

Cruz, Criação e Ecologia

O Ponto de Encontro entre a Teologia da Cruz e a Teologia da Criação em Lutero

Vítor Westhelle

1. O Impasse

Quando, em 1967, Lynn White Jr publicou seu artigo sobre “As Raízes Históricas de Nossa Crise Ecológica”, responsabilizando a tradição judeu-cristã pela atitude ocidental em relação à natureza, ele tocou fogo em um circo teológico por demais preocupado em manter o malabarismo cristológico no picadeiro central. Ainda que o historiador não tenha tido a cristologia como tal em mente quando elaborou a sua crítica (o que seguidores seus mais tarde fariam), a mensagem foi muito bem entendida: uma teologia por demais enfocada no *homo perditus et deus salvator* acabou enfatizando a relação com Deus às custas de uma visão mais incisiva da natureza, inclusive da natureza humana. O ser humano mesmo foi desincorporado.

A resposta teológica não demorou. Uma perspectiva teocêntrica na teologia veio a seguir, munida de uma crítica tenaz ao que foi chamado de “unitarismo de segundo artigo” (H. R. Niebuhr). A virada teocêntrica renovou a ênfase em uma teologia da criação e começou a exercitar os músculos daquele atrofiado *locus* clássico da dogmática. As propostas foram legião. Estenderam-se desde a renovação de uma leitura tomista que via simpaticamente a natureza como infra-estrutura para a manifestação da graça até visões da natureza e da criação como a “bênção original” (M. Fox) ou então como a mãe-terra incestuosamente estuprada por seus próprios filhos.

Na teologia protestante, a preeminência da teologia da palavra causou o ressurgimento de uma teologia da criação com características peculiares. Opostos à tendência católica romana a tomar a natureza como um dado epistemologicamente positivo para a construção do conhecimento da relação entre Criador e criatura, os protestantes inclinaram-se a favor de uma abordagem epistemológica de valor negativo: o conhecimento de Deus não é contíguo ao conhecimento da natureza. Ainda que houvesse resistência a uma rejeição radical da revelação natural (o caso de E. Brunner versus K. Barth), a significância da criação ficou atrelada à história da salvação: a criação é o primeiro ato salvífico.

Até bem recentemente havia também nas teologias política e da libertação uma suspeita com respeito à teologia da criação. Sugeriu-se, de várias maneiras, que a preocupação com a teologia da criação sugava a energia de teólogos que, então, já não mais levavam a sério os desafios políticos e sociais oriundos da história do sofrimento. Uma teologia vermelha, rezava o argumento, não se misturaria com o verde. Isto certamente mudou, principalmente depois que os povos da Amazônia e outros povos indígenas do mundo vindicaram a urgência de mesclar verde e vermelho numa teologia da cor da terra, uma teologia marrom.

A despeito da reconhecida ênfase que Lutero colocou na teologia da criação, a tradição luterana tem mostrado claros embaraços ao tratar do assunto em tempos recentes. Com a exceção de algumas poucas obras importantes sobre o assunto nas últimas décadas (particularmente H. Bornkamm, R. Prenter, J. Sittler, P. Watson e D. Loefgreen), a ênfase de Lutero na teologia da criação acabou filtrada pela infame teologia das ordens da criação, que deixou como legado uma visão estática da natureza e uma postura ideológica não menos perturbadora. Em resposta à herança da *Ordnungstheologie*, a teologia luterana tentou restaurar sua credibilidade e isenção ideológica no período pós-guerra através da ênfase na teologia da cruz. A preocupação de Lutero com a criação como tema teológico foi quase que totalmente abandonada. Foi vista como um inventário bem intencionado, até mesmo sugestivo, de motivos teológicos, mas certamente mal sistematizado para servir de base para um argumento teológico.

A dificuldade que então encontramos para a tarefa que aqui me proponho é de estabelecer as vinculações possíveis e necessárias entre a teologia da cruz — com sua afirmação que “Deus pode ser encontrado apenas na cruz e no sofrimento”¹ — com a teologia da criação — com a afirmação de Lutero de que existe um duplo conhecimento de Deus². Estas duas afirmações aparentemente contraditórias formam a questão em disputa. Teria Lutero aceito a distinção entre revelação especial e geral e a isto se referiria com o *duplex est cognitio Dei*? Se o fez, isto não passaria de um infeliz atavismo a ser rejeitado por quem considera a cruz como o ponto central e específico da revelação divina, constituindo simultaneamente a identidade de Deus e sua relevância para a definição da imanência e da economia divinas, o que Deus é e o que Deus faz.

Por outro lado, essa ênfase exclusiva na cruz e a decorrente concentração cristológica que dela resultou têm sido vistas como um obstáculo na crescente consciência de nossa relatividade étnica, cultural e antropológica, ou da também crescente sensibilidade ecológica de quem está preparado para ler no livro da natureza os hieróglifos da revelação divina. Seriam essas, então, duas maneiras distintas e incompatíveis de organizar uma teologia luterana? Uma teologia da criação sem cruz e uma teologia da cruz sem criação?

2. O Espelho Transparente

Gostaria de sugerir que a dificuldade básica que encontramos em postular essa questão tem a ver com a distinção conceptual entre o visível e a Palavra, entre a criatura e o Criador, entre o exterior e o interior, entre o que os sentidos são capazes de registrar — e a razão capaz de conceber — e o que a graça revela ao coração. Uso estas categorias, invés de abordar a problemática na sua maneira tradicional, como um problema da relação entre o primeiro e o segundo artigos do Credo, porque antes de ser uma questão dogmática corriqueira, como normalmente tem sido tratada, trata-se de uma questão epistemológica. Esta questão nos refere ao modo de cognição da realidade de Deus e a seus respectivos limites. Portanto, o *locus* correto para essa discussão não é, como tem sido suposto, nem a doutrina da criação nem a doutrina da redenção, nem sequer ambas. A questão pertence à doutrina da revelação. E dizer isso já tira a discussão do âmbito do corpo dogmático para localizá-la nos fundamentos mesmos do quefazer teológico. Ela pertence à teologia fundamental. Então começo a explicar.

Em Lutero existe uma relação paradoxal e assimétrica entre aqueles dois grupos de categorias que mencionei acima. E é através dessa relação paradoxal e assimétrica que o entendimento do duplo conhecimento de Deus é elaborado em Lutero. Para simplificar o argumento tomo apenas a oposição entre o visível e a Palavra para ilustrar a questão. Por “relação paradoxal” entendo que em Lutero uma das categorias (o visível) aponta e indica para a outra (a Palavra), mas é nela simultaneamente negada. A relação paradoxal implica a rejeição de qualquer racionalidade analógica ainda que dentro de uma aparente relação analógica. Em outras palavras: o modo paradoxal de argumentação é sempre uma forma irônica de discursividade. É aparentemente aceitar o óbvio, mas erigindo-o como um problema. Lutero fazia isto com frequência como um recurso para simultaneamente permanecer dentro dos parâmetros discursivos das verdades institucionalizadas e transgredi-los constantemente. Com “assimetria” me refiro ao fato de que o que parece ser o caso em um pólo das categorias apresentadas (aqui mantenho-me na categoria do visível como ilustração) não é somente refletido ou espelhado no outro pólo (a Palavra), mas é expresso no outro de maneira sempre surpreendente.

Exemplifico isso com algumas imagens conhecidas que Lutero usou para descrever a criação. Sobretudo nos comentários sobre os Salmos encontramos afirmações que falam da natureza como estando cheia de parábolas, metáforas e sinais que de certa maneira apontam para a realidade divina. Mas, ao mesmo tempo, o reformador negará terminantemente que essas parábolas, metáforas ou sinais permitam um conhecimento direto do Criador. O visível simultaneamente apresenta a Deus e o oculta dentro do esquema paradoxal e assimétrico de que falo. Na palavras de Lutero, apenas a fé pode ver a criação³. Isto significa que a visão do que seja a natureza é simultaneamente também a nossa cegueira à criação. Entre a simultânea visão e cegueira não existe uma relação analógica. O

“mecanismo” pelo qual podemos conectar a criação ao Criador não é externo. Quer dizer, não existe em Lutero um decodificador pelo qual a natureza por nós vista possa apontar um caminho certo pelo qual podemos inferir a realidade divina.

A famosa metáfora da natureza como máscara (*larva*) ou então como embrulho (*involutrum*) de Deus aponta para a mesma forma irônica de pensar. Isto pode ser melhor exemplificado se voltarmos para a origem da metáfora da máscara. Lutero adotou este motivo do carnaval medieval. Ali a máscara servia como um meio de caricaturizar a realidade, revelando-a, mas ao mesmo tempo ocultando-a no seu próprio reverso. A máscara apresentava as projeções populares da vida social e política com os recursos burlescos permitidos dentro do espaço da festa. Mas, restrita a esse espaço, a máscara também dissimulava as verdadeiras relações sociais da vida cotidiana (não muito diferente de nosso carnaval). A máscara carnavalesca permitia uma olhada passageira que remetia ao invisível e intencionalmente o distorcia. A natureza, para Lutero, é o carnaval da criação, onde um Deus mascarado passa por diabo e o demo por sua vez dança como um deus. Para citar Lutero: “O diabo não é diabo se antes não houver sido Deus.”⁴

O mesmo tipo de raciocínio aplica-se ao motivo do embrulho ou invólucro. Este revela uma presença, mas nega à vista qualquer evidência do essencial, do conteúdo, nega até mesmo a certeza de sua existência. Quem recebe um presente embrulhado está convencido da existência de um conteúdo invisível, se de fato estiver, por confiança somente no autor da dádiva.

As coisas visíveis (*visibilia*), entre elas toda a natureza, não permitem qualquer acesso direto à revelação. No entanto, assim como uma dádiva não vem sem um embrulho ou como a realidade não é explicitada senão por máscaras, são as coisas visíveis que nos presenteiam a realidade divina. No visível a presença de Deus é uma “imedição mediada” (J. Bailie). No entanto, esta mesma afirmação atesta apenas a ausência do divino. Deus está ausente exatamente no seu presente, na sua dádiva. Dependendo da razão natural para encontrar evidências e indicações da presença divina revelará apenas um ídolo de um coração (*idolum cordis*) sedento de conhecimento e que vive de miragens. O visível torna-se um ídolo quando é visto como imagem reflexa do invisível que captura a mirada do observador. Mas, ao mesmo tempo, pode ser uma figura do invisível quando a mirada não é nele encapsulada, congelada, mas torna-se livre para ir além, como é o caso de ícones. A relação entre o ídolo e o ícone é aqui de suma importância para se entender a postura ambivalente de Lutero em relação às imagens sacras. Para expressar essa relação paradoxal do visível que presenteia mas nega a presença, recorro a um oximóron, uma expressão paradoxal. Trata-se de um espelhamento transparente no qual o que é refletido não é a presença visível como tal, mas a ausência manifesta no próprio reflexo.

Isso, no entanto, não significa que o visível seja indiferente ou neutro em relação ao conhecimento divino. O *Deus vestitus* — o ídolo em potencial — é também simultaneamente o que nos protege do *Deus nudus* — o irresistível

abismo do ser. O Deus vestido na sua própria criação é a representação do que não pode ser representado. Ao afirmar sua ausência o Deus oculto e embrulhado oferece sua presença. O Deus vestido é o Deus da experiência religiosa na e pela qual os seres humanos se abrem ao que transcende a existência real, mas, ao mesmo tempo, fecham-se à radical experiência da alteridade.

Esta é, para Lutero, a importância da “majestade da matéria”⁶: ela impede o nosso conhecimento para convencer-nos da necessidade da auto-revelação de Deus através da Palavra. É exatamente neste sentido que a tese do duplo conhecimento de Deus é afirmada, ainda que em termos paradoxais e assimétricos. O que Lutero disse a respeito da eficácia dos elementos litúrgicos é exatamente o que poderia ser dito também a respeito da natureza em geral, do visível como tal: não por causa deles, mas jamais sem eles⁷. Como Lutero viria a afirmar nas Teses de Heidelberg⁸, Deus não é encontrado nem atrás da criação nem pode ser dela inferido. Pode apenas ser reconhecido na criação e através dela. No entanto, até mesmo esse “na e através” seria mal compreendido se não entendêssemos que aquilo que a criação revela é apenas o ocultamento, a ausência de Deus. Exatamente no visível, onde a única presença se dá, onde a dádiva é apenas detectável pelo embrulho.

Por detrás da noção do *Deus absconditus* está a convicção de que o visível em geral, a natureza, apresenta-nos um deus vestido, embrulhado, que como tal permanece um mistério. A idéia do *Deus absconditus* não deve ser interpretada — o que muitas vezes tem ocorrido — como uma questão moral para explicar tão-somente a presença do mal como um *opus alienum*, como a obra estranha de Deus. Para Lutero a abscondidade de Deus é também uma afirmação ontológica. Deus não está oculto somente na ira, mas em todas as coisas externas, no visível em geral. A razão por que desde a piedade popular até sofisticadas teologias acadêmicas têm interpretado a abscondidade de Deus como manifestação apenas da sua obra alheia é porque através do mal é que o humano se dá conta de sua impossibilidade de conceber Deus através do visível. Mas isso é só parte da estória e um grande fracasso da teologia luterana deste século. Deus, para Lutero, está oculto tanto na beleza e no bem da natureza quanto no mal e na fealdade. A questão é que é sempre tentador achar evidências divinas no bem e no belo e rejeitar o mal como um pedagogo. Isto é o que Lutero chama de idolatria. Não que o belo e o bem sejam falsos instrutores, mas eles, como um fetiche, absorvem o olhar e tornam-se idolátricas projeções do coração, separadas do mal e do sinistro. O bem que observo e vejo na natureza que me circunda oculta também o mal que não vejo. O reverso também é verdadeiro: o mal que enxergo oculta uma beleza que não vejo. Mas como se explica isso?

Para Lutero o mal não está além da infinidade de Deus. Há apenas uma primazia epistemológica da obra alheia de Deus no conhecimento divino. Esta é a razão por que a cruz e o sofrimento têm primazia no que sabemos de Deus. Deus não deve ser louvado pela grandeza da criação, *apesar* do mal que nela reside;

deve ser louvado no meio do mal onde a contínua criação divina cria realidade a partir da força aniquiladora do mal. Por causa desta força — o poder aniquilador do mal — o poder criador de Deus se manifesta em e através do mesmo. É esta criatividade, e não o mal em si mesmo, que faz o conhecimento de Deus possível. Esta é a tese fundamental para apoiar a doutrina da criação a partir do nada (*creatio ex nihilo*)⁹.

A responsabilidade em relação à natureza é, então, decorrente da consciência de nossa participação no poder aniquilador do mal, ou seja, de nossa condição de pecado. Para Lutero, a natureza não caiu, nem mesmo a *natureza humana* foi cúmplice do pecado de Adão; a natureza sofreu a maldição do mal por causa da ação humana. Por isso ele pode dizer: “Não somente nas igrejas escutamos que estamos carregados de pecados. Todos os campos, sim, praticamente toda a criação está cheia desses sermões, lembrando-nos de nossos pecados.”¹⁰ Portanto, Lutero usa o motivo da máscara não tanto para mostrar que Deus está oculto, mas para enfatizar que nós nos escondemos ao não reconhecer a máscara por aquilo que ela é, ou por tentar contemplar a face nua por detrás dela, ou por simplesmente ignorá-la.

O Deus oculto ergue à nossa frente máscaras pelas e nas quais nos reconhecemos como em um falso espelho, pois a máscara de Deus revela o outro lado do bem com que a criação foi originalmente dotada. Os seres humanos são chamados a reconhecerem-se nesse espelho transparente, tanto na sua beleza quanto na sua fealdade. O *Deus absconditus* é assim também simultaneamente o *Deus revelatus* porque e somente porque o ocultamento de Deus, quando reconhecido como tal, incita a emergência do *homo revelatus*. Portanto, o grito da Reforma por deixar Deus ser Deus corresponde exatamente ao lema “Deixe a natureza (incluindo a natureza humana) ser natureza”. Auschwitz, Hiroshima, o buraco na camada de ozônio, o massacre dos Yanomami ou a violência familiar são máscaras de Deus erguidas para nosso auto-reconhecimento. Nelas nos medimos, nelas nos vemos ao reconhecermos o que fizemos ou deixamos de fazer com a natureza. Por isso o que temos na experiência do mal não é somente uma máscara de Deus, mas de fato uma máscara fissurada em cujas frestas contemplamos pávidos o abismo do ser. Esta é a razão e a única razão por que o mal como máscara rachada se torna para nós um pedagogo: por suas fissuras reconhecemos a vã tentativa de encontrar uma face sorrindo por detrás. As rachaduras suscitam em nós apenas o *horror vacui*.

3. A Profundeza Transcendente da Palavra

Se o visível é a projeção de nossa própria beleza e fealdade, a Palavra é sempre a palavra do Outro. Se sou capaz de possuir o que vejo (pois o visível é conceitualmente redutível à minha própria mesmice), a Palavra vem sempre de além dos limites do meu domínio. Sem a Palavra a realidade perde seu foco e seu fim, pois o visível não tem janelas para o transcendente. É por definição o imanente. O que o visível revela não é o outro, mas apenas o que nós de fato

somos ou nos tornamos. A Palavra, ao contrário, é a força criativa na contínua criação divina. E nisso ela se entrega ao visível em uma contínua encarnação. É a força transcendente capaz de trazer à realidade o que não existe (*creatio ex nihilo*)¹¹. Se a realidade perde sentido sem a Palavra, é a presença da Palavra que atribui finalidade à realidade. Esta é a conclusão: a presença da Palavra constitui, restaura, cria o real. Sem ela deslizamos no abismo do nada.

É a presença epifânica da Palavra, como transcendência na imanência, que obra na natureza sua constante re/criação, seu caráter sacramental. É neste sentido, e apenas neste sentido, que podemos afirmar a ubiqüidade de Deus na própria criação. Esta afirmação não decorre de nossa capacidade de ver além do visível, mas de o visível tornar-se transparente. E em sua transparência o visível não tem um além. Assim o visível, pelo seu caráter sacramental, não se torna mágico. Essa transparência, como foi dito acima, é uma transparência espelhada que remete o olhar de volta às profundezas de nossa própria existência. E isto não é um simples reflexo, pois a profundidade, na antropologia excêntrica de Lutero, é aquilo que está fora de nós, que nos remete à Palavra. A natureza, então, perde qualquer pretensão de alteridade, de ser outra que si mesma, de ser em si própria sagrada. Isto é o mesmo que dizer que nós perdemos também a ilusão de sermos estranhos à natureza. Isto está no cerne da convicção exclusivamente luterana do *finitum capax infiniti*, pois o infinito não é jamais abarcado no visível, mas sempre nele presente em seu espelhamento transparente.

Esse caráter misterioso ou sacramental da ubiqüidade de Deus através de Cristo, a Palavra co-eterna, é definido por Lutero no contexto de sua discussão sobre os três modos da presença de Cristo. É no terceiro modo de presença que, de acordo com Lutero, Cristo está “tão profundo e proximamente dentro de todas as criaturas como Deus nelas está”¹². É precisamente este texto de Lutero que é citado na Fórmula de Concórdia para escorar o argumento que afirma ao mesmo tempo a presença real na Ceia e a distinção entre sacramento *stricto sensu* e a afirmação de que toda a criação compreende a presença mascarada, sacramental ou misteriosa de Deus¹³. Para os autores da Fórmula de Concórdia o que distingue o caráter misterioso ou sacramental da presença divina no sacramento em seu sentido estrito não é a combinação do elemento com a Palavra, do visível com o audível. Isto é comum a toda a criação. O que distingue o sacramento propriamente dito é o seu uso (*usus*) na tradição ritual instituída por Cristo. A natureza em geral compreende a contínua relação sacramental entre a Palavra e o visível.

Mas antes que se caia no idealismo de uma teologia da Palavra, é importante ressaltar que a alteridade da Palavra somente se me confronta se aceito tomar o visível pelo que ele é. A teóloga, diz Lutero em referência à teologia da cruz, “diz as coisas como elas são.”¹⁴ Ignorar o visível, fugir da “majestade da matéria” em busca da pura Palavra é remover a cruz do mundo (algo assim como fez sarcasticamente Salvador Dali em seus quadros da crucificação). Esta não é senão uma outra versão da teologia da glória, com a diferença de que aquela que Lutero

criticou tomou o visível como mediação para o invisível, enquanto que nas teologias da Palavra observa-se um salto imediato ao invisível, sem se dar conta de que o invisível — compreendido no visível — é apenas a transparência do próprio visível.

O sofrimento, a insuportável imagem do visível, faz com que este seja transparente quando o sofrimento visto é o sofrimento no qual o humano, enquanto humano, sabe que é o seu agente ativo. A vítima, a dor feita visível, não é em si redentora, mas por ela passa o caminho da cruz, pois o sofrimento da vítima é o espelho transparente erguido ante o vitimador. Em Lutero não existe uma distinção ontológica entre o mal natural e o mal moral ou humano. A cruz de Cristo serve como forma arquetípica que o sofrimento toma na narrativa cristã (o sofrimento de Deus em si próprio). Esse sofrimento manifesta o *Deus revelatus* quando é reconhecido como sendo causado pelos poderes do mal engendrados no coração humano. A fórmula agostiniana do *non posse non peccare* recebe em Lutero esta sutil versão: o reconhecimento da universalidade do pecado original é a condição do conhecimento divino e não um convite a um ato penitencial. A confissão do centurião em Marcos 15 é de tal importância teológica não porque ele conhecia os feitos e os ensinamentos de Jesus, mas porque se soube parte daqueles que diretamente lhe impuseram o sofrimento. Ele viu-se a si próprio naquela máscara quando ela se tornou para ele um espelhamento transparente de sua condição. E essa confissão foi um grito de terror ao expor-se à inescrutável ausência de Deus nas chagas de um homem torturado.

Na cruz de Cristo, a revelação geral e a particular se encontram, pois a criatividade divina é testemunhada no seu ponto de origem, na força aniquiladora do mal. Portanto, a cruz é o critério material pelo qual o visível se torna constitutivo para o conhecimento de Deus, assim como a teologia da criação (criação a partir do nada ou, o que é a mesma coisa, do mal) é o critério formal para o reconhecimento de Deus em todo o sofrimento do mundo. Através da teologia da criação a cruz de Cristo torna-se “essencialmente idêntica” (R. Prenter) ao sofrimento do e no mundo. Através da teologia da cruz o sofrimento do e no mundo é reconhecido como o foco da atividade criadora de Deus.

O sofrimento da natureza (aí incluída a natureza humana) assume um caráter sacramental privilegiado não pelo sofrimento em si, mas porque nele e através dele a criação é continuamente refeita. A primazia da Palavra no processo da redenção criativa de Deus é para os seres humanos apenas uma primazia passiva que lhes permite encarar o sofrimento sem dissimulação. No lado humano, a resposta é sempre uma ação, que neste caso é a de dar glória àquele a quem pertence toda a glória. O trabalho, a obra, assim, não é meritória precisamente quando e porque ela assume esse caráter doxológico¹⁵. Esta prática não é feita então pelo mérito redentivo da obra realizada, mas porque se torna a única forma para expressar nossa confissão de pecado, do pecado humano através do qual o mal se insinua para dentro de toda a natureza (incluindo a natureza humana).

4. Possibilidades e Críticas

Do que expus podemos agora depreender que para Lutero o cuidado da natureza é a resposta à fé de que Deus é a causa e a origem de toda a criação. Os seres humanos são poetas de um carnaval medieval criando e adornando máscaras através das quais nos protegemos e somos protegidos da terrível visão do abismo, a visão do *Deus nudus*, do *horror vacui*. E os seres humanos somos simultaneamente também quem rompe essas máscaras, expondo-nos assim à ira da ausência divina. Portanto, a responsabilidade ecológica não é nem uma resposta romântica ou mística ao bem que a criação representa nem tampouco uma conformidade a uma lei natural. Nossa resposta é um ato doxológico pelo qual se expressa nosso arrependimento e renovação que surgem das profundidades do vazio revelado nas rachaduras de uma máscara rompida. Não há por que temer que a natureza tenha se tornado artificial (K. Marx). Esta é na verdade a grande contribuição de Lutero à compreensão moderna da natureza. O que há de se temer é uma visão da natureza, bucólica ou científica, que nos proteja da experiência da cruz e do sofrimento. Longe de uma ingênua e prístina visão da natureza, como também longe do moderno divórcio entre *homo* e *natura*, a teologia de Lutero proporciona o critério pelo qual enfrentar o mal na sociedade e na natureza: a visibilidade do sofrimento no silêncio do inocente é o que abre o espaço no qual a Palavra criativa ressoa como um som estranho, alheio, chamando por nossa resposta. Cada vocação é um servir em e através da criação divina, mas não para ela. Não há isenção, somos a natureza na qual irrevocavelmente intervimos. O foco da responsabilidade ecológica não é a preservação ou proteção de uma natureza que suporíamos externa a nós mesmos. O foco está no conhecimento que temos e o poder que já exercemos nela e através dela. Que “só a fé pode ver a criação” quer também dizer que fora dela o que vemos é nossa intervenção, o nosso próprio artifício.

Mas nem tudo são magnólias. Tentei mostrar que de fato erra quem pensa que haja em Lutero uma incompatibilidade entre a teologia da cruz e a teologia da criação, ou que haja uma suposta incoerência entre uma revelação geral e outra específica. O problema não se encontra aí. Sugerir que Lutero avança muito além dos limites da teologia clássica e analógica do Medievo para uma visão já altamente moderna da natureza, desmantelando a oposição entre o natural e o artificial. O problema que encontro em Lutero acha-se alhures. Ao passo que soube ir além das restrições medievais na sua concepção da natureza, permaneceu o reformador atado ao pensamento medieval na sua compreensão das instituições sociais (*ecclesia*, *politia*, *oconomia*). O reducionismo antropológico na concepção luterana da equação entre pecado e redenção o impossibilitou de entender o pecado e o mal nas suas dimensões sociais e estruturais, embora o tenha conseguido fazer em relação à natureza. *Addito grano salis*, a natureza era para ele artificial, mas as instituições eram naturais. A natureza que vemos não é a criação em que cremos, mas a produção de nosso conhecimento e poder. A incapacidade de reconhecer que esse conhecimento e poder consubstanciam-se em instituições e estruturas

sociais, econômicas, políticas e eclesiais e não são apenas resultado do pecado individual é o elo falho na teologia de Lutero. Neste sentido E. Troeltsch estava certo em denunciar o caráter medieval do pensamento social do reformador, ainda que ele tenha ido muito além dos limites do seu tempo na sua compreensão de revelação, onde a teologia da cruz e a teologia da criação encontram-se.

Notas

- 1 *At Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce.* (WA 1,362,28s.).
- 2 *Duplex est cognitio Dei.* (WA 40/I,607,28).
- 3 WA 38,53,24s.
- 4 WA 31/I,250,24s.
- 5 WA 14,587,30.
- 6 WA 39/II,4,32.
- 7 WA 19,72-73.
- 8 WA 1,354,17ss. (teses 19 e 20).
- 9 Aqui Lutero supõe a interpretação negativa do mal formulada por Agostinho como *privatio boni*.
- 10 WA 42,156,24ss.
- 11 É mister lembrar que a origem deste conceito, em 2 Macabeus 7, é a experiência da força aniquiladora do mal; por isso é uma resposta existencial ao problema da teodicéia e não um argumento cosmogônico.
- 12 WA 26,156,24ss.
- 13 *Livro de Concórdia*; as Confissões da Igreja Evangélica Luterana, São Leopoldo, Sinodal; Porto Alegre, Concórdia, 1993, 628, 101ss.
- 14 *Theologus crucis dicit id, quod res est.* (WA 1,354,21s.).
- 15 Veja a definição da Confissão de Augsburg no seu artigo XX: “Ensina-se, ademais, que boas obras devem e têm de ser feitas, não para que nelas se confie a fim de merecer graça, mas por amor de Deus e em seu louvor.”

Vítor Westhelle
1100 East 55th Street
Chicago, Ill. 60615-5199
Estados Unidos