

**A RELAÇÃO ENTRE FÉ E FINITUDE EM LUTERO E
KIERKEGAARD**

[THE RELATION BETWEEN FAITH AND FINITUDE IN LUTHER AND
KIERKEGAARD]

Matheus Maia Schmaelter

matheusmaia@uern.br

<https://orcid.org/0000-0002-5292-6468>

*Doutorando em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professor temporário na
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) – Campus Avançado Caicó*

DOI: [10.25244/tf.v15i1.4832](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4832)

Recebido em: 10 de fevereiro de 2023. Aprovado em: 23 de março de 2023

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 81-96

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.4832](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4832)

Dossiê Aristóteles dito de muitos modos – Fluxo Contínuo



A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

Resumo: O presente artigo visa, sob uma perspectiva existencial e fundamentada na tradição cristã, refletir a respeito da problemática relação entre a fé e a finitude, de modo a apontar que a primeira só encontra-se plena na experiência da finitude, no que denominamos no título de *retomada do mundo*. Para isso, primeiramente analisamos a chamada *theologia crucis*, de Lutero, apresentada no *Debate de Heidelberg*, em que o reformador alemão defende, em posição crítica à escolástica, que o conhecimento de Deus só é possível naquilo que é visível, a saber, o Cristo crucificado. Em seguida, vemos como Kierkegaard, através do pseudônimo Johannes de Silentio em *Temor e tremor*, descreve a experiência da fé como um duplo movimento de resignação e retomada, caracterizando a fé no interior de uma experiência existencial paradoxal, que vive na tensão entre a finitude e a infinitude.

Palavras-chave: Cristianismo. Fé. Finitude. Infinitude. Teologia da cruz.

Abstract: This article aims, under an existential perspective and grounded in the Christian tradition, to reflect upon the problematic relation between faith and finitude, pointing out that the first is found whole only in the experience of finitude, what is called *retaking the world* in our title. For that, we primarily analyze the so called *theologia crucis*, of Luther, presented in the *Heidelberg Disputation*, where the german reformer defends, in critical opposition to scholastics, that the knowledge of God is only possible on what is visible, namely, the crucified Christ. Right away we see how Kierkegaard, through the pseudonym Johannes de Silentio in *Fear and Trembling*, describes the experience of faith as a double movement o resignation and retaking, characterizing faith inside a paradoxical existential experience, that lives in the tension between finitude and infinitude.

Keywords: Christianity. Faith. Finitude. Infinitude. Theology of the Cross.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard
SCHMAELTER, Matheus Maia

INTRODUÇÃO

No interior da tradição cristã a fé aparece frequentemente apresentada em tensão com a experiência finita do mundo. Desde a antiguidade até os dias atuais, passando pela Idade Média, ser cristão foi identificado com ter uma vida conduzida em direção ao distanciamento do mundo, seja pela negação das paixões, pela ascese mística ou pelo enclausuramento nos mosteiros. Este entendimento da fé, no entanto, mostra-se, em certo sentido, contraditório se posto diante de um dos principais dogmas do cristianismo, aquele da encarnação, que afirma que Deus esvaziou-se de sua divindade e assumiu não somente a forma mas a condição de fragilidade humana. Tal contradição suscita a seguinte pergunta a respeito de onde se deve buscar e encontrar o divino. Deve-se olhar para os céus e viver no anseio da libertação do corpo material e da vida finita – o que expressa uma espiritualidade com uma certa afinação platônica –, buscando encontrar a face gloriosa de Deus, ou deve-se, seguindo o modelo da encarnação, olhar para o mundo, em sua matéria e finitude, e buscar aí a expressão da face divina? O problema que orienta estas perguntas diz respeito à relação existencial que um indivíduo tem com a fé. Posto de outro modo: o problema está em se compreender quais são as implicações da fé na existência do indivíduo.

Para abordarmos a questão recorreremos aos pensamentos do reformador alemão Martinho Lutero e do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. Ambos mostram-se, em nosso entender, como vozes dissonantes em uma tradição ascética. Enquanto Lutero estabelece, ainda jovem, uma *teologia da cruz*, Kierkegaard, pensando a experiência da fé de Abraão, o patriarca bíblico, sob um ponto de vista existencial, estabelece a fé como uma paixão. Em comum, ambos parecem orientar o olhar sobre a fé para uma perspectiva encarnada, na qual o lugar mesmo de completude da fé é a finitude.

1 A TEOLOGIA DE LUTERO COMO TEOLOGIA EXISTENCIAL, QUE SE FUNDAMENTA NA EXPERIÊNCIA DE DEUS NA FINITUDE

“Os dois grandes pontos de virada da era da Reforma, o Lutero e o Copernicano, parecem ter trazido ao ser humano nada além de humilhação. Primeiro, rouba-se o poder do homem sobre si mesmo e, então, ele é empurrado para a periferia da criação” (OBERMAN, 1982, p. 155).¹ Assim escreve o historiador e teólogo Heiko Oberman, em sua biografia *Luther: Man between God and the Devil*, para apontar a visão do Reformador a respeito da condição humana, a saber, que o ser humano, em sua relação com a divindade, não tem poder sobre si mesmo. O grande mote da teologia luterana, a justificação *somente* pela fé, arranca das mãos do ser humano a esperança de que, sendo virtuoso, pudesse alcançar a graça diante de Deus. De fato, Lutero tira do ser humano qualquer positividade em relação a Deus. Esta característica da teologia luterana, marcada por um pessimismo antropológico, apresenta-se como ponto de partida fundamental para a compreensão do pensamento do reformador alemão.

¹ Todas as traduções de citações em inglês são nossas, salvo quando indicado.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

O que caracteriza a teologia de Lutero (LOEWENICH, 1987, p. 14) e lhe confere todo um caráter distintivo é o que o reformador, ainda frade agostiniano, chamou em seu *Debate de Heidelberg de Theologia crucis*. (LUTERO, 2004, p. 39) Esta é uma teologia *da cruz* na medida em que a cruz de Cristo aparece como *centro normativo* do pensamento cristão, “que se torna o foco e o fundamento dos modos autenticamente cristãos para entender os mistérios do mundo,” (MCGRATH, 2014, p. 204) pois a cruz não era, para Lutero, “mero *objeto* da teologia, e sim a marca de toda a teologia,” (LOEWENICH, 1987, p. 14) de modo que “ela não só faz parte da doutrina da satisfação vicária, mas constitui momento integral de todo conhecimento cristão. Teologia da cruz não é *capítulo da teologia*, mas é determinada *maneira de fazer teologia*” (LOEWENICH, 1987, p. 14). Mas o que significa dizer que a cruz é o centro normativo do pensamento cristão? Qual é sua relação com o pessimismo antropológico referido no parágrafo anterior? Para responder a estas perguntas devemos analisar as teses 19 e 20 do *Debate de Heidelberg*, de 1518.

19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas;
20. mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz.

O que primeiramente se mostra é que estão presentes duas maneiras distintas de se fazer teologia. Enquanto a tese 20 introduz o modo teológico próprio do teólogo da cruz, a tese 19 apresenta o que é a característica distintiva do que Lutero chamará, mais adiante, de “teólogo da glória” (LUTERO, 2004, p. 39). Em seguida, ao encararmos mais atentamente cada uma das teses, percebemos que estes dois modos de fazer teologia implicam em dois modos distintos de interação teológica (MCGRATH, 2014, p. 204): Enquanto o teólogo da glória *enxerga as coisas invisíveis* de Deus *compreendendo-as através* das coisas que estão feitas, o teólogo da cruz *compreende as coisas visíveis, enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz*. Os termos latinos utilizados por Lutero nestas caracterizações são, respectivamente, *intellecta conspicit* e *conspecta intelligit*. Enquanto o teólogo da glória, através de movimentos especulativos realizados a partir da observação das coisas criadas enxerga o que daí foi compreendido (*intellecta conspicit*), o teólogo da cruz compreende o que vê (*conspecta intelligit*), enxergando as coisas tal qual elas lhe aparecem na imediatidade da sua experiência. O problema fundamental em questão é um problema epistemológico, que diz respeito ao modo como é possível conhecer e se relacionar com Deus. Enquanto o teólogo da glória conhece e se relaciona com Deus enxergando dele as coisas invisíveis “por intermédio das coisas que estão feitas,” o teólogo da cruz “compreende as coisas visíveis” de Deus “enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz.” Um excelente esclarecimento sobre essa questão encontramos em *On Being a Theologian of the Cross*, do teólogo estadunidense Gerhard O. Forde:

Teólogos da glória operam com pressupostos fundamentalmente diferentes sobre como alguém vem a conhecer a Deus. Pensam que pode-se ver *através* do mundo criado e das ações de Deus em direção ao domínio invisível da glória e além, e precisam pensar assim porque, para que o sistema funcione, deve haver uma “estrada da glória,” um caminho da lei, que as criaturas caídas podem atravessar pelo desejo e pelas obras e, assim, alcançar o mérito necessário para chegar à glória.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

A cruz também é transparente. O teólogo da glória vê através da cruz, de modo a encaixá-la no esquemas das obras. A cruz “compensa” as falhas no decorrer da estrada da glória. O resultado de tudo isso é uma má compreensão fundamental da realidade. O teólogo da glória acaba por chamar de bom o que é mau e de mau o que é bom.² Obras são boas e o sofrimento é mau. (FORDE, 1997, pos. 220-224. Edição Kindle)

E, ainda:

Os teólogos da cruz, porém, “dizem o que uma coisa é.”³ Ou seja, uma marca característica dos teólogos da cruz é que eles aprendem a chamar uma espada de espada. Visto que somente a história da cruz é sua história, não são movidos pela tentativa de enxergar através dela, mas são atraídos para dentro da história. Eles sabem que fé significa viver *no* Cristo da história. [...] Assim, teólogos da cruz olham para todas as coisas “através do sofrimento e da cruz.” Em outras palavras, eles são levados pela cruz a *olhar para* as provações, os sofrimentos, as dores de consciência, as dificuldades — e alegrias — da vida diária como obras de Deus e não tentam *ver através* deles como problemas meramente acidentais a ser resolvidos por ajustes metafísicos. (FORDE, 1997, pos. 228. Edição Kindle).

O texto original em latim para a tese 20 do *Debate de Heidelberg* nos apresenta a chave para compreendermos o fundamento em que Lutero se apóia a fim de apontar que o conhecimento de Deus só pode ser adequadamente alcançado “pelos sofrimentos e pela cruz.” O trecho que foi traduzido para o português como as coisas “posteriores de Deus” aparece no original latino como *posteriora Dei*. Estas palavras nos remetem ao texto bíblico de Êxodo 33, versículos 18 a 23, que relata o diálogo entre Deus e Moisés, quando este pede para ver a sua glória:

Moisés respondeu a Iahweh: “Rogo-te que me mostres a tua glória.” Ele replicou: “Farei passar diante de ti toda a minha beleza, e diante de ti pronunciarei o nome de Iahweh. Terei piedade de quem eu quiser ter piedade e terei compaixão de quem eu quiser ter compaixão.” E acrescentou: “Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo.” E Iahweh disse ainda: “Eis aqui um lugar junto a mim; põe-te sobre a rocha. Quando passar a minha glória, colocar-te-ei na fenda da rocha e cobrir-te-ei com a palma da mão até que eu tenha passado. Depois tirarei a palma da mão e me verás pelas costas.⁴ Minha face, porém, não se pode ver.⁵

2 Cf. tese 21 do *Debate de Heidelberg* em LUTERO, 2004, p. 39: “O teólogo da glória afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom;”

3 Cf. tese 21 do *Debate de Heidelberg*, em LUTERO, 2004, p. 39: “[...] o teólogo da cruz diz as coisas como elas são.”

4 O trecho aqui traduzido pela Bíblia de Jerusalém como “e me verás pelas costas” aparece traduzido na Vulgata (que Lutero conhecia bem) como “*et videbis posteriora mea*”. O que aponta para a relação deste texto com a tese 20 do *Debate de Heidelberg*. Cf. nota 38 em LUTERO, 2004, p. 49 e também MCGRATH, 2014, p. 203.

5 BÍBLIA DE JERUSALÉM.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

Moisés tem seu pedido negado e recebe apenas um vislumbre de Deus, ou seja, só pode ver de Deus aquilo que Deus lhe permite ver, sendo vedada a ele ou a qualquer outro ser humano uma revelação completa da glória divina ou um vislumbre de sua face, sob pena de morte. Se a mística medieval pôde compreender nesta passagem que é desejável a morte a fim de que se possa contemplar o mistério de Deus,⁶ Lutero enxerga nela os limites do conhecimento do divino impostos pelo próprio Deus ao ser humano, compreende que de Deus podemos conhecer somente aquilo que ele nos queira revelar e encontra o lugar dessa revelação nos sofrimentos e na cruz. Sendo assim, dizer que a cruz é o centro normativo do pensamento cristão significa dizer que é somente nela, o que implica também tudo o que é por ela revelado, que o cristão conhece e aprende de Deus. É ao enxergar na cruz as coisas visíveis de Deus que ele pode ser conhecido, compreendendo o que se vê (*conspicita intellegit*) em vez de ver o que antes se compreendeu (*intellecta conspicit*).

O que aqui fica claro é que nestas teses Lutero trata de duas formas distintas de interação teológica. Se nelas Lutero, de fato, trata de um problema epistemológico, o que diz, portanto, de um certo modo de se conhecer e, por que não dizer, se relacionar com a divindade, devemos nos debruçar sobre o que fundamenta este problema e como o então frade agostiniano desenvolve a questão. Para isso, devemos olhar agora para as respostas de Lutero às respectivas teses.

Em seu comentário à tese 19, o Reformador discorre da seguinte maneira:

Isto fica evidente através daqueles que fizeram isso e que, não obstante, são chamados de tolos pelo apóstolo em Rm 1.22. Ademais: as coisas invisíveis de Deus são o poder, a divindade, a sapiência, a justiça, a bondade, etc., sendo que o conhecimento disto tudo não torna digno nem sábio. (LUTERO, 2004, p. 49).

Uma leitura de todo o contexto em que está inserida a passagem da epístola do apóstolo Paulo aos Romanos citada nesta explicação contribui para uma compreensão do que Lutero tem em vista:

Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça. Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa. Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se possuir sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis. (Romanos 1,18-23. Bíblia de Jerusalém).

6 Cf. SÃO BOAVENTURA. Itinerário da mente para Deus. In.: SÃO BOAVENTURA. **Obras escolhidas**. Tradução de Luis A. De Boni, Jerônimo Jerkovic e Frei Saturnino Schneider. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Liv. Sulina Ed.; Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983. p. 203.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

Ao apropriar-se desta passagem paulina, Lutero pode afirmar que, ainda que se conheça os atributos invisíveis de Deus, isto não é suficiente para que alguém se torne digno ou sábio diante dele. Ou seja, aquele que conhece os atributos invisíveis de Deus não se torna digno nem sábio apenas por conhecê-los. Em outras palavras, o pessimismo antropológico de Lutero, que mais amplamente é referido a partir das obras humanas para a salvação, é aplicado também à razão, o que configura a crítica direta de Lutero à chamada *teologia natural*, típica da Escolástica, que compreende a possibilidade de se atingir o conhecimento de Deus pela razão humana, através do conhecimento dos entes finitos. As “coisas que estão feitas” referem-se à criação de Deus, os entes finitos, de modo que aquele que não pode ser “condignamente chamado de teólogo” é o teólogo escolástico, que afirma que o conhecimento de Deus é possível através da identificação dos vestígios deixados por ele nas criaturas. Ou seja: ao olhar *através* dos entes visíveis eles alcançam o conhecimento dos atributos invisíveis de Deus.

Se a tese 19 refere-se aos pensadores escolásticos e sua teologia natural, a tese 20 refere-se àqueles que podem, com propriedade, ser denominados teólogos: os que compreendem as coisas *visíveis* de Deus *enxergando-as* pelos sofrimentos e pela cruz. Eis seu comentário à tese 20:

As coisas posteriores e visíveis de Deus são opostas às invisíveis, ou seja, humanidade, debilidade, tolice, ao feitio de 1. Co 1.25,⁷ que fala da debilidade e tolice de Deus. Porque os seres humanos abusaram do conhecimento de Deus a partir das obras, Deus, por sua vez, quis ser reconhecido a partir dos sofrimentos e quis reprovar aquela sabedoria das coisas invisíveis através da sabedoria das coisas visíveis, para que, desta forma, aqueles que não adoraram ao Deus manifesto em suas obras adorassem ao Deus oculto nos sofrimentos, como diz 1. Co 1.21: “Como na sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus pela sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela tolice da pregação.” Assim, não basta nem adianta a ninguém conhecer a Deus em glória e majestade se não o conhece também na humildade e na ignomínia da cruz. Desta maneira ele destrói a sabedoria dos sábios, etc., conforme diz Isaías: “verdadeiramente tu és Deus abscondido.” [Is. 45.15.]

Assim, em Jo 14.9, ao dizer Felipe no feitio da teologia da glória: “Mostra-nos o Pai”, Cristo incontinenti recolheu e reconduziu para si mesmo o pensamento volátil de quem procura Deus em outra parte, dizendo: “Felipe, quem vê a mim, vê também meu Pai.” Portanto, no Cristo crucificado é que estão a verdadeira teologia e o verdadeiro conhecimento de Deus. (LUTERO, 2004, pp. 49-50).

Aqui, Lutero apresenta a compreensão que opõe ao modelo escolástico do conhecimento da divindade: Deus é conhecido *nas* coisas que são visíveis no Cristo crucificado.

Se na explicação anterior Lutero havia se referido ao poder, à divindade, à sapiência, à justiça e à bondade como as coisas invisíveis de Deus — e são estas as coisas buscadas e encontradas pelos teólogos escolásticos —, agora aponta para a humanidade, a debilidade e a tolice como os atributos visíveis de Deus. A princípio, já é possível considerar polêmica a afirmação de Lutero de que tais atributos visíveis fazem parte de Deus. Mas o que há de disruptivo no pensamento do jovem teólogo de Wittenberg neste debate é sua afirmação de que é por meio de tais atributos visíveis que

⁷ “Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.” BÍBLIA DE JERUSALÉM.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

Deus *deve* ser reconhecido, pois foi Deus mesmo que “quis ser reconhecido pelos sofrimentos e quis reprovar aquela sabedoria das coisas invisíveis através da sabedoria das coisas visíveis.”

A justificativa luterana para este “querer” de Deus, ao ser fundamentada no texto da primeira epístola de Paulo ao Coríntios, remete diretamente à citação da epístola aos Romanos, enfatizando ainda mais a relação de continuidade entre as duas teses: porque, apesar de Deus ter revelado sua realidade invisível manifestando-se na criação, tornando-se, assim, inteligível, ou seja, de acordo com o que para os seres humanos é sabedoria, eles não o honraram devidamente, (Cf. Romanos 1,22) Deus quis, então, ser conhecido pelo que para o mundo é loucura, a saber, a “tolice da pregação” (Cf. 1 Coríntios 1,21). O que aí está implicado é que, ao mudar a maneira como quer ser reconhecido pelos seres humanos, em vez de, por exemplo, recomençar toda a criação a partir do zero, Deus estabelece de uma vez por todas que não há possibilidade de retorno da humanidade à realidade edênica, ou seja, de contato direto com Deus em sua glória e majestade. Ao submeter-se à condição humana, Deus passa a operar de acordo com a realidade finita. É por isso mesmo que Lutero afirma que não basta conhecer a Deus em glória e majestade, porque o ser humano não dá conta do que ali se manifesta. Deve-se conhecê-lo “na humildade e na ignomínia da cruz,”⁸ pois é no ocultamento das coisas visíveis de Deus, as *posteriora Dei*, que ele se revela; é aí, onde para a razão humana não há qualquer perfeição, que Deus pode e deve ser reconhecido. Mas como é possível este reconhecimento?

Para responder a esta pergunta devemos retomar a distinção feita por Lutero entre *intellecta conspicit* e *conspecta intelligit*. A diferença entre *enxergar o que foi compreendido* e *compreender o que foi visto* estabelece uma diferença de visada, diz respeito a dois modos de olhar. A teologia da glória, tipificada no teólogo escolástico, ao buscar alcançar o conhecimento racional de Deus a partir das perfeições comuns dos entes finitos, tenta enxergar a Deus a partir dos limites da própria razão, ou seja, ao enxergar a Deus a partir do que compreendeu racionalmente, o teólogo escolástico reduz a divindade aos limites de sua própria razão. Deus é somente aquilo que ele é capaz de assimilar. Ainda que se pressuponha um certo ocultamento de Deus, de modo a tentar justificar esta redução, ela se funda numa relação com o divino a partir de uma visada desinteressada (CABRAL, 2017), típica da especulação metafísica. O teólogo da cruz, por outro lado, ao compreender o que foi visto, submete-se ao que lhe é dado. Não é a razão que delimita a medida, a compreensão não se dá através do exercício especulativo na busca da divindade. No modelo teológico da cruz, não é o ser humano que vai em direção ao conhecimento de Deus, é Deus quem vem revelar-se ao ser humano. A compreensão fica, assim, à mercê da revelação da divindade, daquilo que ela quer mostrar. Em vez da visada especulativa da teologia da glória, que abstrai a finitude, destaca-se a visada da fé, típica da teologia da cruz, que vê o que se dá na imediatidade da realidade finita.

Ao dizer que pode ser chamado de teólogo somente aquele que compreende o que foi visto, com especial destaque ao que é enxergado nos sofrimentos e na cruz, Lutero estabelece que é apenas pela fé que Deus pode ser conhecido. Ora, a fé não é necessária onde se estabelece o conhecimento por meio da razão. Mas, se Deus decidiu revelar-se através daquilo em que a razão é incapaz de reconhecer o divino, repete-se a pergunta: como é possível, então, reconhecer a Deus? É Lutero mesmo quem responde:

8 É importante salientar que Lutero não rejeita o conhecimento de Deus em glória e majestade. Este deve ser reconhecido, temido e adorado. Com ele, no entanto, a humanidade não pode estabelecer nenhum *comércio*, nenhuma troca. Por isso, escreve Gerhard Ebeling: “A contradição entre as duas linhas de raciocínio: que, por um lado, o próprio Deus revelado é o oculto e que, por outro, o Deus revelado é distinguido do oculto – essa contradição se resolve no fato de que Lutero, por causa da divindade de Deus, sustenta e mantém essa contradição entre o Deus em Jesus Cristo e o Deus na onipotência e na onisciência, entre a fé e a experiência no mundo, até o extremo.” Cf. EBELING, 1988, p. 192. A distinção entre Deus oculto (abscôndito) e revelado, ver-se-á mais adiante.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

Se Deus desse, sob a glória da carne, ao mesmo tempo, glória do espírito, sob a riqueza da carne, riqueza do espírito, sob benevolência e honra da carne ao mesmo tempo graça e honra do espírito, então isso seria chamado, com toda razão, de profundamente oculto. Agora, porém, como ele o dá sob o contrário e o símbolo contradiz o objeto designado, não só está profundamente oculto, mas por demais profundamente. Pois quem reconheceria que aquele que é visivelmente humilhado, tribulado, rejeitado e morto, internamente é exaltado, consolado, aceito e vivificado ao máximo, a não ser que seja ensinado pelo Espírito através da fé? (LUTERO *apud* EBELING, 1988, pp. 188-189).

Lutero compreende, portanto, que o reconhecimento de Deus é possível unicamente pela fé, que enxerga o que para a razão é invisível, para não dizer *absurdo*.

2 A FÉ COMO FUNDAMENTO DA EXISTÊNCIA EM *TEMOR E TREMOR*, DE KIERKEGAARD

A teologia da cruz de Lutero introduz e fundamenta uma nova dimensão da fé, experimentada no olhar para o mundo e não em qualquer tipo de ascese, ao estabelecer que a divindade está oculta na cruz e nos sofrimentos, apontando para uma direção diametralmente oposta à de qualquer abstração escolástica. Esta nova dimensão da fé é a dimensão do *risco*.

Podemos com convicção afirmar que um conhecimento de Deus fundamentado em operações racionais, como proposto pelos mais importantes filósofos medievais, oferece algum ponto de apoio seguro para que se possa *humanamente* afirmar não somente que há um deus, mas também para legitimar qualquer ato religioso. Ao entregar à divindade a premissa e as condições para que o ser humano possa conhecê-la, ao libertá-la dos limites da razão humana, Lutero altera também o lugar do ser humano em relação a esse conhecimento de Deus, de modo que, se antes a razão lhe servia de apoio a fim de prover-lhe a segurança no caminho para o conhecimento do divino, o que podia proporcionar garantias para este conhecimento, agora lança-o na incerteza que mostra-se própria do campo da fé. Aí, nos aparece como tarefa a necessidade de compreendermos como o crente se relaciona com esta fé que se dá sob o signo do *risco*.

Esta compreensão encontramos em *Temor e tremor*, publicado por Søren Kierkegaard em 1843, sob o pseudônimo Johannes de Silentio. Se Lutero estabelece o fundamento da relação do crente com o divino, o que compreendemos justamente ser o conhecimento de Deus na finitude— e que, como vimos, é assim concebido pelo próprio Lutero no *Catecismo Maior* —, exclusivamente na fé, Kierkegaard leva adiante esta compreensão, refletindo sobre a fé justamente a partir da existência do indivíduo singular.

Que a fé seja, do ponto de vista meramente racional, absurda, é fundamental em *Temor e tremor*. Johannes de Silentio a admira, elogia e, no entanto, não oculta, antes afirma repetidas vezes que é incapaz de *compreendê-la*. Tal incapacidade não é gratuita. Antes, serve como recurso ao método kierkegaardiano da comunicação indireta, que põe o autor pseudonímico em um lugar apropriado para tratar do que é o tema central da obra: a oposição entre fé e razão ou, em termos

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

tipicamente kierkegaardiano, entre o ético e o religioso. Uma das formas desta oposição, que dá fundamento ao que Johannes de Silentio chama de *suspensão teleológica do ético*,⁹ aparece da seguinte maneira:

Não possa a fé fazer com que o propósito de assassinar o seu filho seja uma acção sagrada, e sobre Abraão recairá um juízo idêntico ao que recai sobre qualquer outro homem. [...] A expressão ética para o que Abraão fez é: ele quis assassinar Isaac, a expressão religiosa é: ele quis sacrificar Isaac; mas é nesta contradição que reside precisamente a angústia, muito bem capaz de deixar um homem insone, e todavia Abraão deixa de ser quem é sem essa angústia. [...] Com efeito, quando se afasta completamente a fé ao reduzi-la a *Nul* e *Nichts*, só nos é assim devolvida a crueza do facto: Abraão quis assassinar Isaac, o que é bastante fácil de imitar por quem não tem fé, ou seja, a fé que lhe torna difícil fazê-lo. (KIERKEGAARD, 2009, p. 83).

Ao tomar a figura de Abraão a fim de realizar seu elogio da fé, o autor pseudônimo traz uma classificação importante do patriarca, aquela que o denomina *pai da fé*. No conflito entre a concepção do ético¹⁰ enquanto universal e a fé esta classificação de Abraão é posta em jogo, pois, como fica claro na citação acima, Abraão só pode ser considerado um exemplo a ser elogiado se tomado sob o ponto de vista da fé pois, sob os auspícios do ético, só pode ser considerado um assassino e, desse modo, deve ser rejeitado. Para lidar com este problema, Johannes de Silentio estabelece seu diálogo crítico com Kant, a quem o pseudônimo responderá diretamente sobre suas [as de Kant] considerações a respeito de Abraão (KIERKEGAARD, 2009, p. 111. Nota da tradutora), presentes em *O conflito das faculdades*, da seguinte maneira:

Com efeito, se Deus falar realmente ao homem, este nunca consegue *saber* se é Deus que lhe fala. É absolutamente impossível que, por meio dos sentidos, o homem tenha de apreender o infinito, distingui-lo dos seres sensíveis e *reconhecê-lo* em qualquer coisa. — Mas, em alguns casos, pode muito bem convencer-se de que *não* pode ser Deus aquilo cuja voz ele julga ouvir; pois se o que nestes casos lhe é proposto for contrário à lei moral, então, por majestoso que se lhe afigure o fenómeno e ultrapassando até toda a natureza, deve tê-lo por ilusão. (KANT, 1993, p. 76).

Aqui, o filósofo alemão já trata de um problema que toca a questão abraâmica, a saber, que este recebeu uma ordem da divindade que contradiz a lei moral. Mas o que diz respeito diretamente ao problema abordado por Johannes de Silentio aparece em nota do próprio Kant ao parágrafo supracitado:

⁹ *Det Ethiske*, no original dinamarquês. Faz-se importante este destaque tendo em vista a recorrência com que refere-se a este problema como “suspensão teleológica da *moral*?”

¹⁰ *Det Ethiske*, em dinamarquês; *Sittlichkeit*, em alemão.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

Pode servir de exemplo o mito do sacrifício que Abraão quis fazer, por ordem divina, mediante a imolação e a cremação de seu único filho (a pobre criança teve ainda, sem saber, de transportar a lenha). A esta pretensa voz divina Abraão deveria responder: «É de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que tu, que me apareces, sejas Deus, e que tal te possas tornar, mesmo se esta voz ressoasse a partir do céu (visível).» (KANT, 1993, p. 76, nota 16).

É justamente esta consideração de Kant que fundamenta a compreensão da expressão ética atribuída ao ato de Abraão por Johannes de Silentio. De fato, de um ponto de vista kantiano e, portanto, racional, Abraão nada mais é do que um assassino. A compreensão kierkegaardiana da fé possui um caráter radicalmente paradoxal, que opera na contradição entre o singular e o universal, caráter próprio do ético, pois na fé o indivíduo singular é superior ao universal (Cf. KIERKEGAARD, 2009, p. 113). É justamente por ser um paradoxo que a fé, que dá ao ato de Abraão o caráter de sacrifício, livrando-o, assim, da acusação de assassinato, não pode ser compreendida pela racionalidade ética proposta por Kant, pelo menos não no sentido que Kierkegaard a concebe, pois a razão não é capaz de abarcar o paradoxo.

O que parece estar em jogo na compreensão kantiana e que é criticado pelo autor pseudônimo é um modo de compreender as categorias de infinitude e finitude em sua contradição. Enquanto Kierkegaard, tanto em *Temor e tremor* como através do pseudônimo Anti-Climacus em *A doença para a morte*, de 1849, compreende estes dois elementos opostos como um par dialético, que rege toda a existência e que está no interior da fé, compreendida como um duplo movimento na relação com esse par, Kant parece julgar impossível que o ser humano, enquanto ser finito, seja capaz de apreender o infinito. E, assim, de fato não há alternativa para uma compreensão do ato de Abraão que não seja a de um assassinato. Johannes de Silentio, por outro lado, enxerga justamente o contrário, vendo no ato de Abraão a fé que apreende o infinito, mas que vai além, apreendendo também a finitude através do infinito. A isto, o universal kantiano é incapaz de apreender. Assim, a fé, do ponto de vista da razão, não pode ser outra coisa que não um absurdo.

2.1. A existência entre a resignação e a fé

Em *Temor e tremor* Johannes de Silentio nos apresenta a existência a partir de uma concepção de *movimento*. Há os que não realizam movimento algum, os que realizam o movimento da resignação e, finalmente, aqueles que fazem o movimento da fé. Isso significa dizer que, na compreensão do autor pseudônimo, existir consiste em relacionar-se com a realidade efetiva do mundo em movimentos de resignação e retomada, não estaticamente. Denomina-se o indivíduo que, ao realizar o movimento da resignação infinita, aí permanece de *cavaleiro da infinitude* ou *cavaleiro da resignação infinita*. No linguajar próprio do autor pseudônimo, realizar o movimento da resignação infinita é resignar de toda a finitude em nome da infinitude. O movimento da resignação é posto por Johannes de Silentio em tensão com o movimento da fé, que apresentaremos em seguida. Do ponto de vista da resignação a realidade mundana e o ser espiritual de Deus são incomensuráveis

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

(Cf. CARLISLE, 2010, p. 82) e esta incomensurabilidade revela a impossibilidade na comunicação entre a infinitude e a finitude, como vemos na seguinte consideração do autor pseudônimo:

Se eu (*na qualidade de herói trágico*; pois mais alto não alcanço) tivesse sido convocado para uma viagem régia tão extraordinária como a que conduziu Abraão ao monte Moriá, sei bem o que haveria feito. Não teria sido ignóbil a ponto de ficar em casa, nem me teria quedado a deambular pelo caminho, nem sequer me teria esquecido da faca com o intuito de propiciar um ligeiro atraso; tenho quase certeza de que teria chegado à hora certa, com tudo em ordem — talvez até tivesse preferido chegar antes da hora para que tudo pudesse findar depressa. Mas sei, ao mesmo tempo, o que haveria feito para além disso. No instante preciso em que montasse o jumento, teria dito para comigo: «Agora tudo está perdido, Deus exige-me Isaac, sacrifico-o, e com ele a minha alegria — todavia, Deus é amor e continua para mim a sê-lo; pois na vida terrena nem Deus, nem eu podemos falar um com o outro, nenhuma língua possuímos em comum.» (KIERKEGAARD, 2009, p. 90).

O que aí se mostra é que, para relacionar-se com a infinitude e a divindade, faz-se forçosamente necessário abrir mão, sacrificar a finitude. Para atender à demanda de Deus é *necessário* sacrificar Isaac devido à incomunicabilidade entre esses dois mundos e à necessidade do rompimento com a exterioridade para a perfeita relação com o mundo do espírito.¹¹ Este é justamente o modo de relação com a fé estabelecido a partir da razão: assim como no modo de conhecimento de Deus próprio da escolástica deve-se abstrair das particularidades dos entes finitos para se apreender os atributos invisíveis de Deus, também Johannes de Silentio deve abstrair toda a finitude para estabelecer alguma relação com o divino.

Uma das metáforas a que Johannes de Silentio recorre a fim de estabelecer a diferença entre o movimento da resignação e o da fé é aquela em que descreve o movimento de bailarinos em uma dança. Nesta metáfora, a dança é a própria existência, que demanda a todos os que desejam ser bailarinos que realizem um salto, isto é, que da realidade exterior e finita voltem-se à infinitude do mundo do espírito.¹² Mas há, no entanto, aqueles que, por viverem perdidos em “preocupações e alegrias mundanas” acabam ficando “sem par e não entram na dança” (KIERKEGAARD, 2009, p. 97). Estes são os que não realizam qualquer movimento. Dentre os que entram na dança da existência, restam os cavaleiros da infinitude e da fé:

Os cavaleiros da infinitude são bailarinos e têm elevação. Executam o movimento ascendente e descem de novo, e nada disto resulta também numa perda de tempo

11 Deve-se atentar a um detalhe: de acordo com Johannes de Silentio, a incomunicabilidade se dá especificamente “na vida terrena.”

12 De acordo com Clare Carlisle, a infinitude diz respeito à realidade espiritual, em relação tanto a Deus quanto aos seres humanos: tanto o ser, o poder e o amor de Deus são concebidos pela tradição como infinitos e ilimitados, expressos na afirmação de que para Deus tudo é possível, como também, do ponto de vista da existência individual, a infinitude significa o si-mesmo humano enquanto fundamentado ou na relação com Deus, de modo a tratar-se também, como ensinado pela doutrina cristã, da imortalidade da alma, ou do próprio si-mesmo que é o seu. Assim, “a resignação é ‘infinita’ porque está preocupada com o domínio espiritual – às custas do mundo temporal, finito.” Cf. CARLISLE, 2010, pp. 81-82.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

funesta ou desagradável à vista. Mas de cada vez que descem não conseguem atingir imediatamente a posição, vacilam um instante, e essa vacilação mostra todavia que são estranhos neste mundo. Essa vacilação é mais ou menos evidente de acordo com a sua arte, mas nem mesmo o mais dotado desses cavaleiros consegue escondê-la. Nem chega a ser necessário vê-los no ar, basta apenas vê-los no instante em que tocam e voltam a tocar a terra – e reconhece-mo-los. (KIERKEGAARD, 2009, p. 97).

Há um perceptível estranhamento entre os cavaleiros da infintude e a realidade finita. Eles não estão totalmente inseridos na realidade, é como se a tocassem de fora. A reconciliação necessária para com a existência, ou seja, o retorno ao solo depois do salto, dá-se por meio da dor. Ai há, certamente, consolo, como explica Johannes:

Na resignação infinita há paz e repouso; qualquer homem que o queira, quem não se sinta por isso aviltado, o que é ainda mais terrível do que ser demasiado orgulhoso, do que se desprezar a si próprio, pode disciplinar-se de maneira a fazer o movimento que na sua dor reconcilia com a existência. A resignação infinita é essa camisa de que se fala numa antiga lenda popular. O fio é tecido em lágrimas, mas também por isso protege melhor do que o ferro e o aço. [...] Na resignação infinita há paz e repouso e consolo na dor, conquanto o movimento seja feito dentro da norma. (KIERKEGAARD, 2009, p. 102).

Com o cavaleiro da fé, no entanto, o retorno ao solo dá-se de maneira distinta:

Mas conseguir descer de modo a que pareça que no mesmo instante se estava parado e em andamento, de modo a transformar o salto da vida numa passada, de modo a exprimir absolutamente o sublime no pedestre – só aquele cavaleiro o sabe fazer – e este é o único e ímpar prodígio. (KIERKEGAARD, 2009, p. 97).

Deve-se atentar ao fato de que, ao considerá-lo participante da dança, ou seja, do existir, o cavaleiro da fé realiza, num primeiro momento, *exatamente* o mesmo movimento realizado pelo cavaleiro da resignação infinita: ele salta, quer dizer, abdica inteiramente da finitude. Neste sentido, percebe a incomunicabilidade entre as duas realidades e, assim, está também reconciliado com a finitude pela dor. Isto dá ao movimento da resignação uma dignidade, por assim dizer, que torna impossível qualquer entendimento de que este movimento deva ser rejeitado. Não é em detrimento do movimento da resignação que Johannes de Silentio apresenta o movimento da fé. Ao contrário, é justamente por reconhecer a necessidade do salto, que carrega consigo a impossibilidade da comunicação com o divino no mundo da finitude, que abre-se um espaço em que ele pode acreditar por força do absurdo.

Assim, nos é permitido compreender que o movimento da fé é realizado *a partir* do movimento da resignação infinita. Se este não for realizado, tampouco haverá abertura para a

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

realização do movimento da fé. É somente a partir da constatação do entendimento que revela a impossibilidade da manutenção da finitude, o que resulta do movimento da resignação como única possibilidade racional de sentido, que nasce a ocasião para a fé. Ou seja, se fosse a Johannes de Silentio que coubesse o sacrifício de Isaac ele, ao modo da razão, veria neste o movimento final e dar-se-ia por satisfeito; nada mais há que ser feito e, por isso, sua reconciliação com a finitude se dá com a dor de não mais poder reavê-lo. Não lhe cabe no entendimento que pudesse receber o filho de volta, pois isso é *absurdo*. Sua existência, como aquela própria do cavaleiro da resignação, é estranha à realidade finita justamente por não a possuir; como bailarino, vacila sempre ao retornar ao solo pois não lhe pertence. Mas o movimento da fé abre uma *possibilidade*.

Se Johannes de Silentio aparece aí como uma tipificação do cavaleiro da resignação infinita, Abraão é aquele que aparece justamente como o tipo paradigmático do cavaleiro da fé pois, ao sacrificar o filho, tinha ainda a fé de que receberia Isaac de volta e, de fato, o recebe (Cf. Gênesis 22,9-13; KIERKEGAARD, 2009, pp. 71-75). Tanto Johannes de Silentio quanto Abraão recebem o mesmo chamado, ambos resignam ao filho exigido pela divindade, mas apenas um o recebe de volta. Na dança da existência ambos saltam, mas apenas um é capaz de retornar ao solo como se sequer houvesse saltado. Seja no sacrifício ou na dança, não são oferecidas garantias de um retorno harmonioso à realidade efetiva, finita. A retomada do filho, o retorno seguro ao solo, parece simplesmente como uma possibilidade e é por isso que a fé se dá, necessariamente, sob o signo do risco, risco esse que está para além dos auspícios da razão. O cavaleiro da fé, contudo, ao assumir o risco, acaba por relacionar-se com a totalidade da existência que se dá, paradoxalmente, no equilíbrio da relação entre finitude e infinitude (Cf. KIERKEGAARD, 2022, p. 43).

Grosso modo, a distinção entre o cavaleiro da infinitude e o cavaleiro da fé está em que, enquanto o primeiro permanece deslocado na experiência finita do mundo, o cavaleiro da fé avança e, paradoxalmente, retoma em sua totalidade o elemento finito ao qual havia antes resignado, vai da dor, única realidade possível à razão, à alegria na finitude proporcionada pela fé, marcada pelo absurdo. E por que a marca da fé é o absurdo? Justamente por causa da incomunicabilidade entre as duas realidades aqui tematizadas: ou se está na finitude, ou na infinitude. Mas, do ponto de vista da fé o trânsito entre uma realidade e outra é realizado a cada instante, como vemos na descrição do cavaleiro da fé oferecida por Johannes de Silentio:

Fuma cachimbo à noite; quando se olha para ele, jurar-se-ia que ele era o merceeiro da frente que vegeta na obscuridade. Deixa chegar as cinco com uma despreocupação tal, que mais parece um faz-nenhum desmiolado, e contudo, em cada momento que vive, redime o tempo por um preço altíssimo; pois nem o que há de ínfimo ele executa sem que o faça por força do absurdo. [...] este homem fazia e continua a fazer a cada instante os movimentos da infinitude. Com uma infinita resignação, esgota a profunda melancolia da existência, sabe da felicidade da infinitude, conheceu a dor ao renunciar a tudo o que temos de mais querido neste mundo; e no entanto, saboreia o gosto da finitude com a mesma intensidade do que aquele que nunca conheceu nada de superior, pois a sua permanência na finitude não mantém nenhum vestígio de um adestramento angustiado e pusilânime e, não obstante, o cavaleiro da fé possui esta segurança para comprazer-se nela, como se fosse o que há de mais certo. No entanto, no entanto... toda a figura terrena por ele produzida é uma nova criação por força do absurdo. De tudo resignou infinitamente e tudo depois agarrou uma vez mais por força do absurdo. Faz os movimentos da infinitude continuamente, mas executa-os com correção e certeza tais que continuamente retira deles a finitude,

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

e nem por um segundo que seja se suspeita de outra coisa. (KIERKEGAARD, 2009, pp. 96-97).

Ao afirmar que pode-se jurar que o cavaleiro da fé é o “merceeiro da frente que vegeta na obscuridade,” Johannes de Silentio deixa transparecer o espanto que havia demonstrado no início da descrição de seu encontro imaginário com o cavaleiro da fé. (Cf. KIERKEGAARD, 2009, p. 94). Espanta-se porque tal cavaleiro é indistinguível na realidade finita. De cobrador de impostos a “faz-nenhum desmiolado,” o cavaleiro da fé pode ser qualquer um que surja diante de nossos olhos ou daqueles do autor pseudônimo.

É justamente aí, neste lugar, que o movimento da fé mostra-se como absurdo, pois é inconcebível que, após ter de tudo resignado, alguém possa retomar a felicidade da finitude, pois uma vez tendo-se realizado o movimento da infinitude, perfeitamente compreensível e, portanto, racional, não há mais nada a fazer, seu amor está seguro na eternidade e aí desfruta dele, ainda que tenha resignado a toda alegria finita. Mas o cavaleiro da fé desfruta de toda a felicidade própria da finitude mesmo depois de ter resignado dela.

Sendo assim, este cavaleiro preserva sua alegria na existência, mesmo diante da angústia de ter de sacrificar o bem amado e da impossibilidade racional de conservá-lo, pois tem fé na possibilidade de, ainda assim, reaver o bem outrora resignado. Do mesmo modo como, contra toda evidência, Abraão teve fé de que Deus não lhe exigiria Isaac e, assim, tendo-o retomado, tornou-se o pai da fé, também esse indivíduo torna-se o cavaleiro da fé ao, diante da impossibilidade da manutenção da finitude, crer, ainda assim, que poderá vivê-la em toda sua plenitude.

CONCLUSÃO

Assim como Lutero estabelece o conhecimento de Deus apenas naquilo que pode ser visto na cruz, através da fé diante do que a razão reconhece como seu contrário — sofrimento, fraqueza, nudez, etc. —, ou seja, a despeito do que a razão diga ou não do que é possível conhecer sobre Deus e do que lhe é próprio, Kierkegaard, através do Pseudônimo Johannes de Silentio, estabelece o lugar da fé na possibilidade característica da experiência finita de mundo — possibilidade esta que se revela na pluralidade, como possibilidades — lugar da condição para uma correta relação do indivíduo singular com sua própria existência, que só aí se plenifica. Podemos assim perceber que, seja em Lutero, seja em Kierkegaard, a fé não é experimentada na abstração da finitude, seja pela especulação ou pela resignação, mas sim no voltar-se para ela, na experiência enraizada na realidade efetiva, de modo a abrir-se espaço para que se possa crer na possibilidade de ali estar revelada, ainda que de maneira oculta, a realidade divina.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard
SCHMAELTER, Matheus Maia

REFERÊNCIAS

- CABRAL, Alexandre Marques. **Teologia da transgressão. Ensaio sobre o princípio protestante a partir de Lutero, Nietzsche e Lévinas.** Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- CARLISLE, Clare. **Kierkegaard's Fear and Trembling. A Reader's Guide.** New York: Continuum, 2010.
- EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero.** Trad. Elberto Michel. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988.
- FORDE, Gerhard O. **On Being a Theologian of the Cross.** Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997.
- KIERKEGAARD, Søren. **Temor e Tremor.** Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2009.
- KIERKEGAARD, Søren. **A doença para a morte.** Tradução, introdução e notas de Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.
- LOEWENICH, Walter von. **A teologia da cruz de Lutero.** Trad. Walter O. Schlupp e Ilson Kayser. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988.
- LUTERO, Martinho. O Debate de Heidelberg. Trad. Walter O. Schlupp. *In.*: LUTERO, Martinho.. **Obras Selecionadas. V. 1, Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519.** Trad. Annemarie Höhn et al. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: ULBRA, 2004.
- MCGRATH, Alister. **Lutero e a teologia da cruz.** Trad. Markus Hediger. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.
- OBERMAN, Heiko A. **Luther: man between God and the Devil.** Translated by Eileen Walliser-Schwarzbart. Yale University Press, 1989.