tomás, ele reina, ressuscitando o livre-arbítrio, ensinando as virtudes morais e a filosofia natural, sendo um Cérbero de três cabeças, sim, um Gerião de três corpos. (Lutero, 1992, p. 53.).

Ele aponta Tomás de Aquino como responsável pelo enfraquecimento da noção paulina de *sola gratia*, da substituição da fé no processo de justificação e da substituição da revelação na teologia. Apesar de suas críticas serem contundentes, comentadores encontram dificuldades em aceitar tão facilmente a acusação de Tomás como pelagiano⁶⁶. Desse modo, a crítica de Lutero a Tomás, no tema da justificação, possuirá duas características importantes a destacar: (1) as críticas do reformador devem ser interpretadas como críticas voltadas às concepções dos tomistas posteriores, como Ambrosio, Prierias, e outros⁶⁷, e não ao próprio Tomás; e (2) um tema principal por detrás de todas essas críticas à *via antiqua*, aos escolásticos, a Tomás e a Aristóteles, é o tema da autoridade.

O tema da autoridade é um tema muito importante no fim da Idade Média. Um exemplo da importância dada à autoridade é a divisão feita nas universidades, já apresentada anteriormente, através de professores que representavam uma via específica (*via Tomae*, *via Scotiae*, etc.). O debate entre *via moderna* e *via antiqua*, em última análise pode ser apresentado como um debate, acima de tudo, sobre autoridade. Diante disto e a partir da interpretação de 1

⁶⁶ Denis Janz acredita que a teologia da natureza e da graça de Tomás, na verdade, é agostiniana. Cf. Janz, 1989, pp. 56–61. Em uma reconstrução da antropologia de Tomás de Aquino, Cole Bender destaca, tal qual Janz, a clara influência de Agostinho na teologia de Tomás. Cf. Bender, 2011, pp. 12–27.

⁶⁷ Na verdade, de maneira geral, as críticas de Lutero são muito mais devidas aos seus interlocutores, que se apresentam como tomistas, do que ao próprio Tomás. Essa é uma conclusão que resulta dos trabalhos de Janz.

Ts 5.21⁶⁸, Lutero acredita que tudo deve ser posto à prova e devemos reter o que é bom. Janz conclui da seguinte maneira:

Isso [o fato de Prierias só se valer dos argumentos de Tomás], portanto, é o coração do tratado de Lutero: suas autoridades (Escritura, os Pais, a lei canônica e a razão) estão reunidas contra a autoridade de Prierias (Tomás de Aquino). E, portanto, esse trabalho, que é ostensivamente sobre o poder do papa, é em grande medida sobre a autoridade de Tomás. (Janz, 1989, p. 84.).

Com o passar dos anos, para Lutero, vai ficando cada vez mais difícil discernir entre o tomismo e a Igreja. Por isso, ele irá declarar que a Igreja, que deveria ser de Cristo, se tornou uma Igreja de Tomás, uma Igreja tomista. Ele diz: “Mais tarde, quando vi qual era a Igreja que havia determinado isso, a saber, a tomista, isto é, a aristotélica, fiquei mais audaz.” (Lutero, 2015, p. 355.) Por fim, é possível compreender que Lutero se distancia da *via antiqua*, pois seus representantes (os escolásticos ┌ Tomás ┌ Aristóteles) esqueceram-se da cruz de Cristo, das Escrituras, da fé e fazem teologia ou falam sobre Deus a partir da razão humana. Seus métodos são aqueles da teologia da glória. A única maneira, entretanto, de conhecer a Deus é através da teologia da cruz.

Considerações finais: entre nominalistas e realistas

Procurei apresentar em termos genéricos os embates de Lutero tanto com a *via antiqua* quanto com a *via moderna*. Nesse debate, não se pode deixar de mencionar a enorme dificuldade quanto aos termos empregados para designar os escolásticos e, consequentemente a filosofia, conforme Dieter e Oberman já bem observaram. É certo que a *via moderna* proveu a Lutero um arcabouço filosófico importante para a jornada da Reforma⁶⁹. Entretanto, vimos que o rompimento com a *via moderna* foi claro e evidente. Esse rompimento com a *via moderna* não significa, contudo, que Lutero assumiu alguma posição da *via antiqua*, mas mostra como que o reformador se posicionou em um lugar de transformação do que estava dado em termos teológico-filosóficos de sua época, afinal, sua discordância com diversas formulações e teses atribuídas aos escolásticos da *via antiqua* é, também, evidente. Isso é exatamente o que propõe Oberman:

No melhor dos estudos de Lutero, o ataque precoce de Lutero a Aristóteles (c. 1509) como 'fabulador' é entendido como a pedra angular de uma campanha vitalícia contra todo o escolasticismo, tanto a *via antiqua* quanto a *via moderna*. (Oberman, 2003, p. 666.).

Ele propõe, assim, quatro pontos fundamentais a partir dos quais o entendimento da relação de Lutero com a filosofia e a teologia proporcionam um modo diferente de enxergar o

⁶⁸ 1 Ts 5.21: Examinem todas as coisas, retenham o que é bom.

⁶⁹ Descobri em minhas pesquisas recentes, que um grupo internacional de acadêmicos têm procurado estabelecer melhores estudos sobre as possíveis heranças e relações entre a filosofia medieval e o pensamento de Lutero, nas mais variadas áreas de estudo. Este grupo é coordenado pela prof. Christine Helmer e se chama Logic&Luther.

trabalho do reformador. A partir da mudança metafísica proposta por Lutero, de Deus como um Ser para Deus como uma Pessoa, da autoridade das Escrituras e do poder da aliança, o fim dos tempos e a *via moderna* sofrem enorme ressignificação. Com relação às Escrituras, uma virada hermenêutica leva Lutero a compreender que a Bíblia possui a comunicação pessoal de Deus, no lugar de um objeto de análise ontológica do Ser de Deus. É o conceito da aliança de Deus com seu povo que permite a Lutero desenvolver a teoria da justificação somente pela fé, pois é através desta aliança que Deus age na vida humana. O fim dos tempos, para Lutero, já acontecia à sua época, e a descoberta de um Deus que age na história é fundamental para uma busca de todos os meios possíveis para vencer a batalha final. Isto implica, inclusive, que a filosofia deve ser tomada como instrumento para o reconhecimento da impiedade, do mal e da injustiça.

Recorro também ao excelente texto de Gerard Ebeling: *Luther und der Anbruch der Neuzeit*⁷⁰ (*Lutero e a Aurora da Era Moderna*). Em suas considerações acerca das interpretações históricas que debatem se Lutero é um pensador moderno ou medieval, Ebeling sustenta que é insuficiente designar Lutero seja para um período ou para outro. Isto porque o próprio momento histórico caracterizado pela transição de uma Idade para a outra possibilita que Lutero não se coloque nem em uma nem em outra. Antes,

Lutero estava preocupado com uma situação que transcende a Idade Média e a era moderna. Isto permitiu que ele criticasse ambos os lados. Ele deu nova expressão ao que era essencialmente cristão e descobriu que ele havia sido distorcido precisamente nos tempos cristianizados. Desta forma, ele desempenhou um papel importante no final da era cristianizada. E ao mesmo tempo impediu que o amanhecer da era moderna, que tinha começado como uma emergência direta da Idade Média, continuasse e se completasse desta forma. (Ebeling, 1972, p. 211.).

A preocupação de Lutero está relacionada à busca por um bem comum que abrange Igreja e sociedade e encontra significado, propósito e realização na causa de Deus. Por isso Lutero está entre *via moderna* e *via antiqua*, entre nominalistas e realistas gerando transformação. Fica claro que o movimento operado por Lutero o conduziu à construção de um pensamento revolucionário, ao passo que esse mesmo pensamento que se construía, apresentava-se como uma reafirmação do pensamento medieval em voga já a muito tempo. É nesse sentido que Ebeling irá apontar para uma característica importante deste pensador do séc. XVI. Na passagem de uma era para a outra, Lutero não parece se encaixar adequadamente em nenhuma delas. Enquanto pensador ensinado nos fundamentos filosóficos que se desenvolviam em direção à aurora da era moderna, Lutero foi duramente contrário a diversos dos ensinamentos que lhe foram passados. Em contrapartida, isso não significou um apreço sem medidas ao modo de pensar oriundo da era medieval, o qual também criticou duramente. Assim, Lutero é um pensador paradoxal, que se apresenta nas contrações, operando transformações profundas no *status quo* vigente, ao mesmo tempo em que critica os fundamentos da nova maneira de pensar que procura se estabelecer. Lutero é subversivo ao mesmo tempo que é conservador. O paradoxo do seu modo de pensar será fundamental para as enormes transformações que acontecerão na passagem da Idade Média para a Idade Moderna.

⁷⁰ Ebeling, 1972., p. 211.

Referências

- ANDREATTA, E. **Lutero e Aristotele**. Padova: Cusl Nuova Vita, 1996.
- ASKANI, H.-C.; GRANDJEAN, M. EDS. **Luther und die Philosophie: Streit ohne Ende?** 1. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021. v. 82p. VII, 293.
- BENDER, C. A. **Luther's Theological Anthropology: A Decisive Break from Scholasticism**. Virginia: Liberty University, 2011.
- BRECHT, M. **Martin Luther: His Road to Reformation: 1483-1521**. Tradução: James Lewis Schaaf. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- DIETER, T. **Der junge Luther und Aristoteles: Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie**. Berlim: De Gruyter, 2001.
- DIETER, T. **Luther as Late Medieval Theologian**. Disponível em: <<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199604708.001.0001/oxfordhb-9780199604708-e-002>>. Acesso em: 16 out. 2021.
- DIETER, T. Scholasticisms in Martin Luther's Thought. Em: DIETER, T. Ed. . **Oxford Research Encyclopedia of Religion**. [s.l.] Oxford University Press, 2017.
- EBELING, G. Luther und der Anbruch der Neuzeit: Heinrich Bornkamm zum 70. Geburtstag am 26. Juni 1971. **Zeitschrift für Theologie und Kirche**, v. 69, n. 2, p. 185–213, 1972.
- FEBVRE, L. **Martinho Lutero, Um Destino**. Tradução: Tradução: Dorothée De Bruchard et al. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- GEORGE, T. **Teologia Dos Reformadores**. 1^a edição ed. São Paulo: Vida Nova, 1994.
- GRIMM, H. J.; LUTHER, M. **Luther's Works, Volume 31: Career of the Reformer I**. Tradução: Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, 1957.
- JANZ, D. **Luther on Thomas Aquinas : the angelic doctor in the thought of the reformer**. Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden, 1989.
- KLEINEIDAM, E. **Universitas Studii Erfordensis; Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt**. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1964.
- LOEWENICH, W. VON. **Luther's Theology of the Cross**. 1st edition ed. Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1976.
- LUTERO, M. **Obras Selecionadas Vol. 1 - Os Primórdios: Escritos de 1517 a 1519**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987. v. 1.
- LUTERO, M. **Obras Selecionadas Vol. 3 - Debates e Controvérsias**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1992.

LUTERO, M. **Obras Selecionadas Vol. 4 - Debates e Controvérsias.** São Leopoldo: Editora Sinodal, 1993.

LUTERO, M. **Obras Selecionadas Vol. 8 - Interpretação Bíblica e Princípios.** São Leopoldo: Editora Sinodal, 2003. v. 8.

LUTERO, M. **Obras Selecionadas Vol. 2 - O Programa da Reforma - Escritos de 1520.** 1^a edição ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2015. v. 2.

LUTHER, M. **Luther's Works.** [s.l.] Saint Louis : Concordia Publishing House, 1955. v. 55.

LUTHER, M.; KEPLER, T. S. **The table talk of Martin Luther.** New York: Dover Publications, 2005.

MCGRATH, A. **Origens Intelectuais da Reforma.** Tradução: Susana Klassen. 1^a edição ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

NICHOLS, S. J. **Além das 95 Teses: a vida, o pensamento e o legado de Martinho Lutero.** Tradução: Elizabeth Gomes. 1^a edição ed. [s.l.] Fiel, 2018.

OBERMAN, H. A. *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam.* Robert Holcot, O.P. and the Beginnings of Luther's Theology. **Harvard Theological Review**, v. 55, n. 4, p. 317–342, out. 1962.

OBERMAN, H. A. “Iustitia Christi” and “Iustitia Dei”: Luther and the Scholastic Doctrines of Justification. **Harvard Theological Review**, v. 59, n. 1, p. 1–26, jan. 1966.

OBERMAN, H. A. *Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought.* **Journal of the History of Ideas**, v. 48, n. 1, p. 23, jan. 1987.

OBERMAN, H. A. *Luther and the Via Moderna: The Philosophical Backdrop of the Reformation Breakthrough.* **The Journal of Ecclesiastical History**, v. 54, n. 4, p. 641–670, out. 2003.

OBERMAN, H. A. **The Reformation: roots and ramifications.** London ; New York: T & T Clark International, 2004.

OBERMAN, H. A.; WEINSTEIN, D. **The two Reformations: the journey from the last days to the new world.** New Haven: Yale University Press, 2003.

OZMENT, S. E. **Age of Reform, 1250-1550: an Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe.** Cumberland: Yale University Press, 2014.

POTGIETER, R. The 97 theses (04–05 September 1517): A precursor to the 95 theses (31 October 1517)? **In die Skriflig / In Luce Verbi**, v. 52, n. 1, 29 nov. 2018.

Jonathan Alves Ferreira de Sousa

Entre bruxas e cruzes ou sobre como Lutero lidou com a “prostituta grega”

PRZANOWSKI, M. Christ as Deus Absconditus in Thomas Aquinas's Theology. **Nova et vetera**, v. 16, n. 3, p. 881–898, 2018.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2.

VAN'T SPIJKER, W. Early Reformation and Scholasticism. **Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History**, v. 81, n. 3, p. 290–305, 2001.

Recebido em 04/09/2024

Aceito em 08/07/2025