

Teocomunicação

Revista de Teologia da PUCRS

Programa de Pós-Graduação em Teologia
Escola de Humanidades

Porto Alegre, v. 49, n. 1, janeiro-junho 2019: e35708

 <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2019.1.35708>

500 ANOS DA REFORMA LUTERANA – HERANÇAS E DESAFIOS

“A razão é uma prostituta”: fundamentos de uma epistemologia luterana

“Reason is a Whore”: Groundworks of a Lutheran Epistemology

Roberto Hofmeister Pich 

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Escola de Humanidades. Porto Alegre, RS, Brasil.

RESUMO

Na teologia de Lutero, como também na maior parte da teologia cristã que o precedeu, o tema da relação “fé” e “razão” ocupa lugar importante. Ele está implicado ou é até mesmo diretamente tratado sempre que se põe em debate a natureza do saber teológico, a condição do teólogo cristão e da teologia cristã e as esferas de sentido e responsabilidade da fé como dom e condição humana e da razão ou da racionalidade como dom para a criação e condição humana no mundo. Apesar de suas muitas e variadas notas críticas, na “filosofia cristã” medieval a aliança entre metafísica e teologia apresenta contornos e direções claras de possibilidades; Lutero, por sua vez, parece ter rejeitado qualquer margem de sucesso para uma abordagem de cunho “escolástico” para o conhecimento de Deus, e isso se cristaliza na sua expressão crítica para a condição da razão humana quanto ao conhecimento teológico: “a razão é uma prostituta”. Recentemente, a temática da racionalidade implícita na atitude de fé que move o cristão em suas crenças e ações, bem como o teólogo e a teologia cristã, foi reelaborada na tradição reformada calvinista, em um programa de problematização da racionalidade da fé, em meio à atmosfera de profundo cientificismo do conhecimento na era contemporânea, por um lado, e, por outro lado, de fideísmo nas reações evangélico-protestantes à crítica externa oriunda das ciências exatas e da natureza. Articulou-se uma “epistemologia reformada”, que tange a natureza da racionalidade em geral e da racionalidade da fé em específico, oferecendo uma nova abordagem da justificação racional das crenças cristãs. Poderia haver, face a motivações semelhantes ou mesmo diante de propósitos distintos, uma teoria símile na tradição luterana, ou seja, uma “epistemologia luterana”? O presente estudo pretende esboçar uma resposta a essa pergunta, explorando uma comparação com os termos da epistemologia reformada e da teologia luterana sobre a crença cristã.

Palavras-chave: Fé. Razão. Teologia da Cruz. Paradoxo. Epistemologia Reformada. Epistemologia Luterana.

ABSTRACT

In Luther’s theology, as well as in most part of the Christian theology that preceded him, the theme of “faith” and “reason” plays an important role. It is always implied or it is even directly treated whenever we face a debate on the nature of theological knowledge, the status of the Christian theologian and Christian theology and the spheres of meaning and responsibility of faith as a gift and human condition and of reason or rationality as a gift to creation and human condition in the world as such. In spite of its many and varied critical notes on it, in medieval “Christian philosophy” the alliance between metaphysics and theology presents clear contours and directions of possibilities; Luther on his turn seems to have rejected any room of success for such an approach in “Scholastic” way towards



the knowledge of God, and this is christalized in his critical expression regarding the condition of human reason to theological knowledge: “reason is a whore”. Recently, the topic of the rationality implicit in the attitude of faith that moves the Christian in his beliefs and actions, as well as the Christian theologian and theology, was reelaborated in Calvinist Reformed tradition, in a program of problematizing the rationality of faith, within an atmosphere of profound scientificism of knowledge claims in contemporary times, on the one hand, and, on the other, of fideism in evangelical-protestant reactions towards external criticism coming from exact sciences and sciences of nature. A so called “Reformed Epistemology” has been articulated, which touches the nature of rationality in general and the rationality of faith more narrowly, providing a new account of the rational justification of Christian beliefs. Would there be, in face of the same motivations, or even based on different purposes, a consimilar theory in Lutheran tradition, that is, a “Lutheran Epistemology”? The present study has the purpose of offering a draft of an answer to that question, exploring thus a comparison with the own terms of Reformed Epistemology and Lutheran theology about Christian belief.

Keywords: Faith. Reason. Theology of the Cross. Paradox. Reformed Epistemology. Lutheran Epistemology.

INTRODUÇÃO

Dentre as diversas esferas de crítica a “racionalidades” então ainda vigentes – e cuja aparente insuficiência dispararam a crise para e o inevitável esforço em favor da Reforma – que o teólogo Martim Lutero reconhece e explicita, é sabido, e permanentemente detalhado pela pesquisa em Lutero, que se destaca sobremaneira uma crítica à razão no tocante ao conhecimento de Deus, de sua vontade e de sua obra¹. O propósito central do presente estudo não é *puramente* interpretar os diversos comentários solapadores de Lutero sobre o status da razão, na condição humana presente, em particular no âmbito de seu entendimento da religião cristã e da teologia como conhecimento da fé. Está longe de ser a meta, aqui, apresentar qualquer *nova* abordagem da teoria do conhecimento (*lato sensu*) implícita na teologia luterana como tal. Esse trabalho provisório, e a modo de esboço, volta-se ao entendimento do papel da razão e à pergunta pela justificação racional de crenças cristãs dentro do pensamento teológico de Lutero. Problematiza-se, pois, o modo como crenças e atitudes de fé, tal como elas são entendidas dentro da teologia luterana como o estado “mental” que caracteriza toda a condição do crente, do teólogo e da teologia, poderiam ser avaliadas, caso alguém, hoje, fizesse a pergunta direta por sua racionalidade ou razoabilidade. Essa ótica de estudo pertence, é claro, à filosofia da religião, e ela se situa com naturalidade em qualquer programa de pesquisa sobre a relação entre *fides* e *ratio*². Mais em específico, a dita questão, neste estudo, vem do contexto de uma abordagem influente na filosofia da religião de hoje, isto é, da “tradição reformada”, na qual uma “epistemologia reformada” foi proposta, há algumas décadas, por filósofos cristãos reformados como Nicholas Wolterstorff (1932-) e Alvin Plantinga (1932-)³. Assim, o objetivo de explicitar, nas Considerações Finais, a percepção de Lutero sobre o espaço de atuação da razão tanto para compreender quanto

¹ Com inteira correção, WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso. O uso e abuso da cruz*, p.49-66, destacou a crítica de Lutero tanto à racionalidade teórico-epistêmica dos escolásticos no tocante ao conhecimento teológico quanto às racionalidades, entremeadas, “jurídica” e “econômica” anteriores (e, é claro, ainda contemporâneas) a ele. Cf. também WESTHELLE, V. Poder e política – Incursões na teologia de Lutero, p. 315-331; SCHWÖBEL, Ch. Justice and Freedom: The Continuing Promise of the Reformation, p. 599-607 (sobre a justiça).

² Cf., por exemplo, em um típico exemplo da estrutura de uma filosofia da religião contemporânea na tradição anglo-saxônica, SWEETMAN, B. *Religião*, p.9-21 (sobretudo, p. 18-21). Cf. também LÖFFLER, W. *Einführung in die Religionsphilosophie*, p.46-118.

³ Com efeito, o desafio de repensar a *relação* entre fé e racionalidade na tradição luterana e eventualmente esquematizar uma “epistemologia luterana”, uma teoria do conhecimento que se mostre, nos termos do pensamento de Lutero, frutífera para o propósito de dar contas da racionalidade das crenças e das atitudes de fé cristãs, foi posto para mim pelo próprio Alvin Plantinga, em conversas privadas, quando de sua visitou ao Brasil em agosto de 2011, a saber, para participar de eventos acadêmicos em Brasília/DF e em Porto Alegre/RS.

para justificar conteúdos da fé e da teologia (divisão 3) pressupõe uma exposição, nesse específico sem pretensão de originalidade, da retomada da filosofia da religião por pensadores reformados e das ideias centrais da teoria de justificação de crenças chamada “epistemologia reformada” (divisões 1 e 2).

1 A TRADIÇÃO REFORMADA E A FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Wolterstorff sugeriu que, para compreender as formas gerais da filosofia da religião atual em seu molde reformado, caberia explicitar (i) o tema da tradicional rejeição da “teologia natural e do evidencialismo” epistêmico e (ii) a abordagem do “aprendizado cristão característico do movimento neocalvinista”, em que esse último se deve, em especial, a Abraham Kuyper (1837–1920), teólogo calvinista, homem público e político, que desenvolveu a ideia de que (também e em especial) as “humanidades e as ciências sociais” são “inevitavelmente perspectivistas”, no sentido de que as convicções de fé e as atitudes religiosas dos envolvidos dão forma – e o fazem como legítimo impedimento à neutralidade – aos procedimentos, às escolhas, aos posicionamentos e aos ganhos de conhecimento nas disciplinas respectivas⁴. Esse segundo aspecto não será detalhado no presente estudo, caindo toda a ênfase, pois, sobre o primeiro aspecto e a nova atitude face ao conhecimento de Deus pela razão natural e à apreciação racional de crenças religiosas⁵. Wolterstorff salienta que a tradição reformada foi historicamente hostil à teologia natural como empreendimento e possibilidade intelectual para o saber de Deus – ainda que o próprio João Calvino tenha falado de uma “semente da religião” (*semen religionis*) original e inata no ser humano, cujo sentido oscila entre uma “crença inata” e uma “disposição inata” para diretamente crer que existe “um Deus criador e obrigante”, cuja ativação se deve em especial à “percepção de desígnio”⁶. De fato, para além desses aspectos, crenças e atitudes de fé incluem a dimensão das “afeições” ou atos da vontade e tangem a esfera de crenças que os seres humanos adquirem no contexto da sua experiência e das suas tradições. Contudo, como um resultado da presente constituição do ser humano como “natureza criada” e “natureza decaída”, isto é, uma constituição que só pode ser entendida pela conjugação de atitudes e crenças defeituosas (por devidas razões que a religião cristã busca explicar), em todos os seres humanos aquele *semen religionis* natural se tornou incapaz de seu desempenho próprio esperado: ele se perverteu em “uma fábrica de ídolos”, ou em “uma forma não-teísta

⁴ WOLTERSTORFF, N. *The Reformed Tradition*, p. 167 (p. 167-169). Segundo Wolterstorff, a influência de Kuyper na filosofia indica três principais ramificações: (i) na Holanda, a assim “filosofia da Ideia-de-Lei”, desenvolvida por Herman Dooyeweerd e Dirk Vollenhoven; (ii) na África do Sul, o pensamento de H. G. Stoker; (iii) nos Estados Unidos da América, no contexto do Calvin College, a atuação de William Harry Jellema, depois Henry Stob e Evan Runner, dos quais Nicholas Wolterstorff e Alvin Plantinga foram alunos. Cf. *id. ibid.*, p. 168: “A diferença filosófica entre essas três linhas era e é considerável; elas estão unidas, contudo, na convicção de que a formação especializada [*scholarship*] é inevitavelmente perspectivista com respeito às religiões da humanidade; e que o cristão deveria conduzir o seu aprendizado em fidelidade ao evangelho cristão”. No âmbito das humanidades e da filosofia, WOLTERSTORFF, N. *Reason within the Bounds of Religion*, 1976, explicitou tal ponto de vista articulando o “aprendizado cristão”, e PLANTINGA, A. *Advice to Christian Philosophers*, p. 253-271, o fez no sentido de endossar e articular uma “filosofia cristã”. Com efeito (cf. *ibid.*, p. 168-169), foi na vertente americana da influência de Abraham Kuyper como pensador reformado que floresceu uma “teologia filosófica” como forma adequada da filosofia da religião. William Harry Jellema se inspirou fortemente no vínculo entre fé e razão proposto pelos principais pensadores cristãos da Idade Média, promovendo e encorajando uma filosofia de cunho cristão e, nesse sentido, uma teologia cristã filosófica. Cf. também PLANTINGA, A. *Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century*, p. 341-352. Sobre o impacto do pensamento de Abraham Kuyper no meio evangélico norte-americano do fim do século 19 e início do século 20, em cuja intelectualidade se salientava o tema das evidências para a fé religiosa e estranheza diante de um academicismo cada vez mais estritamente cientificista, cf. também P. MARSDEN, G. *The Collapse of American Evangelical Academia*, p. 247-257.

⁵ Cf. também GEIVETT, R. D. and SWEETMAN, B. Introduction, p. 10: “A clássica afirmação inicial da epistemologia reformada está contida no ensaio “É a crença em Deus propriamente básica?” [“Is Belief in God Properly Basic?”], de Alvin Plantinga, [...]”. Cf. PLANTINGA, A. *Is Belief in God Properly Basic?*, p. 41-51.

⁶ WOLTERSTORFF, N. *The Reformed Tradition*, p. 165.

de religiosidade” ou, ainda, em uma espécie de supressão da religião natural ou da religiosidade teísta⁷.

Se, diante disso, uma teologia natural – na forma, ao final, de um teísmo natural – se mostra impossível para o seu propósito suposto, tem-se na revelação de Deus em Cristo, como explicitada na Escritura, e na fé no Deus que assim se revela o único meio de salvação e de condução da vida. Decaído e impotente está, então, o *semen religionis*, decaídas e fracassadas estão também a razão (em sua condição e desempenho) e a soma das afecções. Adequada em sua origem, a religião teísta natural não pode mais pretender encontrar na crença o Deus verdadeiro e nas afeições a apropriada relação humana com Ele. Essa linha interpretativa do lugar da razão no calvinismo teve endosso definitivo, na tradição reformada, no século 20, quando foi até mesmo levada a um extremo mais radical por teólogos como Karl Barth (1886-1968), que alegou inexistir qualquer “ponto de contato” (*Anknüpfungspunkt*) antropológico, isto é, entre o ser humano em sua natureza dada e o Evangelho de Cristo como fato e revelação de Deus. Ao final, uma crença cristã verdadeira e própria é somente (e somente pode ser) um efeito do Espírito Santo no ser humano. O que o Espírito Santo cria na vontade humana e o que ele leva os seres humanos a crer não tem nenhum “ponto de contato”, em absoluto, com o que a natureza humana como tal é e pode desempenhar ou dar como resposta. Se a teologia faz uso da filosofia ou da razão filosófica para o conhecimento de Deus como tal, ela só pode se tornar uma forma de idolatria; tampouco poderia haver na teologia cristã um vínculo com uma filosofia da religião para os propósitos genuínos da teologia, porque o cristianismo em si não pode ser visto como religião, se a religião sugere mecanismos humanos ou que partem do ser humano em sua natureza e condição em busca do sagrado ou do numinoso no qual há salvação: o cristianismo tem, em sua essência, a forma do testemunho e da confissão, provocados – confirmados e conformados na fé como dádiva graciosa – a partir da Palavra de Deus ou do Evangelho de Cristo, que se faz ouvir e se revela como alteridade, isto é, de outra parte e de fora⁸.

Novas perspectivas para a teologia filosófica dentro da tradição reformada nasceriam, em realidade, a partir de certas reações a teorias epistemológicas firmemente estabelecidas na filosofia moderna no tocante à justificação racional de crenças⁹. Como pano de fundo, encontrar-se-ia o ponto de vista do Iluminismo de que *qualquer crença*, e aqui *também qualquer crença sobre Deus*, deveria ser mantida ou sustentada se e somente se ela é ou depende de outras crenças que são “epistemicamente certas” com base em evidência suficiente para o agente epistêmico em questão. Alvin Plantinga caracterizou isso como “evidencialismo” com respeito a crenças teístas ou, na verdade, com respeito a crenças em geral¹⁰. Como relata Wolterstorff, foi mérito de Plantinga perceber que os teólogos reformados que expressavam a sua rejeição da teologia natural estavam no fundo recusando a equivalência de justificação de crenças – e, virtualmente,

⁷ *Id. ibid.* Cf. também WOLTERSTORFF, N. Is Reason Enough?, p. 145-146 (o ensaio é um debate com o livro do pensador evangélico Clark H. Pinnock, autor de *Reason Enough: A Case for the Christian Faith* (1980), cuja ênfase reside em propor evidências para apoiar a fé, e não, como no caso da tradição reformada, em teorizar sobre a racionalidade adequada e implícita para se pensar os atos de crença).

⁸ Cf., entre outros, BARTH, K. *Der Römerbrief (zweite Fassung) 1922*, p. 230-342; BARTH, K. *Revelação, Igreja, teologia*, p. 181-199; BARTH, K. *Introdução à teologia evangélica*, p. 5-23. Cf., em especial, a crítica de Barth à teologia natural in: BARTH, K. *Die kirchliche Dogmatik II/1 – Die Lehre von Gott*, § 26 (“Die Erkennbarkeit Gottes”), p. 67-200. Cf. também PANNENBERG, W. *Systematische Theologie*, Band 1, p. 108-121 (especialmente p. 114-119).

⁹ A tradição reformada em filosofia da religião é, naturalmente, um campo muito mais amplo e preenchido por muitos tópicos e muitas discordâncias – com a aparente exceção da adoção comum de uma “interpretação realista da linguagem e da crença teísta” – para além da ênfase, a seguir, na epistemologia reformada. Cf. WOLTERSTORFF, N. *Reformed Tradition*, p. 169: “Há um ethos partilhado, contudo. É típico desses filósofos tanto tomar a tradição inteira da filosofia e da teologia cristãs com grande seriedade quanto sentir-se livres para repensar elementos da tradição, às vezes saindo em defesa da tradição, às vezes em discordância. Nesse repensar, a Escritura é sempre tratada como falando com autoridade; e recentes desenvolvimentos na filosofia geral são usados sempre que apropriados”.

¹⁰ PLANTINGA, A. *Reason and Belief in God*, p. 17-39.

de conhecimento *stricto sensu* – com o evidencialismo sobre crenças em geral. Ainda que uma crítica afim do evidencialismo como premissa da epistemologia da justificação de crenças tivesse sido feita também por outros autores¹¹, foram sobretudo Wolterstorff e Plantinga que vincularam tal crítica ao evidencialismo moderno e contemporâneo a uma proposta nova em epistemologia chamada (primeiramente por Plantinga) de “epistemologia reformada”¹², devendo ser dito, de todo modo, que Plantinga arrola o filósofo cristão anglicano William P. Alston dentro do mesmo projeto, devido às abordagens por Alston de alguns dos “temas principais da epistemologia reformada”¹³.

2 EPISTEMOLOGIA REFORMADA

Tendo sido indicada a sua inspiração na tradição reformada e em João Calvino, cabe enfatizar que, no cerne da teoria conhecida como “epistemologia reformada”, encontra-se a pergunta pela qualidade epistêmica da “crença religiosa”, as crenças monoteístas em geral e as crenças cristãs em especial, ou seja, o propósito de poder ou não dizer daquela crença que ela é “racional”, “justificável”, etc. Respeitando o escopo do teísmo filosófico, mas adaptando-o ao significado de Deus e da crença religiosa tal como aparece nos tradicionais monoteísmos – o judaísmo, o cristianismo e o islamismo –, parte-se de conteúdos pressupostos nessas religiões, como a ideia de que Deus é um ente pessoal imaterial, onipotente, onisciente, onibenevolente, criador do mundo e do ser humano (à sua imagem e semelhança), providente e salvífico em seus atos. Plantinga reiteradamente afirma que a alegação que marca a epistemologia reformada como teoria é a de que uma crença em Deus nesses termos é ou pode ser “propriamente básica”¹⁴.

O critério moderno e contemporâneo, para Plantinga, no que concerne à “aceitabilidade racional” de crenças teístas põe o foco na posse de “evidência adequada” para crer em uma proposição central como “Deus existe” e em algumas outras proposições centrais que dizem atributos sem os quais Deus não pode sequer ser coerentemente pensado. Em sendo inevidentes tais proposições, a ideia de racionalidade associada a qualquer crença religiosa em geral estará desfigurada desde o início. Assim, pois, se para “Deus existe” há evidência adequada, é racionalmente aceitável crer em Deus, de outra maneira simplesmente *não é*, caso em que a aceitabilidade racional terá de ganhar ou a forma do “agnosticismo” ou a do “ateísmo”. Em regra, como é bem conhecido na história da filosofia ocidental, o conhecimento evidente da verdade de “Deus existe” se estabelece por “argumentos teístas” ou “argumentos em favor da existência de Deus”, como, por exemplo, na classificação fixada por Kant, os argumentos ontológicos, cosmológicos e teleológicos¹⁵ (esses últimos também chamados, hoje em dia, de “argumentos do desígnio” ou “a partir do desígnio” (*design arguments, arguments from design*))¹⁶. Por

¹¹ Cabe mencionar, por exemplo, BOUWSMA, O. K. *Without Proof or Evidence*, 1984.

¹² WOLTERSTORFF, N. *Reformed Tradition*, p. 167.

¹³ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 383; ALSTON, W. P. *Perceiving God*, 1991.

¹⁴ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 383. Oriente-me, no que segue, para fins de facilitar uma exposição resumida, nesse breve texto de Plantinga. Ademais, ele tem a vantagem de resumir as principais ideias que Plantinga expôs longamente, e em especial, nas suas três monografias sobre o “aval epistêmico” (*warrant*), a “função própria” (*proper function*) e a epistemologia da crença cristã (cf. as “Referências bibliográficas”, abaixo). Cf. também PARGETTER, R. *Experience, Proper Basicity, and Belief in God*, p. 150, 160-166; LÖFFLER, W. *Einführung in die Religionsphilosophie*, p. 90-92.

¹⁵ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 383-384. Cf. uma antologia filosófica desses argumentos in: BRODY, B. A. (ed.). *Readings in the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*, p. 12-149. Cf. também SWEETMAN, B. *Religião*, p. 22-88. Para uma exposição sistemática, cf. também LÖFFLER, W. *Einführung in die Religionsphilosophie*, p. 52-75. Kant, com efeito, refere-se ao argumento teológico como “físico-teológico” (“physikotheologischer Beweis”); sobre os únicos três tipos de argumentos possíveis, no âmbito da razão teórica, para provar a existência de um ente sumo, cf. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft 2*, p. 523-555.

¹⁶ A mais ousada e promissora formulação de um argumento (probabilístico) a partir do desígnio se encontra in SWINBURNE, R. *The Existence of God*, 2004.

sua vez, a defesa da ausência de conhecimento evidente naquele caso pode encontrar “argumentos anti-teístas” poderosos como o “argumento dedutivo a partir do mal”, que conclui que a existência do Deus com os atributos do teísmo tradicional (cf. acima) “é logicamente inconsistente” com a existência do mal injusto e desproporcional¹⁷. O ponto a ser enfatizado é que é na dependência da força de algum desses grupos de argumentos teístas que se decide o status epistêmico positivo da crença *na conclusão* de que “Deus existe”; ou, contrariamente, que, dependendo da força maior ou arguivelmente igual de argumentos anti-teístas, crer na conclusão de que “Deus existe” é, antes, “irracional” (como advogaria um ateísta) ou algo racionalmente irrealizável porque indecidível (como advogaria o agnóstico). “Evidencialismo” em filosofia da religião consiste, para Plantinga, na alegação de que “a crença em Deus é racionalmente aceitável se e somente se há evidência adequada na forma de bons argumentos em favor dela”¹⁸. O questionamento central do epistemólogo reformado, e que estimula a originalidade teórica advinda (cf. abaixo), consiste então em perguntar por que a crença teísta em uma verdade como “Deus existe” só é um ato intelectual com aceitabilidade racional se ela tem como base um “bom argumento”¹⁹. Plantinga encontra, na base disso, convicções firmes partilhadas sobretudo pela epistemologia ocidental moderna, em especial nas versões do “fundacionismo clássico” formulado por Descartes e Locke.

(A) O ponto de partida desse fundacionismo evidencialista é a distinção entre crenças que se tem “do modo básico” e crenças que se tem “não do modo básico”. Uma “crença básica” é um “ponto de partida para o pensamento”, nenhuma outra crença serve (ou precisa servir) de base evidencial para ela. Ela é imediata e, pois, não é concluída, tal como as crenças nas proposições “ $7 + 5 = 12$ ” ou “Todo todo é maior do que as suas partes”. Parece razoável dizer que a crença em “ $7 \times 251,3 = 1759,1$ ” não é básica, bem como a crença de que “Todo ser humano é um ser social”, uma vez que elas parecem depender de outras crenças que são tomadas como básicas e imediatas, a partir das quais elas são concluídas. (B) Além disso, no fundacionismo evidencialista clássico se afirma que é restrito e bem específico o número e o tipo daquelas proposições que podem ser “corretamente”, “apropriadamente” ou “justificadamente” tidas por alguém do modo básico, isto é, proposições (o objeto das crenças) que são “certas” para o agente epistêmico em questão. Plantinga afirmou, em diversas publicações, que, para aquela versão iluminista da epistemologia, são dois os tipos de proposições que podem ser tidas do modo básica *qua* – inequívoca ou especialmente – certas para o agente epistêmico: (i) em primeiro lugar, as “proposições sobre a minha própria vida mental” (consciente), como, por exemplo, “Parece-me que eu vejo livros nas estantes” ou “Penso neste momento nas contas que preciso pagar no final do mês”; (ii) em segundo lugar, as assim chamadas proposições “auto-evidentes” – e, pois, imediatas – como “ $7 + 5 = 12$ ” e “Todo corpo é uma quantidade no espaço”, isto é, verdades de razão ou proposições de identidade no jargão de Leibniz²⁰. Seguindo o fundacionismo descrito por Plantinga, esses dois tipos de crenças – ou de crenças naquelas duas classes de proposições certas – resumem por completo os tipos de crenças que são propriamente básicas. Crenças de qualquer outro tipo, se tidas propriamente, precisam sê-lo na base das crenças ou sobre

¹⁷ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 384. Embora o porta-voz moderno do argumento anti-teísta a partir do mal seja David Hume, a versão clássica do mesmo no século 20 talvez seja a de MACKIE, J. L. *Evil and Omnipotence*, p. 157-168. Cf. também SWEETMAN, B. *Religião*, p. 89-105.

¹⁸ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 384; PLANTINGA, A. *Warrant: The Current Debate*, p. 3-29, 211-212; PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*, p. 67-107.

¹⁹ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 384.

²⁰ LEIBNIZ, G. W. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand II*, IV, viii, p. 354-413. Cf. MCRAE, R. *Theory of Knowledge*, p. 176-178, 192-196.

a vida mental autoconsciente ou auto-evidentes a modo analítico²¹. Está implícito, no quadro moderno-contemporâneo do fundacionismo evidencialista (que de fato não é essencialmente kantiano sobre o auto-evidente), que a crença de que “Deus [um ente imaterial pessoal] existe” não é propriamente básica segundo nenhum dos critérios descritos. “Deus existe” seria propriamente tida, então, se e somente se ela fosse provada desde a base evidencial de outras crenças de nível epistêmico superior²².

Na epistemologia reformada, sustenta-se uma discordância acerca do relato padrão sobre o possível caráter “próprio e racional” e, com efeito, “justificado” de crenças como “Deus existe”, em se alegando que ela não é uma conclusão demonstrada a partir de argumento qualquer e em se propondo, antes, que ela possa ser tomada, então, como uma crença básica e imediata justificada que não está de acordo com os tipos (i) e (ii) de proposição certa para o agente epistêmico. Uma crença como “Deus [um ente imaterial pessoal] existe” seria, pois, propriamente básica segundo um modo diferente, isto é, de acordo com um alternativo e reinterpretado conceito de basicidade própria²³. Plantinga alega que Descartes e Locke entenderam “propriamente” (*properly*) e “propriedade” (*propriety*)²⁴, no que diz respeito à crença, em termos de “dever” ou “obrigação”, isto é, propuseram que, com respeito à crença (e à ação), há algo como “deveres”, que regulam a adoção de uma crença ao ponto de obrigar o agente epistêmico a certificar-se de não crer em coisa alguma que não seja dotada de certeza em si mesma, por sua própria base evidencial – se uma crença não é certa, deve-se procurar a certeza em outra, que traz consigo a obrigatória “base evidencial”: há o “dever epistêmico” e, pois, o modo “próprio” e “correto” de crer em proposições, e esse equivale a crer ou em proposições básicas e em si certas ou em proposições certas porque dependem de proposições básicas e certas, e o agente epistêmico efetivamente percorre esse caminho doxástico²⁵.

Para Plantinga e os epistemólogos reformados, contudo, o fundacionismo evidencialista está errado. *Primeiramente*, por causa da tese de que há um dever de aceitar só os tipos (i) e (ii) de proposições básicas e certas. Claramente inspirado na epistemologia – *lato sensu* – confiabilista das operações mentais e dos poderes intelectuais de Thomas Reid²⁶, Plantinga insiste que nenhum dever epistêmico é ofendido – não há “pecado epistêmico” – se alguém crê em proposições que resultam da competência da operação mental chamada “memória” (“Estive ontem no culto da manhã”) ou mesmo da em regra questionada operação mental da “percepção do mundo material exterior” (“Vejo e escuto o ministro pregando à minha frente”), ainda que nenhuma dessas crenças possa ser apoiada por algum argumento constituído por outras premissas certas – ao menos por um argumento forte que não seja explicitamente circular²⁷. Assim, pois, *no segundo ponto* em direto confronto com o fundacionismo evidencialista, o epistemólogo reformado sugere que nenhum pecado epistêmico é cometido em crer-se “do modo básico” na proposição “Deus existe”. Pode-se sustentar essa posição. Em seu estudo programático, Plantinga propõe, em primeiro lugar, que “pode não estar em meu poder não crer dessa maneira”; e, em segundo lugar, Plantinga alega que, após ou apesar de reflexões e considerações sobre o ponto, para o agente epistêmico em questão pode ser simplesmente “óbvio” “que *há* tal pessoa como Deus”²⁸.

²¹ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 385.

²² PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 385.

²³ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 385-386.

²⁴ Ou, antes, “apropriabilidade”.

²⁵ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 386.

²⁶ PICH, R. H. Apresentação e uma nota sobre Thomas Reid (1710-1796), p. 5-15; PICH, R. H. Thomas Reid, o método de filosofar e a rejeição do ceticismo, p. 243-275; PLANTINGA, A. *Warrant and Proper Function*, p. X (Preface).

²⁷ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 386.

²⁸ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 386.

Comparada, pois, com outros desempenhos próprios e básicos – não “iluministas” – da mente, a crença em Deus em termos de desempenho da razão *pode* ser propriamente básica: alguém pode estar “perfeitamente justificado” em sustentar do modo básico a crença de que “Deus existe”.

A crítica ao fundacionismo evidencialista proposta na epistemologia reformada teria de se ligar, de todo modo, a um relato mais substancial sobre evidência e crença racional e sobre o significado – ou a ressignificação – da justificação ou de tudo aquilo que precisa adicionar-se à crença verdadeira para que ela seja um caso de conhecimento. Em resumo, o “status epistêmico positivo” de uma crença, inclusive da crença em Deus, se relaciona com (1) a “racionalidade interna” e (2) o “aval [epistêmico]” (*warrant*).

(1) A primeira diz respeito à “resposta doxástica” que um agente dá – à crença que ele forma ou gera – face “à evidência que está disponível” a ele – por exemplo, proposições na mente ou dados e aspectos da experiência do mundo exterior. Diz-se, então, que alguém é “internamente racional” quando a crença que ele gera diante da evidência disponível é apropriada. Essa “apropriabilidade” da crença gerada nada tem a ver com “dever” epistêmico; antes, Plantinga pensa em fontes epistêmicas ou geradoras de crenças verdadeiras – em termos de poderes intelectuais humanos – que são dotadas, para aquele mesmo fim, nas circunstâncias apropriadas de desempenho, de “saúde”, “sanidade” e “função própria”: “Uma resposta doxástica é apropriada [...] quando ela está entre as respostas que poderiam ser dadas àquela situação por alguém que fosse completamente racional – não sofrendo de nenhuma disfunção cognitiva”²⁹. Racionalidade interna, pois, é essencialmente uma questão de possuir uma fonte ou capacidade doxástica ligada à geração de crença verdadeira em um escopo apropriado de circunstâncias. Supondo-se a verdade de crenças em proposições como “Deus existe”, “Deus me ama” e mesmo “Deus estava em Cristo”, Plantinga assevera que alguém que crê nelas está ou pode estar no domínio da racionalidade interna: elas podem simplesmente ser crenças que são geradas de modo apropriado – em momentos e em circunstâncias que parecem poder ser entendidos como “experiências” religiosas ou experiências religiosas “costumeiras” dos crentes cristãos³⁰ – por uma fonte que poderia ser perfeitamente descrita como um restabelecido *sensus divinitatis* (de novo, expressão de João Calvino) na constituição do ser humano que crê³¹ ou como o status ou a condição de “fê” em termos de um dom divino, seja como for que se conceba a natureza da fê como virtude, hábito ou disposição relacional da mente³². Se alguém como o crente cristão tem uma vida formada pela fê como dom, essa pessoa responde à evidência da presença atuante de Deus em sua vida (evidência interna disponível a ela) com atos como “Creio que Deus existe”, “Creio que Deus me ama”, “Creio que Deus me salva em Cristo”, etc. Central é, pois, notar que, para Plantinga, não se encontraria *prima facie* qualquer coisa patológica no comportamento doxástico daquela pessoa.

(2) Quanto ao status epistêmico positivo de uma crença segundo o aval epistêmico, Plantinga assevera, na linha da qualidade ou quantidade epistêmica pedida por Platão

²⁹ PLANTINGA, A. Reformed Epistemology, p. 386-387.

³⁰ PARGETTER, R. Experience, Proper Basicity, and Belief in God, p. 161; LÖFFLER, W. *Einführung in die Religionsphilosophie*, p. 87-88; SWEETMAN, B. *Religião*, p. 114-118.

³¹ PLANTINGA, A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, p. 170-175.

³² PLANTINGA, A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, p. 246-252. Plantinga, cf. *id. ibid.*, p. 247, explicita que a fê como poder para atividades ou atos envolve mais do que a cognição (envolve a afeição e a decisão), mas é, não obstante isso, “ao menos” cognitiva também. A partir dela, crê-se ou conhece-se. Também no pensamento de Lutero, cf. VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 56-59, 61-62, endossa-se esse parecer, enfatizando-se tratar-se do “intelecto da fê”, da fê que remonta à revelação.

no *Teeteto*³³, que “warrant” é “o que separa o conhecimento da mera crença verdadeira”, é “o que deve ser adicionado à crença verdadeiro para obter conhecimento”³⁴. Isso acaba equivalendo, então, ao “status das faculdades ou dos processos ou mecanismos produtores de crença que são responsáveis pela produção daquela crença”. Esmiuçadas, as condições do aval epistêmico, que não serão discutidas em detalhes aqui, são as seguintes: (i) ser a crença produzida por faculdades cognitivas que estão funcionando propriamente; (ii) ser a crença produzida no ambiente cognitivo ao qual essa produção foi designada; (iii) ser o caso que a função daqueles mesmos mecanismos produtores de crença – a percepção, a memória, o raciocínio, etc. – está constitutivamente direcionada à crença verdadeira, em diferença a processos doxásticos direcionados, por exemplo, à produção de crenças que promovem no agente “sobrevivência” ou mero “conforto psicológico”; (iv) ser o caso que os processos produtores de crença direcionada à verdade são ligados “*de maneira bem sucedida* à produção de crença verdadeira”, isto é, não só acidental ou ocasionalmente, mas com “alta probabilidade”³⁵. É fácil notar que e como pensadores críticos defenderiam que a crença religiosa não pode receber aval epistêmico e cabe concluir que é falsa: ela é, contra (iii), resultado de processos que geram “pensamento ilusório” (Sigmund Freud); ela é, contra (i), o efeito de “disfunção psicológica” oriunda de condições sociais e econômicas disfuncionais (Karl Marx)³⁶.

Com efeito, o exposto por Plantinga – pelo epistemólogo reformado – não traz como afirmação ou, antes, não demonstra que a crença religiosa cristã é verdadeira. Trata-se de um modelo de justificação da crença cristã teísta, a modo de defesa de seu caráter básico e próprio, de sua racionalidade interna e de seu aval epistêmico, que sustenta a sua racionalidade tal como ela é tida nos crentes cristãos e também o seu status de conhecimento, se ela é verdadeira. Ademais, nessa suposição de verdade e considerando que os seres humanos de fato alegam ter conhecimento de Deus e sobre Deus, é razoável supor que o ente divino imaterial teria interesse em que os seres humanos, suas criaturas, pudessem conhecê-Lo. Deus teria, pois, providenciado algum modo adequado (cf. as condições de *warrant*, acima) pelo qual o ser humano pudesse ter conhecimento “dele e sobre ele” – tal como um *sensus divinitatis* natural, que poderia depois vir a ser restaurado, ou mais simplesmente a fê graciosamente dada. É razoável supor, ademais, que as dadas faculdades pelas quais as crenças teístas são formadas “estão funcionando propriamente” em cumprimento às condições (i) a (iv) do aval epistêmico. Pressuposta, pois, a verdade da crença teísta, Plantinga conclui que “com toda probabilidade” aquela crença possui *warrant* segundo as condições dadas. De fato, o epistemólogo reformado diz que a crença teísta tem “com toda probabilidade” aval epistêmico “se e somente se ela é verdadeira”: note-se que ele somente *pensa* ou admite que ela é verdadeira, e assim ele (tem de) *pensar* ou admitir que é a epistemologia do aval epistêmico e da função própria que apresenta as condições formais adequadas da racionalidade de crer nela³⁷.

³³ PLATON. *Theaitetos*, 202c, p. 340-341.

³⁴ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 387. Sobre essa noção, cf. também PICH, R. H. e MÜLLER, F. de M. Apresentação e uma nota sobre Alvin Plantinga, p. 8-9.

³⁵ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 387-388; PLANTINGA, A. *Warrant: The Current Debate*, p. 212-215; PLANTINGA, A. *Warrant and Proper Function*, p. 3-47; PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*, p. 153-161. Sobre a recepção das quatro condições de *warrant* na literatura especializada, cf. PICH, R. H. Autorização epistêmica e acidentalidade, p. 249-276.

³⁶ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 388; PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*, p. 135-153, 161-163.

³⁷ PLANTINGA, A. *Reformed Epistemology*, p. 388-389.

3 MARTIM LUTERO SOBRE O CONHECIMENTO DE DEUS: RAZÃO E FÉ

O que a tradição ou a teologia luterana tem a ver com a epistemologia reformada ou a epistemologia da crença religiosa na tradição reformada, inspirada por intelectuais do Calvin College e, até certo ponto, pelo pensamento teológico de João Calvino? O foco de investigação deveria centrar-se na pergunta pela justificação racional de crenças teístas e cristãs, inquirindo se esse é tanto um debate importante na tradição luterana quanto um que pode promover uma abordagem particular à epistemologia da crença religiosa. Dado que a epistemologia reformada questiona o status da crença teísta e cristã e é baseada em um relato sobre fontes de crença e o status de crenças produzidas por aquelas fontes, uma pressuposição para um relato luterano é o entendimento de Lutero sobre razão e fé, pois elas são as fontes da crença teísta e cristã. Isso tornará mais fácil ter uma imagem de como Lutero e os pensadores luteranos seriam capazes de pensar tanto sobre a natureza e o status racional da crença cristã quanto, ainda, sobre o quanto razão e fé estão separadas e / ou entrelaçadas na teoria do conhecimento da fé³⁸.

3.1 Razão

O relato de Lutero e da tradição luterana sobre a razão humana ganhou de novo significado na pesquisa especializada na esteira das críticas à razão como um veículo de consenso universal sobre os temas mais relevantes da religião e da política global e como um instrumento poderoso para, antes mesmo do consenso, sequer erguer alegações cuja validade ou cujo apelo seja universal no tocante a bens e interesses comuns da humanidade. Em tempos em que as pessoas veem por toda parte os fenômenos da globalização e a constituição de sociedades pluralistas, vivencia-se não raro tanto a tendência a favorecer o local e o tradicional, no tocante a temas da cultura, da religião, da política e da lei (preservação da identidade de pessoas e povos), quanto, como nunca, a urgência de formas razoáveis de comunicação entre todos, uma vez que há de fato um sem número de problemas globais e novos. Particularmente por causa de exigências de soluções novas para problemas novos nas dimensões mencionadas, em que é preciso entender e mesmo propor, com a razão, mudanças globais, assim entende H.-P. Grosshans, pode-se encontrar em Lutero um “parceiro de diálogo produtivo”³⁹.

Há um consenso crescente de que Lutero avaliou positivamente o lugar da razão na “vida pública e privada”, isto é, nos assuntos do mundo. A razão é um dom divino para “*explorar* a realidade psíquica, social e física e para *moldar* o mundo natural, social e moral”⁴⁰ – “jurídico-moral”, poder-se-ia complementar. Por essa “faculdade da alma”, “parte da natureza” da qual Deus dota o ser humano, a vida no mundo espaço-temporal ganha molde: o campo de atuação própria da razão é a criação, e *somente a criação*; na perspectiva da teologia de Lutero, essa é a vocação da razão. No domínio do religioso e do saber de Deus, a razão, que ali atuaria por extrapolação, está fadada

³⁸ Para as Subdivisões 3.1 e 3.2, oriento-me fortemente pelos seguintes estudos: GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo, 2013, p. 197-209; ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, 1962; VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, 1988 (a partir das edições, do original em alemão, de 1929 e ⁵1967); BAYER, O. *A teologia de Martin Lutero: uma atualização*, 2007.

³⁹ GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo, p. 197-198.

⁴⁰ GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo, p. 199.

ao erro e incorre em idolatria. A razão que é “uma prostituta”⁴¹ é a faculdade “natural”, “mundana” e “carnal” do ser humano decaído⁴² que se deixou e se deixa comprar por quem, no domínio da verdade em geral e da verdade última ou de Deus em particular, e sempre de novo para propósitos humanos apenas e por desejo humano, é capaz de pagar bem⁴³. A razão, nesse caso, como a “prostituta”, faz mal uso de algo que, tomado em si, é bom⁴⁴.

De todo modo, em um campo de estudos e em um método central para a teologia, a saber, a interpretação da Bíblia, a razão como tal tem, para Lutero, um papel fundamental. Como é bem conhecido, Lutero trabalha com o princípio de que a Bíblia é “autoautenticadora”, ela é adequada “intérprete de si mesma”, sem que precise legitimar-se por um princípio ou critério externo – como, por exemplo, o *magisterium ecclesiae*. Afinal, a Escritura está autorizada para dizer-se como verdade porque o seu conteúdo é a realidade de Jesus Cristo e a sua ação salvífica⁴⁵. Ela está autorizada por sua realidade interna que é a verdade de Cristo, e é esse conteúdo vivo somente – não uma leitura interna, individual e espiritual, inspirada pelo Espírito Santo – que dá à Escritura conteúdo claro e acessível a qualquer interpretação razoável. Essa é a assim chamada “clareza externa” da Bíblia – sempre de si fácil e clara –, ou seja, o próprio Cristo como Palavra de Deus que vem de fora do leitor, embora a “clareza interna”, que é “o conhecimento do coração” de quem lê (e que nunca é de si claro), dependa do Espírito Santo⁴⁶. É justamente a clareza externa da Bíblia que aponta para a “capacidade da razão humana” de encontrar Cristo no conteúdo do texto, para cujo entendimento refletido os sinais textuais ou da linguagem precisam ser interpretados: “palavras, pontuação, gramática e sintaxe”⁴⁷. Independentemente de fontes e autoridades exteriores, em princípio, qualquer mente humana seria capaz de usar a razão no intuito de corretamente interpretar a verdade do texto bíblico. Isso indica, sim, uma liberdade responsável da mente humana, potencializada pela razão como tal, para o propósito de interpretação. Se isso significa o uso instrumental da razão para saber da verdade do texto, em Cristo, não significa que a razão possa fazer com que o leitor, internamente, conheça a verdade: essa clareza e esse convencimento interno não são obras da razão. Nessa perspectiva, pode-se ver o sentido profundo da teologia como esforço intelectual para ter conhecimento de Deus *via* conhecimento de Cristo *qua* conteúdo da Escritura: a teologia como busca do conhecimento da verdade de Deus só é possível como interpretação da Escritura, mas

⁴¹ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 70, incluindo notas 31-33, traz ampla indicação de fontes para a terminologia dura e negativa de Lutero acerca da razão: uma “prostituta” ou “meretriz” (“Hure”, “Metze”, “Frau Hulda”, “Herrin Vernunft”), e assim ela o é “na filosofia, na teologia escolástica, nos entusiastas, nos hereges”. Em especial a menção à figura lendária ou fabulosa da “Frau Hulda” liga a razão a funções das religiões pagãs e à magia ou à feitiçaria, portanto, à manipulação, pelo engenho humano, do divino e do religioso; cf., por exemplo, LUTHER, M. *Die Tischreden*, n. 67 [n. 6889], p. 35: “Einer sagte, wie der Rottengeister Theologie eine Ursache vieles Übels und Unglücks wäre. Ja, sprach D. M. Luther, es ist kein grösserer Schalk als die Sonne; denn wenn die nicht schiene, so geschähen nicht Dieberei, Ehebrecherei, Räuberei und Plackerei. Unser Herrgott ist die grösste Ursache zu sündigen; warum hat ers so geschaffen? spricht Frau Hulda, die Vernunft”. Cf. também LUTERO, M. Da ceia de Cristo – Confissão [1528], p. 259: “Se agora a velha bruxa, a senhora razão, a avó da *aleose*, vem dizer que a divindade não pode sofrer nem morrer, debes responder: Isso é verdade. Mesmo assim, como natureza divina e humana são uma pessoa em Cristo, a Escritura atribui, em função dessa unidade, à divindade tudo que acontece à natureza humana, e vice-versa. E na verdade é assim mesmo. Pois com isto hás de concordar: a pessoa (referindo-se a Cristo) sofre e morre”.

⁴² ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 67-68.

⁴³ Sobre a natureza e o papel da razão, no pensamento de Lutero, cf., entre outras obras, BAYER, O. *Philosophische Denkformen in der Theologie Luthers als Gegenstand der Forschung. Eine Skizze*, p. 135-149; EBELING, G. *Fides occidit rationem*, p. 181-222; EBELING, G. *Lutherstudien II: Disputatio de homine*, 1977, 1982, 1989; HÄGGLUND, B. *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit*, 1955; JOEST, W. *Ontologie der Person bei Luther*, 1967; BECKER, S. W. *The Foolishness of God: The Place of Reason in the Theology of Martin Luther*, 1982; WHITE, G. *Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods Used in Martin Luther's Disputations in the Light of Their Medieval Background*, 1994.

⁴⁴ BAYER, O. *A teologia de Martin Lutero: uma atualização*, p. 94.

⁴⁵ GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo, p. 199-200.

⁴⁶ LUTERO, M. Da vontade cativa [1525], p. 23-26, 65-68, 71-74.

⁴⁷ GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo, p. 200-203.

esse conhecimento só se faz vivo e real no coração, como certeza da Palavra graciosa da salvação, quando dele o Espírito Santo se apodera⁴⁸.

Para a teologia - como em geral para todos os âmbitos do conhecimento -, a razão é para Lutero o poder para “fazer distinções”, obra essa da razão que cobre todas as esferas da vida, tanto a teoria quanto a prática - os aspectos das coisas, de si, dos outros, de Deus, do saber, das ações, etc. Há que se destacar, aqui, a distinção entre a razão que busca conhecer e o coração - Lutero por certo tinha em vista, com “coração”, a vontade da tradição agostiniana como a pessoa inteira na perspectiva de sua vontade e de seu querer⁴⁹ - que está em busca de confiança. Justamente a confiança, quase sinônimo da fé como ato que cria relação pessoal e, sim, cognitiva, está fora do poder realizador ou causador da razão. O coração humano confia ou não em Cristo *por causa da fé como dom e conseqüente atitude ou estado (relacional e também doxástico)*, e isso a pessoa faz por causa da fé até mesmo contra a razão, *mas não por causa da razão*. A esfera da razão e a da fé, ao menos no sentido de seus desempenhos precípuos, são diferentes esferas na vida - a mistura ou a confusão de ambas cria o que H.-P. Grosshans chamou de o “crepúsculo do mundo”, onde luz e sombras de certo modo se misturam e se põem em conjunção⁵⁰, em uma afronta às distinções. A crítica da razão, por Lutero, ilumina esse tipo de confusão, que implica em mal entender quais esferas da vida se ligam a desempenhos da fé: crenças e práticas essencialmente na base da confiança em Deus.

Obras importantes de Lutero ajudam a perceber claramente a sua apreciação positiva da razão em seu campo próprio⁵¹. A hoje muito revisitada *Disputatio de homine* (escrita em 1536), por exemplo, ratifica o parecer de que a razão é um dom de Deus, item bom da criação que é boa, algo divino e de origem divina: em tom amplamente aristotélico, Lutero identifica na razão algo especial da bondade da criatura humana em seu conjunto de características como ser vivo animado⁵². Ela é cheia de desempenhos louváveis, é “inventora e mentora de todas as artes [técnicas], as ciências médicas, da jurisprudência e de qualquer sabedoria, poder, virtude e glória que os homens possuem nesta vida”⁵³. Nessa passagem iluminadora, Lutero diz com toda a explicitude que a área de atuação legítima da razão para o sucesso de seu desempenho são as técnicas e as culturas, as ciências (teóricas, da vida e da natureza, pode-se dizer) e a lei⁵⁴. Na vida humana neste mundo encontra-se a jurisdição da razão, que, enquanto encarregada dessa tarefa, é chamada, sim, de “imagem de Deus” por Lutero⁵⁵. A grandeza e a autoridade da razão nessa esfera faz com que ela seja comparada com o “sol e uma espécie de divindade destinada a administrar estas coisas nesta vida”⁵⁶. Se nisso o ensino de Aristóteles no

⁴⁸ Cf. EBELING, G. *O pensamento de Lutero*, p. 74-86.

⁴⁹ Sobre isso, cf. os seguintes estudos histórico-conceituais: PICH, R. H. Agostinho e a descoberta da vontade: primeiro estudo, p. 175-206; PICH, R. H. Agostinho e a descoberta da vontade: primeiro estudo (continuação e fim), p. 139-157. Sobre o “coração”, em Lutero, como “centro da personalidade”, conjugando as faculdades humanas como um todo, em especial o par “intellectus et affectus”, cf. STOLT, B. A fé do “coração” de Lutero. Experiência, emoção e razão, p. 155-157, 159-171.

⁵⁰ GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero - A luz da razão no crepúsculo do mundo, p. 203-204. O autor vê na tradição luterana e no pós-modernismo uma crítica da razão, mas tanto uma quanto o outro parecem não ter entendido o enfoque de Lutero: o de condenar a confusão do papel da razão e da confiança em matérias que têm a ver com a pessoa toda na perspectiva da sua vontade ou do seu coração.

⁵¹ No parágrafo anterior e neste, estar-se-ia concordando que Lutero enfatiza a legitimidade da “razão como raciocínio lógico” e da “razão como fator cultural”, repudiando-a, porém, no seu uso religioso-metafísica, a saber, como “princípio da cosmovisão”; cf. VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 69.

⁵² LUTERO, M. Debate do Reverendo Senhor Dr. Martim Lutero acerca do Homem [1536], p. 194, Teses 1-4.

⁵³ LUTERO, M. Debate do Reverendo Senhor Dr. Martim Lutero acerca do Homem [1536], p. 194, Tese 5.

⁵⁴ LUTERO, M. Debate do Reverendo Senhor Dr. Martim Lutero acerca do Homem [1536], p. 194, Teses 7-8.

⁵⁵ LUTERO, M. Debate do Reverendo Senhor Dr. Martim Lutero acerca do Homem [1536], p. 195, Tese 21; p. 196, Tese 38. Cf. ainda *id. ibid.*, em réplica a uma crítica à Tese 4: “A sabedoria da carne é morte, isto é, no que diz respeito à justificação. Não fosse a razão, [porém], a vontade seria como a do gado, assim como vemos sermos levados para justiça e alegria, etc. A correta razão é a parte principal do homem e com propriedade é chamada de diferença essencial, porque distingue o homem dos bichos”.

⁵⁶ LUTERO, M. Debate do Reverendo Senhor Dr. Martim Lutero acerca do Homem [1536], p. 194, Tese 8; cf. também *id. ibid.*, p. 195, Tese 9. Cf. ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 65-67.

De anima é louvado, também é o caso que, para Lutero, a quase divindade da razão natural não se liga primariamente ao ideal da “vida teórica” a ser achado, ao final, na contemplação do divino (saber metafísico), mas no seu poder de ordenar domínios que cobririam, além dos mencionados, funções e metas da economia e da política – não me parecendo, contudo, que se precise dizer, como o faz H.-P. Grosshans que esse é o domínio da “vida ativa”⁵⁷, sendo mais adequado dizer domínio da “vida teórica e prática neste mundo”. Essa última é a esfera dos juízos racionais que podem ser “avalizados epistemicamente” – para utilizar, aqui, a linguagem de “warrant”, notabilizada por Plantinga como epistemólogo reformado. Com surpresa, H.-P. Grosshans constata que Lutero não menciona a distinção proposta por Agostinho entre “porção superior” e “porção inferior” da razão, estando a primeira relacionada com as “coisas eternas” – e nesse sentido divinas – e atingidas em uma visão do *intellectus* e a segunda vinculada às “coisas temporais” ou físico-humanas⁵⁸ e caracterizada por outro processo (discursivo) chamado de *rationatio* – em que, ademais, os primeiros objetos são, pelo sábio, atingidos para o propósito de fruição e os segundos são, pelos que têm ciência, para o propósito do uso nesta vida. Na *Disputatio de homine*, Lutero se restringe a distinguir *ratio* e *fides*, tal que somente a segunda capacidade tem como área de desempenho próprio a relação do ser humano com Deus e o conhecimento de tudo o que diz respeito a Deus. Esses passos dependem, afinal, da autorrevelação de Deus em Jesus Cristo, e é para a relação de confiança e crença nesse Deus que o dom da fé é dado⁵⁹. A razão não é a capacidade cognitiva cujo desempenho próprio é conhecer Deus em um sentido teológica e talvez até mesmo filosoficamente – como filosofia da religião cristã – relevante. Em si, ela, tal como está, não produziria crença básica *apropriada* em Deus⁶⁰.

Há um sentido em que tanto a razão – basta lembrar o tipo de crítica que Kant fez aos seus limites! – quanto a fé podem prestar o serviço de informar o ser humano *em sua razão* da confusão acerca dos limites de esfera de ação daquelas capacidades: Lutero, sem dúvida, enfatiza a ideia de que é a fé que o mais adequadamente ilumina a razão e a direciona para o seu campo próprio, libertando-a de ilusões e extrapolações⁶¹. De fato, a fé a livra de pecar ou ser usada em pecado, isto é, de conferir a si uma prerrogativa que ela não tem e, nisso, abusar de si. Esse, de todo modo, é um juízo teológico sobre a razão que implica um uso claramente teológico da mesma, uso circunstanciado e visto de forma inteiramente positiva⁶². Grosshans acentua que Lutero não endossa a ideia de que a razão da qual o ser humano decaído dispõe estivesse “totalmente incapacitada”

⁵⁷ GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo, p. 203-205. Essencialmente, porém, cf. LUTERO, M. Debate do Reverendo Senhor Dr. Martim Lutero acerca do Homem [1536], p. 195, Tese 17, Aristóteles e os filósofos desconhecem a alma em suas causas próprias, uma vez que lhes falta a perspectiva “coram Deo”: “Nem há esperança de que o homem, no tocante a essa parte principal, possa conhecer-se a si próprio, o que ele seja, enquanto não ver a si mesmo em sua origem, que é Deus”. Em um sentido antropológico básico e ontológico profundo, cf. FISCHER, J. Introdução, p. 194, cabe afirmar que, para Lutero, “o ser humano [...] é entendido a partir de seu relacionamento com Deus: diante dele é pecador, mas destinado a ser justificado”.

⁵⁸ GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo, p. 205.

⁵⁹ GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo, p. 205-206.

⁶⁰ GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo, p. 205. O mesmo autor, cf. *id. ibid.*, p. 206, também crê que a distinção aguda entre razão e fé feita por Lutero aponta para uma nova definição da pessoa humana. Se na tradição aristotélica ocidental o ser humano foi definido como *animal rationale*, em que a racionalidade é essencial ao e determina o ser humano, tal que esse não é então “sujeito da sua própria determinação”, Lutero, ao objetivar a área de atuação da razão, estaria indicando que o ser humano é o sujeito da sua racionalidade enquanto o sujeito da sua vida no âmbito físico-temporal, âmbito esse que é de responsabilidade pessoal e de exercício – e mesmo de livre construção – da subjetividade no mundo. O ponto é importante, mas a segunda ênfase (de construção da subjetividade e moldagem responsável do mundo espaço-temporal) não me parece estar desvinculada da primeira (a racionalidade como determinante da natureza humana) nem ter de ser desvinculada dela.

⁶¹ Cf. também EBELING, G. *O pensamento de Lutero*, p. 73, sobre os dois primeiros aspectos, de três, sugeridos para se pensar, a partir de Lutero, a relação entre teologia e filosofia (*qua* domínio da razão).

⁶² GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo, p. 207.

para o seu desempenho ou, pode-se dizer, para o bem que ela desempenha na boa criação. Já se expôs acima como a sua “majestade” é retida por Deus no pós-queda, no sentido de que se descreveu a função permanente da razão na ordem interna (da pessoa) e externa (da natureza e do mundo humano) em que ela pode propriamente atuar e atingir, como conhecimento, a verdade⁶³. A perdição ou, antes, a incapacitação fática da razão se encontra naquilo que o pecado causa nela: a ilusão sobre o seu status de dom e a confusão sobre os seus limites de desempenho⁶⁴. Indo um pouco além, a saber, com a lembrança de que, em uma linha teológica agostiniano-luterana, o pecado é uma condição da alma ou da pessoa cuja fonte são os juízos equivocados e a desordem mental que a vontade causa, desordem essa que é essencialmente o amor de si e a negação de Deus como Deus, uma razão restaurada e libertada pressupõe a condição da pessoa / vontade restaurada na comunhão com Deus⁶⁵. No desempenho cognitivo próprio da razão, nos âmbitos do “mundo natural, moral e social”, como resume Grosshans⁶⁶, não se trata daquele conhecimento de Deus como *o conhecimento do coração*, tampouco se trata *de fazer o que é bom no sentido de agradar moral ou teologicamente a Deus tal como a criatura deveria agradar a Deus*, a saber, no sentido “soteriológico” de reconhecer nele o Deus que justifica e salva⁶⁷. Disso, enquanto entendida como *cognitio e fiducia*, só a verdadeira fé que pertence ao coração é capaz.

3.2 Conhecimento de Deus e fé

Para Lutero, a fé é por óbvio o modo em que o ser humano pode apropriadamente ter conhecimento de Deus. Impõe-se, pois, explorar essas noções, tendo em vista que, ao final, será preciso voltar à pergunta se o conhecimento da fé ou a crença em Deus como ato da fé é “propriamente básica” – seguindo o roteiro investigativo que foi proposto, a saber, como resultado da fé como capacidade ou poder graciosamente adquirido gerador, em adequada forma e em adequado contexto experiencial, de crenças verdadeiras e / ou também como capacidade restauradora de um *sensus divinitatis* – e, de algum modo significativo, racionalmente avaliada. Cabe dizer de início, e isso é de novo importante para o tópico da razão e da sua abordagem quanto à crença teísta, que Lutero afirmaria que também fora da revelação da Palavra testemunhada na Bíblia há algum conhecimento de Deus. Cabe atentar para as diferentes religiões e lembrar do parecer da filosofia antiga sobre a divindade, resumido, por exemplo, por Cícero⁶⁸. Isso parece estar dito em *Rm* 1,18-23, isto é, que a veneração ao(s) ser(es) divino(s) pelo ser humano e, em especial, nas religiões pressupõe que Deus pôde – e ainda pode – ser conhecido nas obras da criação, e o ser humano, pois, tem uma *notio* da existência e da essência de Deus. Lutero até mesmo afirma, com o Apóstolo Paulo, que tal conhecimento – essa “percepção principal teológica” (*Syntheresis theologica*);

⁶³ LUTERO, M. Debate do Reverendo Senhor Dr. Martim Lutero acerca do Homem [1536], p. 195, Tese 9: “Deus também não privou a razão desta majestada depois da queda de Adão, pelo contrário, a confirmou”.

⁶⁴ GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo, p. 207. Isso também é enfatizado in: VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 67-68.

⁶⁵ Pode-se arguir que essa perspectiva está esboçada in: LUTERO, M. Debate do Reverendo Senhor Dr. Martim Lutero acerca do Homem [1536], p. 195-196, Teses 17-40. Com efeito, uma vontade que só pode reconhecer em Deus o bem e verdadeiramente amá-lo no coração se transformada pela graça, e sem quaisquer recursos à sua própria natureza agora, uma vontade, pois, que só pode ser boa e fazer o bem por causa da graça e através da fé, é o tema mesmo in: LUTERO, M. Debate sobre a teologia escolástica [1517], p. 15-20, Teses 1-97. Sobre esse “agostinismo” de Lutero, cf. PESCH, O. H. *Hinführung zu Luther*, p. 77-79. Cf. também LUTERO, M. Da vontade cativa [1525], p. 123-126.

⁶⁶ GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo, p. 207-208.

⁶⁷ BAYER, O. *A teologia de Martim Lutero: uma atualização*, p. 115.

⁶⁸ Cf., por exemplo, CICERO, M. T. *Tusculanae disputationes – Gespräche in Tusculum*, I, 13, 30, p. 62-63. Cf. também PANNENBERG, W. *Systematische Theologie*, Band 1, p. 122-125, 134-135.

Rm 2,14-15 – é “inato”, ele está inscrito no coração humano e é a voz da consciência⁶⁹. Esse conhecimento de Deus compreende tanto propriedades metafísicas quanto morais de uma vaga divindade – de um Deus bondoso e que ajuda. Mas, de acordo com Althaus, os limites de tal conhecimento são claros: a sua posse não significa que eu tenho conhecimento certo (*Gewissheit*) de que Deus “realmente quer *me* ajudar”; através daquele conhecimento natural-racional, não se pode ganhar nenhuma certeza pessoal no sentido de uma experiência de Deus que diga respeito *a mim*. A ideia de Deus acaba sendo posta em outro lugar, tal que não se obtém o conhecimento *do Deus correto*. Esse saber pode ser abusado e tornar-se idolatria como forma de pura representação humana ou de puro desejo humano manipulador: Deus é determinado, então, por padrões humanos, sejam eles teóricos ou morais. Lutero, pois, enfatiza uma distinção, de resto amplamente medieval e escolástica, entre *conhecimento geral e próprio de Deus*: pode-se saber que Deus – um único Deus – existe, cria e governa o mundo, mas não o que Deus pensa e quer de mim como pecador. O “conhecimento desde dentro”, oriundo da Palavra de Deus e do Espírito, está ausente. Conhecimento do Deus triuno, da encarnação, da compaixão, da misericórdia, do propósito salvífico de Deus para o ser humano, isso é algo a ser aprendido através da Escritura somente. Em alguns textos, Lutero afirma que há dois tipos de *cognitio* de Deus: *cognitio legalis* e *evangelica*. O primeiro é humano e filosófico, o segundo é *supra rationem*. Em um caso, há saber de Deus pela razão, no outro caso só se encontra Deus na Sua Palavra, e essa é Cristo⁷⁰. No segundo caso, está-se no – ou, antes, encontra-se o – horizonte da fé de Abraão, que, mesmo contra as evidências, confia no Deus veraz que promete: a “fé mata a razão”⁷¹.

Segundo a leitura de Lutero da tradição medieval, via-se na teologia escolástica a pretensão de ter conhecimento de Deus “em Si”, um *Deus nudus*. No presente estado, contudo, isso não pode ocorrer, na condição de agora Deus só aparece sob uma máscara ou sob várias formas de ocultamento. Ele não é um *Deus vagus*, mas Ele determina a Si mesmo a um lugar específico e uma forma concreta, Ele aparece em momento de tempo histórico, em ações concretas, e todos esses modos são “máscaras” (*larvae*). A máscara mais explícita – de fato, precípua e inequívoca – à qual Deus Se restringe para ser conhecido pelo ser humano é a cruz, o que faz virtualmente da assim chamada *theologia crucis* – seguindo a monografia seminal de Walther von Loewenich⁷² – a melhor abordagem ao conhecimento de Deus através da fé no pensamento de Lutero. O *locus classicus* dessa explicação é a Disputa de Heidelberg (1518), na qual Lutero estabeleceu o contraste entre a *theologia crucis* e a *theologia gloriae*⁷³. Um verdadeiro teólogo não é alguém que tenta descobrir os aspectos invisíveis de Deus nas Suas obras, mas alguém que encontra Deus no que está agora visível sobre Ele, isto é, no sofrimento e na cruz de Cristo. Não se pode ver a face e, pois, a glória de Deus (*Êx 33,18-23*), mas só as suas costas, a sua parte de trás (*posteriora mea*). A tentativa de (re)encontrar propriedades invisíveis de Deus agora através das Suas obras na criação seria repetir

⁶⁹ Sobre a conjunção dos aspectos especulativo-práticos desse conhecimento primário teológico-religioso (*cognitio innata, cognitio insita*) em Lutero, cf. também PANNENBERG, W. *Systematische Theologie*, Band 1, p. 122-127.

⁷⁰ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 27-30 (com rica indicação de fontes).

⁷¹ Ou: “fides occidit rationem”. Cf. BAYER, O. *A teologia de Martin Lutero: uma atualização*, p. 93. Na nota 35, o autor se refere a WA 40 I, 362, 6 (texto de 1531), em que Lutero comenta *Gl 3,6*.

⁷² VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, 1987, p. 14-110 (no original, *Luthers Theologia crucis*, 1929; na 5ª edição, de 1967, o autor revisou a obra e inseriu adendos). A teologia da cruz como o programa central da teologia de Lutero – como estrutura de discurso e método para o conhecimento teológico – foi assim retomada na *Lutherforschung* do século 20; em teólogos luteranos do século 16 (teólogos “pós-Lutero”), ela aparece assimilada, mas com parcialidades. Cf. KOLB, R. Did Luther’s Students Hide the Hidden God? *Deus absconditus* among Luther’s First Followers, p. 7-16. WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso. O uso e abuso da cruz*, p. 49-72, a apresenta como a “teodicéia” própria de Lutero ou, antes, a sua “anti-teodicéia”, dado que, no saber da cruz, ganha formulação uma palavra definitiva de restrição à razão no propósito de uma *cognitio Dei*.

⁷³ LUTERO, M. Debate de Heidelberg [1518], p. 39, Teses 21 e 24; p. 50-52. VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 22-25.

o equívoco e fracasso denunciado em *Rm* 1,18-23. Deus, agora, escolheu o caminho de Sua forma visível, e essa é as Suas não-faces, o Seu sofrimento humano na cruz, que Paulo chama de “loucura” e “fraqueza” em *1 Cor* 1,25. Lutero afirmava que em tal imagem – o sofrimento de Cristo na cruz – tem-se, ao mesmo tempo, a revelação de Deus e o ocultamento (a abscondidade) de Deus, uma situação de conhecimento paradoxal: “Ergo in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei”⁷⁴. O modo da teologia da glória é conhecimento natural-metafísico, filosófico, também conhecimento filosófico moral. Mas, esse conhecimento é inapropriado; a cruz e o sofrimento de Cristo são agora a medida de *conhecimento próprio, correto*. Isso tem sido interpretado na *Lutherforschung* como uma negação da pretensão da teologia natural e da suficiência da consciência moral baseada em um *ethos* natural. Althaus fala, além disso, de uma dupla correlação da *theologia crucis*: ao sofrimento de Cristo na cruz, onde Deus tem de ser conhecido, corresponde o ser humano sofredor que somente sob a cruz pode ter comunhão com Deus⁷⁵. Dever-se-ia ver, aqui, mais um relato *existencial* do que um relato *teórico* de conhecimento: a cruz não é reconhecida como “uma realidade objetiva em Cristo” a menos que o ser humano seja também crucificado com Ele. Deus encontra o ser humano na cruz e na morte de Cristo, mas somente se o ser humano experimenta tal morte como a sua própria. Nesse caso, há um encontro com Deus, na fé, como atitude existencial ou que compromete a existência toda. E, dado que a cruz é tanto proximidade quanto ocultamento de Deus – assim, pois, uma parada ou um bloqueador (um interruptor ou “stopper” para qualquer entendimento de Deus baseado na razão) –, ela vem a ser uma crítica à razão natural como meio para obter conhecimento de Deus⁷⁶.

A teologia da cruz indica tanto uma condição quanto um método de conhecimento. Se há conhecimento sobre Deus, sabedoria acerca de Deus, então há uma *sapientia crucis*. A cruz é a medida para ter “conhecimento correto da realidade de Deus, da sua graça, da sua salvação, do status cristão, da Igreja de Cristo”⁷⁷. Na cruz, Deus revela, por um lado, o que Ele não é – isto é, aos olhos da razão a verdade de que o Filho de Deus, fraco, sofredor e que morre humilhado, é uma mentira. Por outro lado, o que Deus é, isto é, o Deus misericordioso que vence a morte e que perdoa os pecados, anuncia e cumpre em Cristo a promessa da salvação, essa é uma verdade oculta – e, então, escândalo! – à razão natural e revelada para os olhos da fé somente⁷⁸. Esse mostrar-se *de Deus* na cruz é sempre escândalo para os judeus, loucura para os gregos, ele é naturalmente contrário à razão e à experiência humana quanto a um ente divino e portador da palavra de salvação. A teologia da cruz como leitura do Deus que se revela em Cristo e anuncia salvação diz, sem dúvida, algo sobre a justificação, uma vez que o ser humano é pecador e como tal, na ótica da glória divina e da justiça da lei, experimenta somente a ira de Deus. É só pela confiança em Cristo como Palavra de Deus, no evangelho, que o ser humano pode ver a si mesmo como aceito – justificado – por Deus. E a fé é o único meio de apreender Deus *sub specie contraria*. A razão e o mundo não podem aceitar o Deus crucificado como realidade verdadeira. “A realidade verdadeira de Deus e da sua salvação é “paradoxal”, oculta sob o seu contrário”⁷⁹. A razão não pode apreendê-la, ela não pode ser o objeto de uma experiência razoável. De

⁷⁴ LUTERO, M. Debate de Heidelberg [1518], p. 39, Tese 20; p. 49-50.

⁷⁵ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 36

⁷⁶ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 32-37. O viver “con-crucificado” de Lutero equivale fundamentalmente ao “ser cristão” como “ser discípulo” no pensamento de Dietrich Bonhöffer; cf. BONHÖFFER, D. *Discipulado*, p. 42-46.

⁷⁷ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 38. Cf. LUTERO, M. Da vontade cativa [1525], p. 52.

⁷⁸ VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 28: “O “Deus revelado” é o “Deus vestido”. O “Deus revelado” inclusive não é outra coisa senão a palavra de Deus [...]. A palavra de Deus, entretanto, reza com muita clareza: “Não quero a morte do pecador”. O “Deus revelado” é vontade salvífica incondicional”. Cf. *id. ibid.*, p. 32.

⁷⁹ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 40.

acordo com o mundo natural, então, tal realidade verdadeira é “irreal”. Somente a fé tem o poder de apreender a realidade paradoxal – sob a contrariedade – e verdadeira. A fé, para Lutero, é, pois, sempre uma forma de combate mental contra aquela realidade à qual a razão e a experiência deste mundo atribuem status de realidade verdadeira. No tocante ao Deus que salva, a pessoa cristã está sempre e essencialmente em oposição à razão e à experiência e, nisso, em conflito. A vida na fé implica viver em oposições com a realidade natural empírica. A representação da verdade cristã acaba se dando na forma de “proposições antinômicas”: O Deus poderoso se mostra, em Cristo, sem poder; no não poder e na morte de Cristo na cruz está o poder e a vida; na injustiça do Cristo sem pecado crucificado, está a justiça de Deus que perdoa o pecador. Na pesquisa sobre a teologia da cruz de Lutero, enfatizou-se que a teologia da cruz só pode ser “teologia da fé” – contra evidências –, e essa é, ela mesma, uma “teologia da tentação” ou da “contestação” (*Theologie der Anfechtung*)⁸⁰. O pensar teológico não acontece fora dessa condição dinâmica. Agora a teologia da cruz é o único conhecimento próprio de Deus, a cruz é a única medida válida para a *cognitio Dei* e a autocompreensão do ser humano⁸¹.

Se é inequívoco que o conhecimento de Deus adquirido pelo caminho da revelação *sub specie contraria* é Cristo, inequívoco é também que Cristo é a mensagem do Evangelho, e o Evangelho é a essência de toda a Escritura. O Cristo da Escritura é conhecido por primeiro, não por uma fala ou um discurso interno, mas pelo anúncio externo da Palavra. É claro que a Palavra de Deus jamais é somente externa, ela é falada ao ser humano internamente, no seu coração, e essa é a obra do Espírito Santo. Mas, o Espírito não diz nenhuma coisa outra que o que a Palavra externa disse, o próprio Espírito fala com a Palavra e através da Palavra – uma tese que Lutero defendeu contra a assim chamada “*das spiritualistische Schwärmertum*” (“o fanatismo espiritualista”)⁸². O Espírito “torna a Palavra externa poderosa” no ser humano interno, no seu coração. Ele confirma a mensagem do Evangelho e, nisso, conecta o coração humano a Cristo como salvador – e, nisso, o ser humano, compreendido como “pessoa” ou “consciência”, vem a encontrar a sua determinação fundamental e última em uma *relação de dependência*⁸³. Tange-se, aqui, um elemento central do debate sobre o conhecimento de Deus para Lutero e no contexto da Reforma como um todo. Afinal, o acontecimento interno – o (auto)-testemunho da Palavra como o “testemunho do Espírito Santo” – é o que causa

⁸⁰ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 41. Com efeito, tange-se aqui a ideia de regras para fazer de alguém um teólogo, que Lutero molda como *oratio, meditatio* e *tentatio*, sendo “*tentatio*” a expressão latina que o próprio Reformador traduz por “*Anfechtung*”, em alemão. O vínculo da *tentatio* com a *theologia crucis* é percebido por WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso. O uso e abuso da cruz*, p. 50: “A palavra *tentatio* significa “provação”, “teste”, “estar sob ataque”. Ela é frequentemente usada para descrever os efeitos de uma doença. [...]. Lutero a traduz para o alemão por *Anfechtung*, que exprime “tribulação”, “estar em luta”, “sob provação”, “preso na provação de ser testado”. *Anfechtung* descreve a dor e o desespero que se sentem com o medo e *Angst* de se aproximar de um erro terrível, de ser impelido para a borda. [...]. Lutero afirmava que essa é a única maneira de chegar à verdade teológica; [...]. O terceiro preceito de Lutero surge de sua compreensão da teologia da cruz: trata-se de uma teologia feita por pessoas afligidas, assaltadas, oprimidas e sob provação. [...] A teologia da cruz como *Anfechtung* é, por definição, o oposto do fatalismo ou triunfalismo; ela é, pelo contrário, a prática de entrar no meio de uma batalha contra o sofrimento”.

⁸¹ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 38-41. A propósito da transformação, em Lutero, da subjetividade do “eu” que vive e crê, sem o Cristo da cruz e fora da vida do Espírito, no “si mesmo” em quem “Cristo vive”, isto é, no Cristo da cruz e na vida do Espírito (“experiência subjetiva do Deus encarnado”), cf. HANSEN, G. La concepción radical de la fe en Lutero: Cristo y la subjetividad en la era post-metafísica, p. 35, 37, 39-41.

⁸² ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 43. Trata-se, ademais, de uma tese que a ortodoxia luterana enfatizaria, para além do confronto com o “misticismo”, também contra a “subjetividade moderna”; por outro lado, cf. adiante no texto principal, a própria ação do Espírito Santo no coração do crente, tornando viva a Palavra pregada, acabou amarrada, na esteira da oposição à tese católica da autoridade interpretativa do magistério eclesiástico, ao texto mesmo da Escritura e às formulas confessionais. Cf. TERRA, K. R. C. e OLIVEIRA, D. M. de. *Hermenêutica do espírito: a leitura bíblica na Reforma radical*, p. 50.

⁸³ EBELING, G. *O pensamento de Lutero*, p. 207-208. Cf. *id. ibid.*, p. 209: “Antes, Lutero entende por “consciência” a relação essencial do ser humano com a palavra, isto é, o fato de estar sempre – não só neste ou naquele sentido, mas em seu próprio ser-pessoa – requisitado, exigido, questionado, exposto a juízo, sendo desta ou daquela maneira consciência definida, desta ou daquela maneira consciência dependente: desesperada ou arrogante, em presunçosa liberdade, que na realidade é servilismo sob os poderes do mundo; ou certa e confortada na dependência de Deus, que na realidade é liberdade diante do mundo”.

certeza ao e no ser humano⁸⁴. A obra de pregar pode ser uma obra humana, mas a obra de ligar o coração humano com o conteúdo do Evangelho, essa é a obra de Deus. Para Lutero, Deus somente, no devido tempo após o ouvir, torna a Palavra poderosa e “efetiva” através da sua realização pelo Espírito⁸⁵. Isso significa, para Althaus, tanto (i) “o autocomprometimento de Deus com a Palavra” e (ii) “a liberdade de Deus”. Nenhuma preparação humana obtém ou garante o testemunho interno que traz *certeza*⁸⁶.

No que segue, no intuito de dar certo fechamento ao conceito de fé e explorar comparativamente, depois, o seu potencial como fonte para gerar crenças propriamente básicas no contexto de uma abordagem da racionalidade e da justificação de crenças, faço uso de momentos de análise sugeridos, nessa sequência, por Althaus: (a) “a sua relação com a Palavra de Deus”, (b) “o seu caráter pessoal”, (c) “a sua relação com a experiência” e (d) “a sua relação com a razão” – esse quarto momento não precisa ser retomado, uma vez que foi abordado acima (cf. Subdivisão 3.1.). Sobre (a) o primeiro aspecto, dever-se-ia enfatizar que a fé e a Palavra de Deus se pertencem mutuamente. A Palavra chama à fé e a efetiva, a fé é direcionada à Palavra. A Palavra à qual a fé está direcionada é o evangelho, a Palavra da promessa – não a lei, que já está escrita no coração humano. O que a Palavra chama o ser humano a ouvir é a promessa de Deus em Cristo, a fé é a aceitação da Palavra, primeiramente ouvida, no coração: ela é um ato do intelecto com a vontade como motora, através do qual o ser humano se liga à “Palavra da promessa”⁸⁷: aquele que crê *confessa*, isto é, diante de e na confiança em Deus, adere ou toma por verdadeiro o que é prometido. Nesse sentido, pois, a fé, independentemente de conjugar-se a conteúdos de crença, é sempre, de forma concomitante, tomar Deus, em Sua Palavra, por “verdadeiro” ou “veraz” e então reconhecê-lo e honrá-lo em Sua “divindade”. Quem confia no Deus verdadeiro – momento do “creio em” –, confessa, em perspectiva de culto ou presta honra, que crê então no que a Palavra diz de Deus e promete – momento do “creio que”⁸⁸. A fé é uma confiança em Deus através da Sua Palavra. A fé *própria* pressupõe esse modo fiduciário: só através da fé como “confiança incondicional” Deus é “verdadeiramente tratado como Deus”: Deus recebe a devida “honra”⁸⁹. Lutero expressou essa ideia em uma sentença controversa: “a fé é a criadora da divindade [*creatrix divinitatis*]”⁹⁰. Isso nada tem a ver com a tese antropológica de construir a fé ou a religião, como Feuerbach pensou e Barth temia, pois Lutero afirma, adiante na sentença, que a fé cria a divindade “não na pessoa [de Deus], mas em nós”⁹¹.

Claramente, a autoridade para dar fundamento à fé da pessoa é a Palavra de Deus. A fé não é uma aquisição do esforço humano, mas um dom especial e uma criação de Deus no ser humano. Ela assimila o intelecto e a vontade, mas é algo novo – aqueles não são pontos de contato naturais para a crença própria no Deus que salva e se revela em

⁸⁴ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 44.

⁸⁵ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 45-46.

⁸⁶ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 47: “Gottes Selbstbindung an das Wort und Gottes Freiheit”.

⁸⁷ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 48.

⁸⁸ Em última análise, refiro-me à distinção importante no pensamento de Lutero entre *fides qua* (“a fé pela qual se crê”) e *fides quae* (“a fé que se crê” e tem Cristo como objeto), em que a primeira ressalta o dom da fé no qual se conjuga o momento de Cristo como fundamento causal da fé e a fé como união com Cristo, em confiança e, na perspectiva da “mística nupcial”, a modo de “troca maravilhosa”. Cf. ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 59. Cf. também VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 97-102.

⁸⁹ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 49. Cf. LUTERO, M. *Catecismo maior*, “Primeira Parte: Dos Mandamentos”, “Primeiro Mandamento: Não terás outros deuses”, p. 394-395: “Isto é: considerarás somente a mim como teu Deus. Que significa isso e como se deve entendê-lo? Que significa ter um Deus, ou, que é Deus? Resposta: Deus designa aquilo de que se deve esperar todo o bem e em que devemos refugiar-nos em toda abertura. Portanto, ter um Deus outra coisa não é senão confiar e crer nele de coração. Repetidas vezes já disse que apenas o confiar e crer de coração faz tanto Deus como ídolo. Se é verdadeira a fé e a confiança, verdadeiro também é o teu Deus. Inversamente, onde a confiança é falsa e errônea, aí também não está o Deus verdadeiro. Fé e Deus não se podem divorciar. Aquilo, pois, a que prendes o teu coração e te confias, isso, digo, é propriamente o teu Deus”.

⁹⁰ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 50 (citando WA 40 I, 360, 5): “Fides est creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis”.

⁹¹ Cf. a nota anterior. Cf. também EBELING, G. *O pensamento de Lutero*, p. 200-201, 205-206.

Cristo⁹². De outra maneira, a fé poderia ser uma obra imaginativa e fantasiosa humana, poesia ou pensamento ilusório. A fé como resultado do esforço do ser humano para crer baseado em si mesmo não é só “ilusão, mas também pecado contra Deus”⁹³. Ademais, é “humana” a fé que crê na Palavra por causa de pessoa, funções ou instituições; é “divina” a fé que depende da Palavra “que é o próprio Deus”⁹⁴. O que a Palavra faz no coração humano é dar-lhe forma e convencê-lo ao ponto de ele permanecer em fé contra o mundo inteiro. Assim, há um sentido em que a fé, nessa confiança assegurada pela Palavra e realizada como certeza pelo Espírito, é “autovalidante”. Lutero consegue pôr a fé na Palavra verdadeira junto com axiomas da matemática, que, sem argumento adicional e apelo a qualquer princípio de autoridade, trazem luz à mente e são “inabalavelmente certos para ela”. “Contra a sua evidência” nenhum contra-argumento ou “nenhuma contradição” pode ser erguida⁹⁵. Lutero, contudo, também sabe que a “autovalidade” (*Selbstbeglaubigung*) em ambos os casos é diferente. A Palavra não tem nos seus conteúdos o caráter axiomático das verdades básicas da matemática. E um ato de fé ou afirmação de fé não é autoevidente para todos os seres humanos, mas só se Deus, através da sua Palavra, fala “ao coração e à consciência” do indivíduo. A “auto-certeza da razão, a evidência das verdades de razão” é distinta do “testemunho do Espírito Santo”⁹⁶. Naturalmente, isso tem também a ver com os conteúdos de artigos de fé como tais, como eles são aprendidos desde Cristo na Bíblia: crer neles é crer contra conteúdos *de razão* e com dúvidas *de razão*, mas, de todo modo, crer *em confiança*⁹⁷.

Há que se ressaltar, de todo modo, (b) o “caráter pessoal” do ato de fé do qual Lutero fala: *crer*, em tudo aquilo que *crer* implica, apresenta-se como acontecimento que se faz valer “para mim”. Há uma óbvia dimensão existencial aqui: a fé como dom que tem realidade com a pessoa é realidade nela enquanto ela a recebe ou a assume valendo para si. A Palavra de Deus “se atesta [se faz certeza] para mim”; e, nisso, ela testifica a obra de Cristo por mim⁹⁸. Lutero põe firme ênfase naquele “para mim”. Falando desde fora, a Palavra – não obstante ser *de fora* – testifica algo como a Palavra de Deus *para mim*. Sendo princípio externo, a Palavra persuade o ser humano internamente, ela o move internamente. Lutero enfatiza que ela move o coração do ser humano. Esse é o lugar *da certeza da fé*: certeza, em fé, da verdade daquilo que a Palavra diz para mim. O coração é “eu mesmo” como pessoa. A Palavra dá testemunho *para mim* pessoalmente. O efeito desse falar é *a minha fé real e a minha certeza real*. De acordo com isso, a fé é sempre fé pessoal, “um ato incondicionalmente pessoal”⁹⁹. A “salvação” da qual os teólogos falam é realidade pessoal, comunhão pessoal com Deus. Isso tem lugar, como certeza da fé, na subjetividade da pessoa. De fato, a questão sobre a *salvação* prometida por Deus e mediada por Cristo que é válida para a pessoa individual ou “para mim” põe o problema da *certeza da fé*¹⁰⁰. O que é essa “certeza” para Lutero – em última instância, relativo ao objeto da fé que é Cristo – exige refletir sobre o vínculo da fé com (c) a “experiência”.

⁹² Sobre essa recusa, por Lutero, de pontos de contato naturais da entidade divina no ser humano, em especial a sua crítica à “sindérese”, cf. VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 46-54.

⁹³ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 52.

⁹⁴ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 53.

⁹⁵ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 53.

⁹⁶ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 54.

⁹⁷ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 54-56. Para Althaus, a propósito, cf. *id. ibid.*, p. 56, Lutero, em um aspecto relevante, não faz uma distinção clara entre o sentido bíblico-evangélico e o sentido dogmático dos conteúdos ou dos artigos de fé, ou seja, entre a “Palavra de Deus” como o objeto da fé, tal como revelada no Evangelho e por Deus no coração, e o dogma ou aprendizado através de reflexão e estudo após o fundamento da fé: “Diesen uns heute selbstverständlichen Unterschied macht Luther nicht. Er ruft gegenüber dem theologisch verfassten Dogma der Kirche im gleichen Sinne zum Glauben wie gegenüber dem ‘Worte Gottes’, dem Evangelium”.

⁹⁸ LUTERO, M. A refutação do parecer de Látomo [1521], p. 172-175.

⁹⁹ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 56-57. Cf. também PESCH, O. H. *Hinführung zu Luther*, p. 127-128.

¹⁰⁰ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 58.

Parece forçoso que, ao se refletir sobre o vínculo entre fé e experiência, segundo Lutero, direcione-se o pensamento, de novo, para a *theologia crucis*. A fé se liga à “Palavra da promessa”: é disso que ela, essencialmente, sabe. A oferta da Palavra é, porém, uma realidade “escondida” à razão e que nunca se dá como “objeto de experiência”: o Deus vivo, amoroso e que perdoa só pode ser apreendido pela fé. Ela é outro modo para apreender a realidade divina na sua aparência contrária, uma *cognitio* diferente da visão e da experiência – mesmo em oposição a elas e aos sentidos em perspectiva natural¹⁰¹. Na cruz, Deus se oculta, vela-se em ou além de suas *posteriora* – sua “parte de trás” –, e assim pode-se só tomar por verdadeira a Sua promessa em fé na Palavra. A fé, nesse sentido, acaba tendo de opor-se à experiência natural. O crente, novamente, vive toda a sua vida em “tentação” ou “contestação”, pois ele é contradito pela experiência da natureza e do mundo e, nisso, ameaçado pela dúvida. A perspectiva da *Anfechtung*, que traz consigo a pressão da dúvida e da aflição, chega a ser vista até mesmo como “regra” na vida cristã. O auxílio que se apresenta para suportar a contradição da experiência – e nessa está incluída tanto a lei quanto a razão – não é a força que se encontra no coração, mas a escuta confiante na promessa da Palavra¹⁰². Na dimensão da experiência de mundo, o coração percebe a “forma dupla da vontade e da Palavra de Deus”, na lei e no evangelho: “a fé se encontra na tensão entre a lei e o evangelho”¹⁰³. Se é o caso que a consciência natural se vê, na lei, sob culpa e condenação, porque não se cumpre a justiça tal como a lei exige, também é o caso que, na fé, a consciência *qua* pessoa crente testifica o combate contra a contestação e toma por verdade o evangelho de Cristo, que fala de perdão: esse último é entendimento da fé contra a experiência. A certeza – da “troca feliz”¹⁰⁴ – produzida pelo Espírito Santo “através do Evangelho” e a dúvida produzida pela lei na consciência vivem juntas¹⁰⁵: o fim da dúvida subsiste na promessa.

Lutero não recusa, contudo, a ideia de que há uma experiência que a fé possibilita e oportuniza. Como ato, a fé é o confiar na Palavra de Deus, *e isso é de tal forma que ninguém de si está certo da sua própria fé*. Através da fé a fé não traz certeza sobre si mesma. Ela é certeza sobre a Palavra de Deus, não sobre si como ato de fé própria. O que se pode experimentar é que “a Palavra de Deus é poderosa sobre mim”, que ela toma conta da pessoa. Isso se pode experimentar e conhecer: que se crê e se confia na Palavra de Deus, e isso pode ser “sentido” e “degustado”. Assim se pode testificar a veracidade da Palavra de Deus, *mesmo que o crente não possa ter conhecimento sobre o caráter da sua própria fé*. O crente se sabe crente – está plenamente ciente da “posse” da sua fé, daquilo que experimenta¹⁰⁶ – e sabe dos efeitos da fé em seu coração; *que essa é a fé própria que agrada a Deus, disso ele tem certeza não em si ou de si, mas na Palavra*. Sabe-se que se tem tais e tais atos de fé e até mesmo sabe-se os conteúdos e os efeitos mesmos desses atos, mas não se pode de si saber que se tem *fé própria* ou dada pela graça de Deus. Pode-se dizer que há uma recusa de fazer da fé um “dado

¹⁰¹ VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 76: “De fato foi opinião de Lutero até o final de sua vida que fé e experiência muitas vezes se excluem mutuamente. Crer e ver encontram-se em nítida oposição”. Cf. também *id. ibid.*, p. 83-85. Cf. KADAI, H. O. *Luther's Theology of the Cross*, p. 246-247.

¹⁰² ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 59.

¹⁰³ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 60.

¹⁰⁴ A salvação como presente sem preço é, na imagem formulada por Lutero segundo a metáfora do matrimônio, na linguagem da “mística nupcial”, o resultado da mais feliz das trocas: na cópula da pessoa na fé e da alma de Cristo, o noivo que é Cristo tudo dá com respeito à vida, à justiça e à salvação e tudo toma da noiva ou da pessoa na fé com respeito à morte, ao pecado e à perdição; cf. LUTERO, M. *Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã*, p. 442-443. Cf. BAYER, O. *A teologia de Martin Lutero*, p. 163-166. Nessa “troca maravilhosa”, Cristo fica “em nosso lugar e nós no dele!”; a justiça de Deus, como justificação salvífica, não se dá apenas “por nós”, mas “em nós”. Cf. WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso. O uso e abuso da cruz*, p. 54.

¹⁰⁵ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 61.

¹⁰⁶ VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 93.

psicológico” e, nesses termos, uma “experiência” mental, mas a fé, não obstante isso, “é experimentada”¹⁰⁷. Só assim o crente pode superar as suas próprias dúvidas. A fé é experiência legítima porque e enquanto ela depende da Palavra de Deus. Enquanto ela sabe sobre si como fundada na Palavra, ela experimenta “o poder da Palavra no Espírito Santo”¹⁰⁸. Crer ou estar na fé e experiência do mundo são, com efeito, duas coisas diferentes. Mas, a mesma fé que “tem de crer contra a experiência [natural] e crê [em Cristo]” de fato, essa fé faz, então, em si mesma uma “experiência”. Se, na ordem da vida na fé, tem-se, no começo, a pregação e a audição da Palavra de Deus, então a fé em Cristo e na sua obra salvífica e, enfim, a experiência da fé no coração, faz também sentido a ideia de experimentar o poder da graça, na fé, na dimensão da ação. A graça é oculta e objeto de fé, os seus efeitos, porém, não estão ocultos: são manifestos e “prova para a presença da graça”¹⁰⁹. Isso é mostrado na disposição de alguém para fazer as boas obras do amor¹¹⁰. É experiência sobre a qual ou na qual há fé e atitude, uma certeza que é certeza da fé, não certeza epistêmica natural. Lutero sempre enfatizou que essa experiência não se vincula com a “sensação” (*Empfinden, Empfindung*), algo que é ou pode ser atestado pelos sentidos externos e pela razão. Em verdade, sensação e fé estão em combate uma com a outra. A fé agora é contrária a toda “sensação e concepção da razão” (que são exigências e confusões promovidas pelo ser humano no estado do pecado)¹¹¹. Há uma experiência de convicção e de atitude, mas a sua subjetividade é avalizada pela Palavra de Deus externa, que é novamente objeto de fé. E, de novo, o combate tenso “entre a fé e a sensação”, sinal da razão, dura pela vida inteira. A tensão termina só quando a fé se transforma em “visão”, como concebida escatologicamente¹¹².

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Bento XVI, em uma preleção do ano de 2006, identificou na crítica severa à aliança geral, de 15 séculos, assumida pelos intelectuais cristãos entre fé e razão, feita pelos Reformadores, um rompimento a ser lamentado. O preço da posição de Deus em si como transcendente ao ponto de estar de todo além dos limites da razão, cognoscível, então, só pela revelação como testemunhada nos textos bíblicos, é a inserção da irracionalidade no discurso sobre Deus e nas ações feitas em Seu nome. Efeitos desse espaço de não-razão são fundamentalismo e violência. A paz entre os crentes e entre os seres humanos exige, contudo, a retomada da aliança entre a fé e a razão, inclusive no pensamento cristão¹¹³. Sem dúvida, no cristianismo católico, tanto na dimensão teórica quanto na prática, sugere-se preservar e sempre de novo rearticular o vínculo entre a religião revelada e o *lógos*, sustentado esse último, então, no próprio ser. Foi desdobrado, acima (cf. Subdivisão 3.1), que o mundo e a ordem moral-legal – e sócio-política – entre os seres humanos são dimensões ou esferas de competência que Deus oferece aos seres humanos para que sejam descobertas, inventadas e organizadas segundo o poder natural da razão (teórica ou prática) e em favor do benefício humano. Se a razão é capaz de certas afirmações, mesmo crenças verdadeiras, sobre Deus em geral – um Deus

¹⁰⁷ VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 94.

¹⁰⁸ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 62. Sobre a “experiência de fé” como “experiência no Espírito Santo”, cf. VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 106-110.

¹⁰⁹ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 63. Sobre as obras do amor a partir da fé, cf. LUTERO, M. Debate acerca da justificação [1536], p. 210, 214, 228-229.

¹¹⁰ VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 91.

¹¹¹ ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 64.

¹¹² ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, p. 65. Cf. também VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 86-88.

¹¹³ BENEDIKT XVI. *Glaube und Vernunft: Die Regensburger Vorlesung*, 2006.

vago –, ela não está habilitada para gerar o ato intelectual-volitivo central: a confiança em um Deus misericordioso que perdoa o ser humano e o aceita em amor para a nova vida no Espírito. Essa resposta habilitada pela graça procede da Palavra de Deus revelada, o Cristo crucificado, morto e ressurreto, o escândalo do evangelho. Essa leitura não é entendida como anti-intelectualismo – no máximo como anti-especulação no tocante à fé¹¹⁴. O quanto a razão, no luteranismo, deveria ser inserida em um programa de exploração irrestrita dos conteúdos da fé, isso dependerá da máxima diretiva de que o empreendimento da teologia não faça uso da razão para contornar ou deformar a sua principal distinção, que especifica aquilo de que trata a religião cristã e a própria teologia: está no Cristo da Escritura a Palavra da salvação ou, dito de outra maneira, revela-se no Cristo da Escritura o Deus que justifica o ser humano pecador¹¹⁵. Em torno dessa abordagem, caberia revisar novamente o quanto o conhecimento da fé, para Lutero, reflete a crítica do ockhamismo à base lógico-metafísica e semântico-epistemológica para toda pretensão de pensar Deus em juízos¹¹⁶.

A proposta ora feita de refletir sobre uma epistemologia luterana a partir das perguntas sobre a racionalidade da crença cristã e da sua justificação nos termos da epistemologia reformada pressupõe, sem dúvida, a narrativa sobre razão e fé no pensamento de Lutero, exposta de maneira resumida, cujos acentos críticos, porém, se entendem justamente no confronto de Lutero com a escolástica ou, *lato sensu*, com o uso positivo e amplo da razão para o “entendimento da fé” (*intellectus fidei*) como tal. Como poderia ser situado, de todo modo, o tema da racionalidade e da justificação das crenças cristãs, a partir do que foi esboçado sobre *razão e fé* no relato de Lutero? Cabe ter em mente que as ideias básicas da epistemologia reformada são as seguintes: (A) a crença teísta e/ou cristã é “propriamente básica” e (B) a crença cristã e/ou teísta é ou pode ser racionalmente justificada devido à sua racionalidade interna e ao seu aval epistêmico.

Ao que tudo indica, um pensador luterano aceitaria dizer que a razão segue sendo capaz de gerar – se não a modo de conhecimento imediato face à experiência de mundo, por certo, ao menos, a modo de conhecimento adquirido por argumento – crenças teístas fundamentais e gerais como “Existe um Deus”, “Há um ente máximo”, “Há um ente divino que causa o mundo”, etc. Elas não parecem ser importantes, contudo, em comparação com crenças religiosas cristãs como “Há um Deus que me ama, perdoa e salva”. São as crenças relativas a Cristo¹¹⁷ como promessa e salvação de Deus que importam para a fé, e é amplamente nesse âmbito de crenças que uma epistemologia luterana da *cognitio Dei* faria sentido. Ela, ademais, só faria sentido como epistemologia da fé, dado que a fé *em* e *que* – como confiança e então adoção de conteúdos que se fazem valer para a pessoa em sua integralidade –, vivida em certeza no coração como obra do Espírito que ratifica a Palavra externa ouvida, é meio exclusivo da mente (da pessoa na dimensão do intelecto e da vontade) para a experiência de Deus. Pensar que por detrás do dom da fé se poderia inserir o modelo da crença propriamente básica e da racionalidade e do aval da epistemologia reformada, na ótica do problema da justificação de crenças, deveria então parecer tanto natural quanto especialmente difícil.

Ora, aspectos próprios da visão de Lutero exigem considerações. (i) Afinal, Lutero propõe que o resultado da fé ou os atos de crença se sustentam na confiança que se assegura sempre, ao final, pela Palavra externa, testemunhada pela Escritura e pregada como ministério da Igreja. A racionalidade da confiança se vincularia a um elemento

¹¹⁴ Sobre isso, no âmbito de traços gerais da “teologia da cruz” de Lutero, cf. VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 19, 21-22.

¹¹⁵ Sobre isso, cf. BAYER, O. *A teologia de Martin Lutero: uma atualização*, p. 28-31.

¹¹⁶ Cf. VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 63-64.

¹¹⁷ Crenças “crisológicas”, com efeito.

externo ou para além de mim que tem parte na origem e na certeza da fé: dir-se-ia, pois, que “Creio porque ouço em confiança”¹¹⁸, e isso o Espírito Santo realiza ou confirma “em mim”. Há que se pensar ou revisar o caráter básico da crença cristã resultante; afinal, *o que* creio – supostamente de forma básica – resulta *de que* confio. (ii) Sendo os atos de crença relativos ao Cristo de Deus – Palavra da salvação – como o *Deus revelatus sub specie contraria*, pareceria ser preciso insistir na ideia de que os conteúdos centrais e relevantes da fé carregam a nota de paradoxo, a sugestão mesma de assimilar as oposições sem corrigir a sua lógica: “O Deus que (em Cristo) morreu, vive”, “O Deus que sofre ao máximo e se humilha, é forte e poderoso”, “Deus me perdoa e ama, sem nada de minha parte que o justifique”, etc.¹¹⁹. Como pensar um modelo epistemológico para desempenhos da fé, ali onde se sugere que o paradoxo¹²⁰ seja mantido pelo pensamento da fé ou pelo ato de crer? (iii) Cabe de novo ter em conta que, em algo que sugeriria uma nota de distinção sobre o modo como a crença a partir da fé lida com a dúvida ou então identifica a certeza – em comparação com outros poderes apropriados para formar crenças básicas, como a percepção e a memória –, o crer e a vida do que crê não são atos ou estados propriamente tidos e experimentados sem a fragilidade subjetiva interna, sem o próprio risco intrínseco (a *Anfechtung* permanente), que é assimilado e superado só na relação com a Palavra de Deus. Se a fé pode ser vista como uma capacidade e um processo, uma condição apropriada de produzir atos do intelecto e da vontade, bem como atitudes existenciais, o caráter básico de seus desempenhos não estaria dado de acordo com aquela certeza e evidência que se encontram em desempenhos da percepção ou da memória – mesmo porque crenças perceptuais e de memória não se apresentam como paradoxos (à razão). A certeza da fé – como certeza da salvação na qual se crê no sentido da “fé especial”¹²¹ – é real, mas o modo como ela se constitui no sujeito que a possui reserva uma referência para aquilo que está além da subjetividade (o Deus que no Espírito Santo fala “para mim”) e para uma provação especial que sempre de novo assombra a subjetividade assim constituída.

O caráter básico de crenças cristãs, a racionalidade interna que estaria na sua base e as condições de aval que se dariam para a sua justificação como um todo teriam, em um modelo luterano, de articular, minimamente, (a) a conjugação da “crença em” e da “crença que” e do sentido sempre responsivo da fé e da sua certeza à Palavra exterior, (b) a assimilação do paradoxo ao conteúdo da fé que se faz valer para a pessoa (“para mim”) e (c) o sentido de crer, na existência toda da pessoa que o faz, sob uma perspectiva peculiar de sofrer contestação pela razão natural – a “prostituta” que, a partir dos seus mais humanos motivos, ousa negociar abusando do grande bem que possui – e ter certeza por causa do que o Cristo verazmente promete e nisso é testemunhado pelo Espírito Santo, no íntimo da pessoa. Não se pode oferecer aqui essas diversas articulações. Os aspectos aqui formulados se colocam apenas como resultados provisórios e, na melhor das hipóteses, indicativos de outras percepções do entendimento da fé como forma *sui generis* do pensar com a razão e a vontade.

¹¹⁸ E isso pode expressar simplesmente uma equivalência: “creio” significa “confio em [Cristo]” ou, ainda, “confio em [Cristo que me diz]”.

¹¹⁹ LUTERO, M. Da vontade cativa [1525], p. 47: “A outra razão é que a fé tem a ver com coisas que não se vêem. Por conseguinte, para que haja lugar para a fé, é necessário que todas as coisas que se crêem sejam abscônditas. Ora, não podem estar mais remotamente abscônditas do que se estão sob o contrário do que se tem à vista, se percebe e experimenta. Assim, quando vivifica, Deus o faz matando; quando justifica, o faz incriminando; quando leva ao céu, o faz conduzindo ao inferno, como diz a Escritura: “O Senhor mata e vivifica, leva ao inferno e retira” (1 Sm 2.6)”.

¹²⁰ Diante do visível de Deus, no Cristo crucificado, inaceitável à razão, toma-se por verdadeiro – em fé – o oculto, no mesmo Cristo crucificado: vida, perdão e salvação. Dito às avessas: no ocultamento (à razão), Deus é revelado (à fé); o Deus revelado (à fé) só pode ser crido contra o Deus revelado (à razão), no Deus revelado (à razão) só se pode crer contra o Deus oculto (que a fé toma por verdadeiro diante do e no próprio revelado). Nesse sentido, “só se pode crer em Deus contra Deus”: em Deus “como Deus”. Cf. EBELING, G. *O pensamento de Lutero*, p. 192-193.

¹²¹ VON LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*, p. 98-99.

REFERÊNCIAS

- ALSTON, William P. *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- ALTHAUS, Paul. *Die theologie Martin Luthers*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus – Gerd Mohn, 1962.
- BARTH, Karl. *Der Römerbrief (zweite Fassung) 1922*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, (15. Aufl.) 1989.
- BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik II/1: Die Lehre von Gott*. Zürich: Evangelischer Verlag A.G., Zollikon, (3. Aufl.) 1948.
- BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica*. Tradução de Lindolfo Weingärtner. São Leopoldo: Sinodal, ³1981.
- BARTH, Karl. Revelação, igreja, teologia [tradução de Walter O. Schlupp]. In: BARTH, Karl. *Dádiva e louvor: A artigos selecionados*. Seleção e prefácio de Walter Altmann. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1986. p. 181-199.
- BAYER, Oswald. *A teologia de Martim Lutero: uma atualização*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BAYER, Oswald. Philosophische Denkformen in der Theologie Luthers als Gegenstand der Forschung. Eine Skizze. In: MAY, Gerhard (Hrsg.). *Lutherforschung im 20. Jahrhundert*. Rückblick – Bilanz – Ausblick. Mainz – Wiesbaden: Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, 2004. p. 135-149.
- BECKER, Siegbert. W. *The Foolishness of God: The Place of Reason in the Theology of Martin Luther*. Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1982.
- BENEDIKT XVI. *Glaube und Vernunft: Die Regensburger Vorlesung*. Kommentiert von SCHWAN, Gesine; KHOURY, Adel Theodor; LEHMANN, Karl Kardinal. Freiburg: Herder, (Vollständige Ausgabe) 2006.
- BONHÖFFER, Dietrich. *Discipulado*. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, ²1984.
- BOUWSMA, O. K. *Without Proof or Evidence*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.
- BRODY, Baruch A. (ed.). *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytic Approach*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974.
- CICERO, M. Tullius; CICERO, M. T. *Tusculanae disputationes – Gespräche in Tusculum*. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ernst Alfred Kiefel. Stuttgart: Reclam, 1997.
- EBELING, Gerhard. *Fides occidit rationem*. In: EBELING, Gerhard. *Lutherstudien III*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985. p. 181-222.
- EBELING, Gerhard. *Lutherstudien II: Disputatio de homine*. Tübingen: Mohr Siebeck, Teile 1-3, 1977, 1982, 1989.
- EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero*. Tradução de Helberto Michel. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988.
- FISCHER, Joachim. Introdução ao Debate do Reverendo Senhor Dr. Martim Lutero acerca do Homem [1536]. In: *Obras selecionadas – Volume 3: Debates e controvérsias, I*. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1992. p. 192-194.
- GEIVETT, R. Douglas; SWEETMAN, Brendan. Introduction. In: GEIVETT, R. Douglas; SWEETMAN, Brendan (eds.). *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 3-16.

GROSSHANS, Hans-Peter. Fé e razão segundo Lutero – A luz da razão no crepúsculo do mundo. In: HELMER, Christine (ed.). *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. Tradução de Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2013. p. 197-209.

HÄGGLUND, Bengt. *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit. Lund: C. W. K. Gleerup, 1955.

HANSEN, Guillermo. La concepción radical de la fe en Lutero: Cristo y la subjetividad en la era post-metafísica. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 57, n. 1, p. 30-45, jan./jun. 2017. <https://doi.org/10.22351/et.v57i1.2987>

JOEST, Wilfried. *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967.

KADAI, Heino O. Luther's Theology of the Cross. In: KADAI, Heino O. (ed.). *Accents in Luther's Theology*. Essays in Commemoration of the 450th Anniversary of the Reformation. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1967. p. 230-265.

KANT, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft 2. In: *Werkausgabe IV*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (13. Aufl.) 1995.

KOLB, Robert. Did Luther's Students Hide the Hidden God? *Deus absconditus* among Luther's First Followers. In: PHILIP, Mary; NUNES, John Arthur; COLLIER, Charles M. (eds.). *Churrasco. A Theological Feast in Honor of Vitor Westhelle*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2013. p. 7-16.

LEIBNIZ, G. W. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand II*. In: *Philosophische Schriften – Band 3.2*. Französisch und deutsch, hrsg. und über. von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

LÖFFLER, Winfried. *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3252-6>

LUTERO, M. A refutação do parecer de Látomo [1521]. In: *Obras selecionadas – Volume 3: Debates e controvérsias, I*. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1992. p. 96-191.

LUTERO, M. Da ceia de Cristo – Confissão [1528]. In: *Obras selecionadas – Volume 4: Debates e controvérsias, II*. Tradução de Helberto Michel. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1993. p. 217-375.

LUTERO, Martinho. *Catecismo maior*. In: *Livro de Concórdia. As Confissões da Igreja Evangélica Luterana*. Tradução e notas de Arnaldo Schüler. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1993. p. 385-496.

LUTERO, Martinho. Da vontade cativa [1525]. In: *Obras selecionadas – Volume 4: Debates e controvérsias, II*. Tradução de Luís H. Dreher, Luís M. Sander e Ilson Kayser. São Leopoldo; Porto Alegre: Editora Sinodal; Concórdia Editora, 1993. p. 11-216.

LUTERO, Martinho. Debate acerca da justificação [1536]. In: *Obras selecionadas – Volume 3: Debates e controvérsias, I*. Tradução de Luís Henrique Dreher. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1992. p. 201-239.

LUTERO, Martinho. Debate de Heidelberg [1518]. In: *Obras selecionadas – Volume 1: Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1987. p. 35-54.

LUTERO, Martinho. Debate do Reverendo Senhor Dr. Martim Lutero acerca do Homem [1536]. In: *Obras selecionadas – Volume 3: Debates e controvérsias, I*. Tradução de Johannes Friedrich Hasenack. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1992. p. 192-200.

LUTERO, Martinho. Debate sobre a teologia escolástica [1517]. In: *Obras selecionadas – Volume 1: Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1987. p. 13-20.

- LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã [1520]. In: *Obras selecionadas – Volume 2: O programa da Reforma – Escritos de 1520*. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1989. p. 436-460.
- LUTHER, Martin. *Die Tischreden*. In: *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl*. Hrsg. von Kurt Aland. Göttingen: UTB Vandenhoeck & Ruprecht, Band 9, 1991.
- MACKIE, J. L. Evil and Omnipotence. In: BRODY, Baruch A. (ed.). *Readings in the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974. p. 157-168.
- MARSDEN, G. The Collapse of American Evangelical Academia. In: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. University of Notre Dame Press, 1983 (repr. 2004). p. 219-264.
- MCRAE, Robert. Theory of Knowledge. In: JOLLEY, Nicholas (ed.). *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995 (repr. 1998). p. 176-198. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521365880.006>
- PANNENBERG, Wolfhart. *Systematische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, Band 1, 1988.
- PARGETTER, Robert. Experience, Proper Basicity, and Belief in God. In: GEIVETT, R. Douglas; SWEETMAN, Brendan (eds.). *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 150-167.
- PESCH, O. H. *Hinführung zu Luther*. Mainz: Matthias Grünewald-Verlag, 1983.
- PICH, R. H. Agostinho e a descoberta da vontade: primeiro estudo (continuação e fim). *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 3, p. 139-157, jul./set. 2005. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2005.3.1807>
- PICH, R. H. Agostinho e a descoberta da vontade: primeiro estudo. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 175-206, abr./jun. 2005. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2005.2.34407>
- PICH, Roberto Hofmeister; MÜLLER, Felipe de Matos. Apresentação e uma nota sobre Alvin Plantinga. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 2, p. 5-17, maio-ago. 2011. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2011.2.10841>
- PICH, Roberto Hofmeister. Apresentação e uma nota sobre Thomas Reid (1710-1796). *Veritas*, Porto Alegre, v. 55, n. 2, p. 5-17, maio/ago. 2010. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2010.2.10229>
- PICH, Roberto Hofmeister. Autorização epistêmica e acidentalidade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 4, p. 249-276, out./dez. 2005. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2005.4.1825>
- PICH, Roberto Hofmeister. Thomas Reid, o método de filosofar e a rejeição do ceticismo. *Dissertatio*, Pelotas, v. 32, p. 243-275, verão. 2010. <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v32i0.8754>
- PLANTINGA, Alvin. Is Belief in God Properly Basic? *Nous*, Medford, MA, v. 15, p. 41-51, 1981. <https://doi.org/10.2307/2215239>
- PLANTINGA, Alvin. Advice to Christian Philosophers. *Faith and Philosophy*, Wilmore, KY, v. 1, n. 3, p. 253-271. jul./set. 1984. <https://doi.org/10.5840/faithphil19841317>
- PLANTINGA, Alvin. Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century. In: SENNETT, James F. (ed.). *The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader*. Grand Rapids; Cambridge: W. B. Eerdmans, 1998. p. 341-352.
- PLANTINGA, Alvin. Reason and Belief in God. In: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas. *Notre Dame*. University of Notre Dame Press, 1983 (repr. 2004), p. 16-93.
- PLANTINGA, Alvin. Reformed Epistemology. In: QUINN, Philip. L.; TALIAFERRO, Charles (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 1999. p. 383-389.

- PLANTINGA, Alvin. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press, 1993. <https://doi.org/10.1093/0195078640.001.0001>
- PLANTINGA, Alvin. *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press, 1993. <https://doi.org/10.1093/0195078624.001.0001>
- PLANTINGA, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000. <https://doi.org/10.1093/0195131932.001.0001>
- PLATON. *Theaitetos*. In: *Sämtliche Werke VI*. Griechisch und Deutsch. Frankfurt am Main – Leipzig: Insel Verlag, 1991. p. 151-367.
- SCHWÖBEL, Christoph. Justice and Freedom: The Continuing Promise of the Reformation. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Berlin, v. 59, n. 4, p. 595-614, out./dez. 2017. <https://doi.org/10.1515/nzsth-2017-0034>
- STOLT, Birgit. A fé do “coração” de Lutero. Experiência, emoção e razão. In: HELMER, Christine (ed.). *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. Tradução de Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Editora Sinodal; Faculdades EST, 2013. p. 151-171.
- SWEETMAN, Brendan. *Religião*. Tradução de Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Penso, 2013.
- SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- TERRA, Kenner Roger Cazutto; OLIVEIRA, David Mesquiati de. Hermenêutica do espírito: a leitura bíblica na Reforma radical. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 57, n. 1, p. 46-59. jan./jun. 2017. <https://doi.org/10.22351/et.v57i1.2988>
- VON LOEWENICH, Walther. *A teologia da cruz de Lutero*. Tradução de Walter O. Schlupp e Ilson Kayser. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988.
- WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso: O uso e abuso da cruz*. Tradução de Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Editora Sinodal; Faculdades EST, 2008.
- WESTHELLE, Vítor. Poder e política: incursões na teologia de Lutero. In: HELMER, Christine (ed.). *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. Tradução de Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Editora Sinodal; Faculdades EST, 2013. p. 315-331.
- WHITE, Graham. *Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods Used in Martin Luther's Disputations in the Light of Their Medieval Background*. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 1994.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. Is Reason Enough? In: GEIVETT, R. Douglas; SWEETMAN, Brendan (eds.). *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 142-149.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. *Reason within the Bounds of Religion*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. The Reformed Tradition. In: QUINN, Philip. L.; TALIAFERRO, Charles (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 1999. p. 165-170.

Recebido: 16/09/2019

Aceito: 25/09/2019

Publicado em: 31/10/2019

Autor:

ROBERTO HOFMEISTER PICH

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Escola de Humanidades. Porto Alegre, RS, Brasil.

E-mail: roberto.pich@puers.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5770-3522>

✉ Endereço:

Av. Ipiranga, 6681, Prédio 08, sala 405 – Cx. postal 1429
90619-900, Porto Alegre, RS, Brasil