



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Jonathan Alves Ferreira de Sousa

**LUTERO ENTRE NOMINALISTAS E REALISTAS**

Rio de Janeiro

2022

Jonathan Alves Ferreira de Sousa

**LUTERO ENTRE NOMINALISTAS E REALISTAS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ulysses Pinheiro

Rio de Janeiro

2022

SS7251 Sousa, Jonathan Alves Ferreira de  
Lutero entre Nominalistas e Realistas / Jonathan  
Alves Ferreira de Sousa. -- Rio de Janeiro, 2022.  
27 f.

Orientador: Ulysses Pinheiro.  
Trabalho de conclusão de curso (graduação) -  
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto  
de Filosofia e Ciências Sociais, Licenciado em  
Filosofia, 2022.

1. Filosofia da Religião. 2. Lutero. 3.  
Hermenêutica. 4. Política. 5. Modernidade. I.  
Pinheiro, Ulysses, orient. II. Título.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a Deus por possibilitar essa oportunidade ímpar de estudar em uma universidade pública de excelência. É particularmente importante conseguir finalizar uma jornada que começou em 2010. Um duro e árduo processo que finalizo com grande alegria e satisfação.

Merece agradecimento especial, minha querida esposa Diva Sousa, mulher guerreira e fundamental na minha trajetória. Seu apoio foi de extrema importância durante esse longo percurso.

Agradeço também, de modo muito afetuoso, ao professor Ulysses Pinheiro, que desde 2017 tem acompanhado minha trajetória acadêmica, orientando de maneira extremamente cuidadosa e sido referência enquanto docente e pesquisador de filosofia.

## LUTERO ENTRE NOMINALISTAS E REALISTAS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Filosofia da UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro – como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia.

### BANCA EXAMINADORA



Nota: 10,0 (dez)

---

Professor Dr. Ulysses Pinheiro (orientador)

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

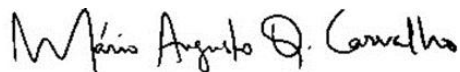


Nota: 10,0 (dez)

---

Professor Dr. Fabiano Lemos

UERJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro



Nota: 8,8 (oito ponto oito))

---

Professor Dr. Mário Augusto Queiroz Carvalho

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

**NOTA FINAL: 9,6 (nove ponto seis)**



## RESUMO

SOUSA, Jonathan Alves Ferreira de. **Lutero entre Nominalistas e Realistas**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Martinho Lutero é comumente reconhecido por seu despreço à filosofia e, em especial, à filosofia aristotélica e escolástica. Suas asserções ferozes contra a filosofia em seus escritos de juventude fizeram com que os comentadores de sua obra não se preocupassem em procurar a existência de um conteúdo filosófico no frei agostiniano. Das exceções, os trabalhos do alemão Theodor Dieter e do italiano Eugenio Andretta se destacam. Entretanto, seus trabalhos se resumem a uma investigação da relação entre Lutero e Aristóteles. Na tentativa de estabelecer uma posição filosófica do frei agostiniano, este trabalho pretende demonstrar em que posicionamento filosófico Lutero pode ser inserido. Com isso, farei uma introdução à relação de Lutero com a filosofia, demonstrando que filosofia que ele ataca. Por fim, pretendo demonstrar que pensar uma filosofia de Lutero deve partir do entendimento que ele é um pensador extremamente paradoxal, pois ao mesmo tempo afirma e subverte pensamentos medievais, ao passo que na contramão, afirma e subverte os pensamentos modernos.

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

### **Das obras de Lutero**

WA – *Weimar Edition*

LW – *Luther's Works in English*

OSel – *Obras Seleccionadas de Lutero*



## SUMÁRIO

<b>1 – INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2 – LUTERO E A FILOSOFIA.....</b>	<b>13</b>
<b>3 – LUTERO ENTRE NOMINALISTAS E REALISTAS.....</b>	<b>16</b>
<b>4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>24</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>25</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Martinho Lutero nasceu no dia 10 de novembro de 1483<sup>1</sup>, na cidade de Eisleben no centro-leste alemão. Por ordem do pai, em 1501, parte para Erfurt, onde havia uma antiga, mas famosa universidade. Em 1502 tornou-se bacharel na *Faculdade de Artes* e em 1505, mestre. Sua formação na *Faculdade de Artes* abrangia a gramática, a dialética e a retórica, bem como a geometria, a aritmética, a música e a astronomia. Estudou também a *Ética* e a *Metafísica* de Aristóteles. Ainda em 1505, entra para o convento dos agostinianos em Erfurt. Entre 1509 e 1510, bacharelou-se em Teologia na faculdade de Wittenberg. Em 1512 tornou-se doutor em Teologia. 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? Qual o pensamento filosófico deste pensador tão crucial da transição entre a *Idade Média* e a *Idade Moderna*? É na tentativa de responder a esses questionamentos que surge este trabalho.

Os comentadores de Lutero, em especial os de origem latina, de um modo geral, dão pouca atenção às discussões de caráter filosófico contidas nos escritos luteranos. Talvez porque elas sejam parcas ou porque o próprio Lutero se dispõe de maneira enfática, principalmente em seus escritos de juventude, a desabonar a importância da filosofia para a vida religiosa. Um exemplo claro é a afirmação contundente que Lutero faz em 1516-17<sup>2</sup>:

“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”.

Este tom duro de Lutero fez com que poucos se voltassem para uma sua própria filosofia. Entre os que se destacam por explorar o debate filosófico de Lutero, apresenta-se o alemão Theodor Dieter<sup>3</sup>, com seu excelente trabalho sobre o jovem Lutero e Aristóteles, e o italiano Eugenio Andreatta<sup>4</sup>, com seu trabalho também sobre o mesmo tema. O próprio Dieter indica que o interesse pelo debate filosófico em Lutero, devido à dureza de seu discurso sobre a filosofia, foi inexistente por mais de cem anos, após um trabalho

---

<sup>1</sup> Há unanimidade com relação ao dia e mês de nascimento de Lutero. Entretanto, alguns historiadores divergem sobre o ano de nascimento, datando como possíveis os anos entre 1482 e 1484. Cf. LIENHARD, 1998, p. 31. Para outros, contudo, o ano de 1483 é o mais provável. Cf. FEBVRE, 2012, p. 28.

<sup>2</sup> LUTERO, 2003, p. 302.

<sup>3</sup> DIETER, 2001.

<sup>4</sup> ANDREATTA, 1996.

introdutório feito por Nietzsche<sup>5</sup>. Outrossim, mesmo Dieter não parece considerar uma filosofia luterana *stricto sensu*, mas sim o embate entre Lutero e a filosofia aristotélica. Apesar disso, os embates de Lutero contra a filosofia aristotélica e contra a apropriação de Aristóteles pela teologia escolástica evidenciarão, de maneira sutil, que ele entendia que a filosofia possuía um papel importante, ao menos em algumas áreas específicas do conhecimento, como observa Jared Wicks<sup>6</sup>. Wicks aponta que mesmo antes de 1520, momento no qual Lutero exclui os principais trabalhos de Aristóteles dos seus estudos universitários, ele já discernia que certas partes da filosofia aristotélica poderiam ser usadas na educação cristã. Mas não é só aí que Lutero se apropria da metodologia filosófica para a elaboração e defesa de sua teologia. É o que Dieter procura apresentar no terceiro capítulo de sua tese, em que demonstra como está presente na teologia de Lutero uma *epistemologia* aristotélica. Ademais, Andretta lembra que:

“Lutero não reserva apenas insultos para Aristóteles. Em mais de um trecho, principalmente nas primeiras obras e nas da velhice, o leitor se depara com avaliações positivas, às vezes até contraditórias com outras expressas pelo próprio Lutero.”<sup>7</sup>

Negligenciar uma forte e intensa relação de Lutero com a filosofia, portanto, é menosprezar os onze anos de formação filosófico-teológica de Lutero. Estruturando o conhecimento que Lutero possuía de Aristóteles, Andretta afirma: “Na verdade, todo o período da educação filosófica e teológica de Lutero se situa entre 1501 e 1512”<sup>8</sup>. É o próprio Lutero quem escreve *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*<sup>9</sup>, texto no qual critica duramente o clero e sua autoridade e apresenta importantes reformas que serviriam, segundo ele, para melhorar a Igreja em 1520, ou seja, um escrito em que pretende apresentar suas sugestões de melhoria da Igreja:

“Conheço muito bem a Aristóteles, tanto quanto tu e os teus. Também o li e ouvi com mais entendimento que São Tomás ou Escoto. Disso posso me gloriar sem vaidade e, se necessário, também prová-lo.”<sup>10</sup>

<sup>5</sup> “A ideia difundida da relação de Lutero com a filosofia, especialmente com a filosofia aristotélica, dificilmente pode ser expressa com mais precisão do que com essas palavras. Essa relação parece ser a de um conflito violento, a causa do qual é vista em uma oposição irreconciliável entre a Sagrada Escritura e a filosofia (aristotélica) e no esforço de Lutero para trazer a teologia de volta à Sagrada Escritura. Essa ideia parece tão apropriada e essa justificativa parece tão clara que a relação entre Lutero e Aristóteles, após uma breve discussão monográfica inicial por Friedrich Nietzsche (1883), não foi exaustivamente investigada por mais de cem anos.” Tradução livre. Cf. DIETER, 2001, p. 1.

<sup>6</sup> WICKS, 2007, p. 92.

<sup>7</sup> ANDRETTA, 1996, p. 62.

<sup>8</sup> Ibid, p. 21.

<sup>9</sup> LUTERO, 2015a, pp. 277–340.

<sup>10</sup> Ibid, p.329.

Esse conhecimento que Lutero afirma ter sobre Aristóteles não é sem motivo. Sua formação em Erfurt, com professores como Jodocus Trutvetter e Arnold von Usingen, foi crucial para que fosse dessa maneira. Desde 1460 a *Universidade de Erfurt* é considerada um abrigo da filosofia humanista/nominalista (chamada *via moderna*) e esses dois professores foram prestigiados conhecedores de filosofia<sup>11</sup>, além de manterem contato com Lutero mesmo depois deste sair de Erfurt.

Na esteira deste debate, meu interesse é delinear os fundamentos filosóficos nos quais Lutero está inserido e apontar sua importância para a formação do pensamento filosófico moderno posterior. Primeiramente, contudo, é necessário responder à pergunta: Que filosofia é essa a que Lutero se refere? Como ele entende o que é filosofia? Esse é o ponto de partida fundamental em meu trabalho.

O *Debate de Heidelberg* é fundamental para a compreensão de dois conceitos fundamentais para o entendimento de qual filosofia Lutero queria total distância. Me refiro aos conceitos de *teologia da cruz* e *teologia da glória*. Este debate aconteceu no dia 26 de abril de 1518. Lutero não tem adversários diretos, por isso a disputa ocorreu de maneira gentil e equilibrada. Nas palavras do próprio Lutero: “Os doutores ouviram minha disputa com prazer, e me responderam com tanta moderação que fiquei muito grato a eles.”<sup>12</sup>. Apesar da cordialidade, as teses defendidas possuíam alvos específicos, seus antigos professores Usingen e Trutvetter. Na mesma carta à Espalatino, citada acima, Lutero afirma: “Para Erfurt minha teologia é veneno; Dr. Trutvetter, especialmente, condena todas as minhas proposições”<sup>13</sup> Mas quais as proposições deste debate?

Lutero formula 28 teses teológicas e 12 teses filosóficas. Em uma sinopse do debate, Martin N. Dreher afirma: “As teses filosóficas são violentas e dirigem-se contra a *Metafísica* de Aristóteles, contra a filosofia que considera seu esforço no campo da razão natural e das coisas visíveis como o único válido e correto”<sup>14</sup>. Na tese 29, Lutero é duro: “Quem quiser filosofar sem perigo em Aristóteles precisa antes tornar-se bem tolo em Cristo.”<sup>15</sup> As teses teológicas, por sua vez, apresentam temas relacionados à justificação e ao valor das obras humanas nesse processo, ao livre-arbítrio, à doutrina do *facere quod in se est*<sup>16</sup>, doutrina que afirma que o ser humano *deve fazer o que é capaz*

---

<sup>11</sup> Para um breve resumo de suas biografias, cf. ANDREATTA, 1996, pp. 25–27.

<sup>12</sup> Carta de Lutero à Espalatino datada de 18 de maio de 1518. Cf. SMITH, 2006, pp. 84–85.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> LUTERO, 1987, pp. 35–37.

<sup>15</sup> Osel 1, 37-54.

<sup>16</sup> Abordarei esse tema em maiores detalhes no próximo capítulo.

*de fazer* para alcançar a graça divina. Lutero foi radicalmente contra essa teoria. É importante ressaltar a importância deste tema no debate teológico do século XVI, até mesmo depois da morte de Lutero. Em sua *Introdução ao Catecismo de Heidelberg*<sup>17</sup>, Lyle D. Bierma remonta toda a história controversa sobre esse importante documento da *Reforma*, datado de 1563, e aponta dentre os diversos temas ali descritos, o da justificação por boas obras, constantes principalmente nas questões 62, 63 e 64. Isso significa que o assunto da justificação pelas obras, entre outros, ultrapassa a obra de Lutero e ganhará contornos talvez ainda maiores anos depois de sua morte.

É no *Debate de Heidelberg*, portanto, que Lutero estabelece sua *teologia da cruz*, que será contraposta à *teologia da glória*. A primeira está basicamente resumida na tese 28 deste debate, que diz: “O amor de Deus não acha, mas cria aquilo que lhe agrada; o amor do ser humano surge a partir do objeto que lhe agrada.”<sup>18</sup> A *teologia da cruz* é aquela que aponta para a cruz de Cristo e evidencia o amor de Deus pelos homens na entrega de seu filho à morte e a aceitação deste ato como único ato capaz de justificar o ser humano. Assim, o amor de Deus cria, através de Cristo, a possibilidade de salvação para os seres humanos de forma gratuita; por outro lado, a *teologia da glória* é aquela que evidencia a suposta capacidade do homem em conquistar sua justificação através da sua própria razão (*qua* obras). Por isso, o amor do ser humano surge a partir do que lhe agrada. Logo, nesse debate, Lutero parece equiparar o que ele entende por *teologia da glória*, que aponta, grosso modo, para uma salvação pelas obras, com a filosofia aristotélica. Ora, esse paralelo é importante, pois serve como um caminho para o melhor entendimento do que Lutero entende por filosofia, ou seja, a compreensão do que ele entende por filosofia passa também e principalmente pela compreensão do que ele chama de *teologia da glória*. Ademais, deve-se levar em conta que, em um primeiro momento, o que Lutero entende por filosofia é aquela disciplina que está em concordância com os ensinamentos aristotélicos já bem estabelecidos nas universidades da Europa do seu tempo e que, além disso, seu contato com essa filosofia deriva de seu contato com a teologia escolástica que se apropria da filosofia aristotélica em seu discurso teológico. Logo, sua noção de filosofia é, de certa maneira, transpassada por leituras transversais do aristotelismo da era medieval<sup>19</sup>. A compreensão mínima do que chamo de leituras transversais da filosofia aristotélica por Lutero se torna, portanto, importante para avaliarmos como e por que Lutero elabora um

---

<sup>17</sup> BIERMA et al., 2005.

<sup>18</sup> Osel 1,37-54.

<sup>19</sup> WICKS, 2007, p. 92-93.

discurso de repúdio à filosofia. Assim, se fará necessário abordar, ao menos panoramicamente, como a filosofia aristotélica está presente nos discursos teológicos de pensadores importantes da era medieval<sup>20</sup>, pois é nessa divergência que encontrarei o ambiente sólido para afirmar as motivações do discurso de Lutero. Em suma, o esclarecimento do que Lutero entende por filosofia passa: 1) pela compreensão do que é teologia da glória; 2) pela compreensão de como Lutero interpretou a filosofia aristotélica presente principalmente nos escolásticos e; 3) como se relacionam 1 e 2.

---

<sup>20</sup> É importante ressaltar que as análises desses discursos seguirá a linha interpretativa do próprio Lutero.

## 2 LUTERO E A FILOSOFIA

O estabelecimento da compreensão do posicionamento luterano acerca da filosofia, se inicia na compreensão da crítica que Lutero estabelece à essa disciplina em sua juventude. Essa compreensão é importante, pois auxilia na desmistificação de que Lutero desprezava toda a filosofia. O caminho para esse estabelecimento se viabiliza pela compreensão de como a *filosofia aristotélica* está presente em São Tomás de Aquino representante diretos da chamada *filosofia escolástica* e qual a relação de Lutero com ele, bem como a compreensão do que é a *teologia da glória*.

“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.”<sup>21</sup> Essa formulação de Lutero parece capital para o distanciamento dos comentadores na possibilidade da busca de um debate filosófico em Lutero<sup>22</sup>. Esse também é, dadas as suas devidas diferenças, o diagnóstico estabelecido por Dieter<sup>23</sup>. Evidentemente, que uma leitura apressada desta frase de Lutero apontaria para uma interpretação que representasse um possível abandono total da filosofia e, em certa medida, esse abandono 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 da maneira de pensar filosófica moderna, ou seja, de seu status inaugurador – mas não, evidentemente exclusivo – do modo de pensar filosófico moderno. Assim, nesta empreitada de debater o posicionamento de Lutero perante a filosofia e desmistificar a ideia de que ele ignorava toda a filosofia, me distancio desse primeiro tipo de leitura apressada que ignora a sua formação filosófica e a presença da filosofia em seus escritos<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> LUTERO, 2003, p. 302. Osel 8, 317, 31-32.

<sup>22</sup> Essa evidência se apresenta claramente ao analisarmos as referências bibliográficas de autores como Eugenio Andreatta e Theodor Dietter. Cf. ANDREATTA, 1996, pp. 315–319; 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 o trabalho de Philippe Büttgen, 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.

<sup>23</sup> DIETER, 2001, p. 1. Dieter aqui está se posicionando 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.

<sup>24</sup> 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.

Dada a exclusão da via que ignora a existência de um debate filosófico 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 aristotélica<sup>25</sup>. 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 institucional<sup>26</sup>. 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. O primeiro diz respeito ao conteúdo filosófico aristotélico presente nos escolásticos. Dieter aponta que esse aristotelismo é limitado devido ao grande número de correntes de pensamento entre os próprios escolásticos. Por isso mesmo, se torna contraproducente analisar os conteúdos aristotélicos presentes nos escolásticos de maneira estrita. O aristotelismo institucional, por sua vez, refere-se a uma linguagem, problemas e argumentação aristotélicos que serviam de base da comunicação científica geral do escolasticismo. 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 artistas 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 conteúdo de maneira aristotélica. Este, por assim dizer, aristotelismo institucional tornou-se uma característica básica da escolástica.”<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Ibid., pp. 21-39. Andreatta, citando Kleineidam, mostra o programa da formação dos bacharéis, no qual “Aristotele è il protagonista indiscusso della formazione dei baccellieri e dei maestri”. Cf. KLEINEIDAM, 1964. Cf. também DIETER, 2001, pp. 28–37, 2017, p. 3.

<sup>26</sup> DIETER, 2001, pp. 14-18.

<sup>27</sup> Ibid., pp. 14-18.”



A 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 Dieter<sup>28</sup>, 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-o com os escolásticos<sup>29</sup>. Logo, circunscrever o embate entre Lutero e os escolásticos ao embate entre Lutero e Tomás de Aquino parece suficiente, uma vez que ele se apresenta com enorme relevância na história da filosofia e possuem 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 por um lado, estabelecer qual filosofia Lutero quer rechaçar e mostrar que, na verdade, não é toda a filosofia que deve ser ignorada e rejeitada.

---

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> 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.

### 3 LUTERO ENTRE NOMINALISTAS E REALISTAS

A Disputa *Contra a Teologia Escolástica*<sup>30</sup> de 1517, é fundamental para o entendimento da relação de Lutero com os escolásticos e, conseqüentemente, com a filosofia. Nesse debate, Lutero contrapõe as teses de diversos teólogos, dentre os quais: Gabriel Biel, Duns Scotus, Guilherme de Ockham, entre outros. 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)<sup>31</sup>. Com exceção de Duns Scotus, todos os citados diretamente por Lutero nesta disputa pertencem à *via moderna*. Heiko A. Oberman<sup>32</sup> 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, conseqüentemente, a *via antiqua* será identificada com o *realismo*<sup>33</sup>. A distinção entre essas duas vias acontece primeiro no século XII e ressurgue com uma nova roupagem no século XIV de acordo com Dieter<sup>34</sup>. 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

<sup>30</sup> LUTERO, 1987. Cf. LW 31, 9-16; WA 1, 221-228.

<sup>31</sup> Cf. LUTERO, 1987. Cf. LW 31, 9-16; WA 1, 221-228.

<sup>32</sup> OBERMAN, 1987.

<sup>33</sup> É importante 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. Uma ótima apresentação da característica multifacetada do nominalismo pode ser encontrada em: MCGRATH, 2007, pp. 75-108.

<sup>34</sup> 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.

de uma coisa em suas próprias palavras, e não os aplicam depois de uma espécie estranha".<sup>35</sup>

Dieter, ao interpretar Lutero, apresenta a questão de modo claro e suscito<sup>36</sup>: “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?” O fato é que o debate entre a *via moderna* e a *via antiqua* está aquecido na época de Lutero e ele sabe disso. 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...”<sup>37</sup> Em contrapartida, 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.”<sup>38</sup> 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. 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<sup>39</sup>

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*. 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 seus representantes, especialmente Ockham e Biel<sup>40</sup>. Timothy George, por sua vez, é ainda mais direto:

<sup>35</sup> LUTHER; KEPLER, 2005. 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.

<sup>36</sup> DIETER, 2014, p. 19.

<sup>37</sup> LUTERO, 2015a, p. 95. Cf. WA 6, 174-95.

<sup>38</sup> LUTERO, 1992, p. 189. Cf. WA 8, 43-128.

<sup>39</sup> LUTERO, 2015a, p. 356. WA 6,497-573.

<sup>40</sup> OZMENT, 2014, pp. 223–244.

“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.”<sup>41</sup>

Apesar da forte relação inicial com a *via moderna* através de seus estudos desde Erfurt<sup>42</sup>, evidentemente a reação de Lutero ao pelagianismo ou semi-pelagianismo dos nominalistas o afasta consideravelmente deles. O pelagianismo é uma doutrina que foi elaborada por Pelágio de Bretanha em meados do séc. V. A grosso modo, 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.<sup>43</sup> 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 est in se*). Lutero claramente acusava os nominalistas de pelagianismo.<sup>44</sup>

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<sup>45</sup>. Outrossim, uma 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 debate pelo qual Lutero está interessado. Elas afirmam:

- Tese 26: “O ato de amizade 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.”
- 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.”

<sup>41</sup> GEORGE, 1994, p. 67.

<sup>42</sup> DIETER, 2014, pp. 2–5.

<sup>43</sup> Cf. REALE; ANTISERI, 2003, p. 84.

<sup>44</sup> Cf. LUTERO, 1987, pp. 15–20. Teses 26, 27, 28 e 56. Cf. também GEORGE, 1994, p. 64–74; BENDER, 2011, p. 5.

<sup>45</sup> OBERMAN, 1962, pp. 341-342.

[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.”<sup>46</sup>

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.**”<sup>47</sup> Grifo meu.

Em linhas gerais, o *facere quod in se est* denota a ideia de que, para o ser humano, amar a Deus deve *facere quod in se est* (fazer tudo que é capaz de fazer), o que implica que o amor a Deus não é um processo que acontece por meio da graça divina apenas, mas pela *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* 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, 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 e que o ser humano não pode realizar nenhum ato volitivo por natureza, sem a graça. Em sua interpretação da Epístola aos Romanos, 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 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 (explicar melhor para rebater Tomás?), mas somente com vistas ao cumprimento de uma nova exigência

<sup>46</sup> LUTERO, 1987, p. 16. Cf. WA 1, 221-8; LW 31, 9-16.

<sup>47</sup> OBERMAN, 1962, p. 325.

acima da lei, imposta por Deus. Quem pode suportar estas opiniões sacrílegas?”<sup>48</sup>

Lutero critica duramente esta defesa da capacidade natural do homem para amar a Deus acusando-a de pelagianismo na tese 28 apresentada acima<sup>49</sup>. 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 Deus<sup>50</sup> pode fazer com que exista a possibilidade de amor a Deus sem a graça<sup>51</sup>. 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. O segundo refere-se àquilo que Deus decretou fazer. 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)<sup>52</sup>

Esse tema central da *Disputa* deixa claro o quanto Lutero se distanciou da *via moderna*. Outrossim, esse debate deve ser visto 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 Lutero possui interesse em um certo tipo de filosofia.

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. Dieter<sup>53</sup> ressalta que, apesar dessa ausência de citações diretas a pensadores da *via antiqua* nesta *Disputa*, é possível supor que quando

<sup>48</sup> LUTERO, 2003, pp. 277–278. Cf. LW 25, 4-524; WA 56, 3-528.

<sup>49</sup> Evidentemente, discussões muito mais aprofundadas acerca dos embates de Lutero com os teólogos da *via moderna* 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 da *via moderna*.

<sup>50</sup> Cf. OBERMAN, 1987.

<sup>51</sup> 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.” Grifo meu. LUTERO, 1987, p. 18. Cf. WA 1, 221-8; LW 31, 9-16.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> DIETER, 2017, p. 10. “Tomás de Aquino não é mencionado na chamada *Disputa contra a Teologia Escolástica*, embora se possa supor que ele esteja incluído nas declarações muito gerais de Lutero sobre os escolásticos.”

Lutero elabora teses “contra os escolásticos”<sup>54</sup>, ele esteja sobretudo se referindo a Tomás de Aquino, bem como ao “problema da compatibilidade da teologia e filosofia, especialmente Aristóteles, e a necessidade de filosofia, principalmente a lógica, para a teologia.”<sup>55</sup> Essas teses parecem mostrar o esforço de Lutero em lutar contra um tipo específico de aristotelismo, o aristotelismo institucional<sup>56</sup>. Certo mesmo é que a querela de Lutero com a *via antiqua* e principalmente com Tomás de Aquino acontece no *Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências*<sup>57</sup>, que ficará conhecido posteriormente como as *95 Teses Contra as Indulgências*. Nesse debate, Lutero se volta contra o fundamento tomista de que Deus requer punição do pecador e que seu perdão é dado unicamente por satisfação. Para Lutero, 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<sup>58</sup>. Dieter salienta ainda outro aspecto que Lutero irá combater que está relacionado ao tomismo, o da transubstanciação. Para Tomás a transubstanciação (consagração do pão e do vinho que são transformados no corpo e sangue de Cristo enquanto os acidentes do pão desaparecem) deveria acontecer para evitar qualquer tipo de idolatria aos elementos do pão e do vinho. Tomás acreditava que a categoria da quantidade era a base para outros acidentes do pão, ou seja, era a categoria na qual os outros acidentes têm seu ser, e que a partir disso era possível crer que a quantidade poderia ser separada da substância. Entretanto, se esse fosse o caso, seria necessário que Deus criasse a quantidade anteriormente existente mais uma vez, visto que ela não pode ser separada da substância que compõe seu ser.<sup>59</sup> O posicionamento de Lutero foi contundente. Se a transubstanciação é real, o ser dos acidentes, que é um ser-em deixa de existir. Na transubstanciação, pão e vinho não existem mais, o que é absurdo. Lutero, neste ponto, segue a *via moderna* que entendia que somente duas categorias são possíveis com relação a coisas reais (substância e qualidade).

Procurei apresentar em termos muito genéricos os embates de Lutero tanto com a *via antiqua* quanto com a *via moderna*. Nesse debate não se pode deixar de mencionar a

---

<sup>54</sup> As teses “contra os escolásticos” são: 31, 35, 41, 50, 76.

<sup>55</sup> DIETER, 2014, p. 9.

<sup>56</sup> Ver nota 25.

<sup>57</sup> LUTERO, 1987, pp. 21–29. Cf. WA 1, 233-8; LW 31, 25-33.

<sup>58</sup> “Ninguém pode defender a posição com qualquer passagem das Escrituras de que a justiça de Deus deseja ou exige qualquer punição ou satisfação dos pecadores, exceto por sua sincera e verdadeira contrição ou conversão - com a condição de que daquele momento em diante eles carreguem a cruz de Cristo e pratiquem as obras mencionadas [orações, jejuns, esmolas] (mas não como impostas por ninguém).” Cf. DIETER, 2017, p. 11.

<sup>59</sup> DIETER, 2014, p. 15

enorme dificuldade quanto aos termos empregados para designar os escolásticos e, conseqüentemente 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 Reforma. 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 de tudo o que estava dado em termos teológico-filosóficos de sua época. 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*."<sup>60</sup>

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 trabalho do reformador. A partir da mudança metafísica proposta por Lutero, de Deus como um Ser para Deus como uma Pessoa, a autoridade das Escrituras, o 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 uma 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*<sup>61</sup> (*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:

---

<sup>60</sup> OBERMAN, 2003, p. 666.

<sup>61</sup> EBELING, 1972, p. 211.



“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.”<sup>62</sup>

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* gerando transformação.

---

<sup>62</sup> Ibid.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tracei brevemente o movimento operado por Lutero para construir 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, da era medieval para a era moderna, Lutero não parece se encaixar adequadamente em nenhuma delas. Enquanto pensador ensinado nos novos 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. 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 enormes transformações que acontecerão na passagem da Idade Média para a Idade Moderna.

### Referências Bibliográficas

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.

BIERMA, L. D. et al. **An introduction to the Heidelberg Catechism: sources, history, and theology : with a translation of the smaller and larger catechisms of Zacharias Ursinus**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.

DIETER, T. **Der junge Luther und Aristoteles: Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie**. Berlin: 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. In: 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**. 1ª edição ed. São Paulo: Vida Nova, 1994.

KLEINEIDAM, E. **Universitas Studii Erffordensis; Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt**. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1964.

LIENHARD, M. **Martim Lutero: tempo, vida, mensagem**. Tradução: Walter Altmann; Tradução: Roberto Hofmeister Pich. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1998.

LUTERO, M. **Obras Seleccionadas Vol. 1 - Os Primórdios: Escritos de 1517 a 1519.** São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987. v. 1

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

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

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. 1ª edição ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

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.

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

SMITH, P. **Luther's Correspondence and Other Contemporary Letters: Volume 1: 1507-1521**. Eugene, Or.: Wipf & Stock Publishers, 2006.

WICKS, J. Luther and "This Damned, Conceited, Rascally Heathen" Aristotle: An Encounter more Complicated than Many Think. **Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology**, v. 16, n. 1, p. 90–104, fev. 2007.