

A ótica da cruz. Uma inversão da teologia

Joaquim J. M. Neto¹

RESUMO

Na sua *theologia crucis* Lutero identifica a situação de indigência do ser humano no mundo, através do sofrimento. Em Heidelberg (1518), ele demonstrou que havia outra ótica teológica através da qual poder-se-ia compreender a vida cristã, a *theologia crucis*. Na *theologia crucis* estamos diante de um princípio de conhecimento teológico que se fundamenta tanto na concepção paulina da cruz, quanto na concepção do sofrimento humano levado até suas derradeiras consequências. Lutero identifica o *topos* de Deus. Há um lugar *do e no* qual Deus se mostra, a nossa humanidade. Esta revelação de Deus *abre* a humanidade. *Abrir* significa demonstrar, definir mostrando as entranhas. A revelação está para os humilhados, os sofredores. Deus se revela na fraqueza, a qual se expressa na *inversão*, ou seja, no abrir as entranhas e mostrar sua própria carne.

PALAVRAS-CHAVE

Lutero; *theologia crucis*; conhecimento de Deus.

ABSTRACT

In his *theologia crucis* Luther identifies the extreme poverty of the human being in the world through suffering. In Heidelberg (1518), he

¹ Joaquim José de Moraes Neto, bacharel em Teologia, mestrado pelo Institut Catholique de Paris – Centre d'Études et Recherches, doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), professor aposentado de Filosofia Antiga e Medieval na Universidade Estadual de Londrina – UEL, Londrina, PR.

demonstrated that there was another theological perspective through which to understand Christian life, the *theologia crucis*. In the *theologia crucis* we face a principle of theological knowledge which is based both in the Pauline concept of the cross as in the conception of human suffering brought to its ultimate consequences. Luther identifies the *topos* of God. There is a place from and in which God shows Himself, that is, our humanity. This revelation of God opens humanity. To open means to demonstrate, to show His entrails. The revelation is for the humiliated, the suffering people. God is revealed in weakness, which is expressed in the reversal, that is, in opening His entrails and showing His own flesh.

KEYWORDS

Luther; *theologia crucis*; knowledge of God.

Em um de seus romances, *Le Sursis*, Jean Paul Sartre explora a condição humana exposta em seu limite. Quem mostra e expõe este limite é o olhar. Olhar que, sendo um dos matizes da alteridade, projeta sobre meu ser o limite negro da noite, o limite de minha impotência e de minha culpa. Assim diz um dos personagens:

[...] on me voyait, je m'agitais pour me connaître, je croyais m'écouler par tous les bouts, je réclamais ton intercession bienveillante et, pendant ce temps-là, on me voyait, le regard était là, inaltérable, un invisible acier. Et toi aussi, rieur incrédule, on te voyait. Mais tu ne le sait pas. Te dire ce qu'est le regard me sera bien facile: car il n'est rien; c'est une absence; tiens: imagine la nuit la plus obscure. C'est la nuit que te regarde. Mais une nuit éblouissante; la nuit en pleine lumière; la nuit secrète du jour. Je ruissele de lumière noire; il y en a partout sur mès mains, sur mès yeux, dans mon coeur et je ne la vois pas. Crois bien que ce viol perpétuel m'a d'abord été odieux: tu sais que mon ancien rêve, c'était d'être invisible; j'ai sent fois souhaité de ne laisser aucune trace, ni sur terre ni dans les coeurs. Quelle angoisse de découvrir soudain ce regard comme un millieu universel d'où je ne puis m'évader².

² SARTRE, J. P. *Le sursis*. Paris: Gallimard, Paris, 1945, p. 469: “Enchergavam-me, eu me agitava para conhecer-me, eu acreditava escorrer por todas as extremidades,

A narração de Sartre mostra a condição de uma vida que se esgota em si e cuja transcendência é o olhar do outro, olhar que me reduz à minha escuridão. Escuridão que explode no coração da vida, fazendo com que o homem transpire e escorra por todos os poros em busca de uma liberdade frustrante. A condição humana mostra a impossibilidade de o homem realizar seus sonhos e seu desejo transforma-se num nada dilacerante. A perspectiva existencial de Sartre mostra que não há muita esperança para o ser humano que, incapaz de motivar sua conduta, torna-se impotente para justificar-se através de sua própria razão. Não existe para o homem uma diretriz de conduta que possa ser garantida metafisicamente. Trata-se da descrição de nossa situação de precariedade no mundo.

Por um lado, o existencialismo revela para o homem uma dimensão do sofrimento convertido num processo que aniquila a esperança e revela nossa situação concreta no mundo. Por outro lado, o marxismo mostrará um homem alienado de suas forças. Homem, da mesma forma, sofrido e dominado pelo sistema de produção de bens. O homem é um produto no interior de uma história que se produz através da luta de classes. Para se restituir a esperança ao homem devemos restituir-lhe a sua força de produção. Mas o homem seria e escreveria sua história através da divisão do trabalho³, a essência religiosa estaria dissolvida na essência humana⁴ que é o trabalho. Na *VI Tese sobre Feuerbach* Marx escreve que “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo

eu reclamava por tua intercessão bondosa e, durante este tempo, eu me encherava, o olhar lá estava, inalterável, um aço invisível. E você também, incrédulo risonho, eras visto. Mas, voce não o sabia. Dizer-te o que é o olhar seria fácil para mim: ele não é nada; é uma ausência; veja bem: imagine a mais escura das noites. É a noite quem te olha. Mas, uma noite deslumbrante; a noite em plena luz; a secreta noite do dia. Eu escorro (jorro) luz negra; ela está por todas minhas mãos, sobre meus olhos, em meu coração e eu não a vejo. Acredite que esta violação perpétua foi-me, inicialmente, odiosa: você sabe que meu antigo sonho era ser invisível, eu sinto às vezes o desejo de não deixar nenhuma marca, nem sobre a terra nem nos corações. Que angústia de descobrir, repentinamente, este olhar como um meio universal do qual não posso fugir.”

³ MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, teses sobre Feuerbach. São Paulo: Hucitec, 1987.

⁴ Cf. FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo* VI 325.

singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais”⁵. Toda vida social é essencialmente prática, a práxis humana é solução para qualquer enigma da vida⁶. A realidade do homem em Marx demonstra-o inserido numa situação de alienação diante dos bens do capital. É um homem dilacerado pela realidade social e econômica da história.

São duas situações com pontos de vista diferentes, mas que demonstram a situação do ser humano inserido numa realidade bem concreta onde não existe transcendência. Para Sartre a transcendência do ser humano está em sua liberdade. Mas ele é condenado, na sua finitude, a ser livre. Para Marx a transcendência encontra-se na *praxis*⁷ humana. Tanto para um como para o outro há uma indigência no coração da vida que não podemos superar. Tanto o existencialismo quanto marxismo têm algo a dizer ao cristianismo sobre a situação do homem. Mostram a situação crítica do homem no tempo. A crítica do tempo é contemporânea da consciência de si. Os trágicos gregos já haviam identificado esta consciência de si na indigência do homem diante de si e do mundo que o rodeava. Diziam que situação se chamava *σπάρραγμος*, ou seja: a ambiguidade que dilacera o homem. O ser humano experimenta na culpa a finitude e o limite de suas possibilidades. Ele sofre.

O tema do sofrimento está presente mais do que nunca no contexto da vida. O cristianismo se apropria desta temática através do sofrimento de Cristo. Sua morte é violenta e consequência do conflito entre as forças de alienação existencial e o portador daquilo mediante a qual a existência supera suas ambiguidades. É no assumir sobre si o sofrimento e a morte que Jesus poderia salvar. Só assim sua participação na existência seria efetiva

⁵ MARX & ENGELS, 1987, p. 13.

⁶ MARX & ENGELS, 1987, p. 14.

⁷ Não é nosso intuito discutir o conceito de *praxis*, tampouco o conjunto das concepções de Marx. Remetemos a BURKE, E. L. *The notion of praxis in the early works of Karl Marx*. Tese doutoral defendida na década em 1960 na Université de Louvain, bem como a CHATELET, F. *Logos e Praxis*. Paris: PUF, 1962. No que diz respeito à apropriação do marxismo pelo cristianismo, através da Teologia da Libertação, cf. MUELLER, E. R. São Leopoldo: Sinodal, ALTMANN, W. *Lutero e libertação*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Ática, 1994, faz uma leitura de Lutero desde o ponto de vista do mais fraco, fraco e expoliado pela sociedade: “[...] é necessário em nosso contexto redescobrir a doutrina da justificação na materialidade da vida, especificamente nas relações de antagonismo de classes” (p. 94).

e as forças alienantes seriam desmascaradas. Esta perspectiva trágica que o cristianismo se apropria, nada mais é do que a finitude e a ambiguidade do indivíduo. Uma das ambiguidades é o sofrimento expresso na cruz⁸.

Lutero identificará, no século XVI, esta situação de indigência do ser humano no mundo, através do sofrimento. Trata-se de sua *theologia crucis*. Foi ele quem em Heidelberg (1518) demonstrou que havia outra ótica teológica através da qual poder-se-ia compreender a vida cristã. Não se tratava da *teologia da glória*, herança da concepção teológica medieval emanada da escolástica aristotélico-tomista. Na teologia da cruz estamos diante de um princípio de conhecimento teológico que se fundamenta tanto na concepção paulina da cruz, quanto na concepção do sofrimento humano levado até suas derradeiras consequências. Note-se que as circunstâncias históricas da época eram bem diversas. Mas a sensibilidade de Lutero para com a vida descortinará uma inversão na concepção teológica da época. Esta inversão não será teórica, mas sim prática. A inversão de Lutero foi ter reconhecido o sofrimento como elemento da salvação. Isto significa que sua teologia origina-se onde começa a salvação: a cruz. O sofrimento é a alienação, a culpa, nosso orgulho em não deixarmos Deus ser Deus. Altmann⁹ diz que quando Lutero fala acerca de Deus não se trata para ele de uma questão teórica. Antes de tudo é uma questão prática, na medida em que reflete a partir de uma relação pessoal concreta do crente com seu Deus. Esta relação do ser humano com seu “deus” é caracterizada fundamentalmente por confiança e dedicação de vida. Mas, não é apenas o ser humano que se relaciona com seu “deus”. Deus também se relaciona com o homem. Este Deus de Lutero¹⁰

⁸ Cf. GIRARD, R. *Des choses cachées depuis la fondation du monde e La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1980 e 1972 (respectivamente).

⁹ ALTMANN, 1994, p. 47

¹⁰ Esta concepção de Deus manifesta a inversão teológica de Lutero. Foi uma questão controvertida entre Lutero e Erasmo. Lutero faz uma distinção entre o *deus absconditus* e o *deus revelado*. O *Deus absconditus* é o inalcançável para o ser humano, o “outro” que com sua totalidade se antepõe a mim. É um Deus que não se define, é livre para tudo. Deus revelado é o deus que se vestiu e se revelou em sua palavra, pela qual se ofereceu a nós. É o deus que se define na pobreza e no limite da humanidade. Cf. LOHSE, B. *Luther*, capítulo onde se define as características da teologia de Lutero. Ainda LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988, p. 111 -112.

possui duas faces. De um lado temos o Deus poderoso, *absconditus*, o totalmente outro. Mas por outro lado temos o um Deus revelado que se define na fraqueza de Cristo. Desta feita, Lutero enxerga o homem no interior de seu limite, de sua marginalidade. Entenda-se o limite ou a marginalidade como sendo o encontro redutor do homem com o *nada*. É por isso que ele diz que “a natureza de Deus consiste em fazer algo a partir do nada. Por isso quem ainda não é nada não pode ser feito qualquer coisa por Deus”¹¹. A inversão de Lutero tem consequências para todos os aspectos da vida humana. No Catecismo Menor diz:

Creio que Deus me criou a mim e a todas as criaturas; e me deu corpo e alma, olhos, ouvidos e todos os membros, razão e todos os sentidos, e ainda os conserva; além disso me dá vestes, calçado, comida e bebida, casa e lar, esposa e filhos, campos, gado e todos os bens. Supre-me abundante e diariamente de todo o necessário para o corpo e a vida; protege-me contra todos os perigos e me guarda e preserva de todo o mal.

“Deus está em toda parte, mas não quer que tateies por toda parte à sua procura”¹². A partir do texto do Catecismo Lutero identifica o *topos* de Deus. Há um lugar *do* e *no* qual Deus se mostra. Este lugar é nossa humanidade. Esta revelação de Deus *abre* a humanidade. *Abrir* significa demonstrar, definir mostrando as entranhas. Deus abre uma fissura na humanidade. “Aí encontras a palavra de Deus com certeza”¹³. Fica estabelecido com isto que a revelação está para os humilhados, os sofredores. É um Deus que revela na fraqueza. Fraqueza que se expressa na *inversão*, ou seja: no abrir as entranhas e mostrar sua própria carne.

É por isso que para Lutero a *theologia crucis* é mais que um objeto de estudo. Trata-se de um programa de vida. Por isso ela se mostra como sendo uma nova maneira de se fazer teologia. No Debate de Heidelberg (1518) Lutero traça os parâmetros desta teologia (teses 19-20). Deus não

¹¹ WA 1, 183, 39-184.10 (1517) cf. *Dogmática Cristã* (São Leopoldo: Sinodal), p. 72.

¹² WA 19, 492, 27-8

¹³ WA 23, 151. A continuação do texto diz: “De outro modo, certamente percorrerás todas as criaturas, tateando aqui e apalpando ali, sem, contudo, jamais encontrá-la, embora ela verdadeiramente esteja logo ali à mão [...]”.

é reconhecido através das obras, mas através do sofrimento e da cruz. No contexto das teses 19 e 20 do Debate podemos considerar estas obras como sendo as obras de Deus na Criação. Podemos dizer que Lutero rejeita o conhecimento de Deus através das obras enquanto esforço moral e virtuoso do homem na transformação do mundo físico, bem como conhece a Deus através de um conceito de Criação onde se emprega a teoria aristotélica do ato-potência e essência-substância-acidente. Em sua luta contra a teologia da glória ele denuncia o moralismo exteriorizado e o racionalismo “desengajado”. A ética não pode ser transformada em moralismo que, por sua vez, é fruto do *habitus*. Assim Deus não pode ser conhecido através de um condicionamento comportamental ou treinamento através de boas ações que não comprometem o homem em transformar sua realidade. Por outro lado não podemos conhecer Deus através de um racionalismo que não recupera, para a teologia, a noção de subjetividade e dignidade. Dentro desta perspectiva é que a especulação teológica é um efeito do anseio da pessoa humana. Ética e epistemologia interpenetram-se, tanto como princípio metodológico como anseio pelo conhecimento de Deus. Conhecer é um ato erótico¹⁴. Em seu erotismo ele mostra sua nudez. É por isso que para o teólogo da cruz somente há conhecimento através do sofrimento e da cruz. Deus somente pode ser encontrado em sua fraqueza. Esta fraqueza pode significar numa primeira abordagem a cruz e o sofrimento de Cristo. Mas Lutero refere-se à cruz do cristão. Não podemos isolar a cruz de Cristo da vida do cristão, pois é na cruz que se evidencia a situação reinante entre Deus e o homem. A tese 21 nos mostra que a busca de Deus não pode esquecer a cruz.

Como poderia o homem apreender este Deus que se revela de modo tão estranho e diferente? A cruz revela o caráter global da existência, com toda força de sua ambiguidade e comprometimento. A cruz é o *topos* de minha salvação. É o lugar em que sinto escorrer pelo meu corpo a noite de minhas incertezas, angústias, enfim das expressões concretas de minha alienação. É aí que o teólogo da cruz vê Deus presente em todas as

¹⁴ Cf. MORAES NETO, J. J. “*Eros e conhecimento*”. In: *Revista Critica*, n. 15, onde se discute a formação erótica da *episteme* ocidental a partir de Platão. Uma complementação ao assunto, sob o ponto de vista da formação do pensamento teológico, pode ser vista em NYGREN, A. *Ágape and Eros*. Westminster Press, 1953.

partes. “Ver” significa que Deus nos mostra suas coisas visíveis: natureza humana, fraqueza, tolice¹⁵. A revelação de Deus está aí, mas ela se *desvela* na fé. Teologia da cruz é teologia da fé. Entregar-se à transcendência do Outro, em sua liberdade, revela uma ato expresso de significações que a lógica aristotélica não codifica. Lutero altera com sua construção teológica a teoria do conhecimento medieval que remanesca desde a Idade Média. O inatismo proveniente de Agostinho torna-se presente e, associando-se ao realismo de Guilherme de Ockham¹⁶, definem e especificam as características desta nova construção teológica. É baseado nela que Lutero diz: “Vivemos no ocultamento de Deus, na confiança exclusiva de sua misericórdia”¹⁷. É o ato da fé. Temos, segundo Loewenich¹⁸, cinco momentos que esboçam a teologia da cruz em Lutero:

- 1) A teologia da cruz na qualidade de revelação está em rigorosa oposição à especulação.
- 2) Revelação de Deus é revelação indireta, velada.
- 3) Revelação de Deus por isso não é conhecida nas obras, mas nos sofrimentos, onde se deve observar o duplo sentido desses termos.
- 4) Este conhecimento de Deus que está velado em sua revelação, é assunto da fé.
- 5) A natureza do conhecimento de Deus reflete-se na ideia prática de sofrimento da teologia da cruz.

Estas perspectivas adotadas por Lutero levam-nos ao encontro de outro fundamento que está na base de sua teologia da cruz. Trata-se da

¹⁵ LOEWENICH, 1988, p. 18.

¹⁶ Trata-se do princípio da navalha de Ockham, segundo o qual “não se deve enunciar uma pluralidade sem a isso ser obrigado por uma necessidade: razão, experiência, autoridade da Escritura ou da Igreja”. Com isso podemos encontrar uma distinção entre essência e existência, que acaba por desaparecer. Ockham será radical e sua radicalidade fará com que se oponha ao antigo problema dos universais oriundo ainda do século XII, bem como à tradição tomista que teimava em considerar que o universal estava em potência no singular. Para Ockham o universal não é uma realidade, mas sim um *signal* de uma pluralidade de coisas singulares. Este sentido de realidade será apreendido por Lutero.

¹⁷ LUTERO, *Obras selecionadas* I, 357, 3.

¹⁸ LOEWENICH, 1988, p. 19.

experiência apostólica de Paulo em 1 Coríntios 1, 18: “A palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, poder de Deus”. A inspiração paulina de Lutero não reduz a teologia da cruz ao ideal monástico da humildade. Estamos diante de outra maneira de se fazer teologia. Para Paulo o conhecimento de Deus e a cruz estão profundamente unidos. Deus se revela de forma velada. A sabedoria de Deus se apresenta às pessoas como tolice, a força de Deus se realiza na fraqueza, a glória de Deus está na humildade. Isto significa que para o homem é impossível conhecer Deus diretamente. A partir da cruz encontramos uma inversão teológica. É a partir do *nada* que o homem é salvo. A partir de seu *nada* ele participa da morte de Cristo para ser criado novamente. A existência do cristão está oculta com Cristo em Deus. É na cruz que Paulo verá a revelação de Deus. Lutero torna-se, com Paulo, o teólogo da cruz.

Ao considerarmos o Debate de Heidelberg vemos ali a mesma estrutura teológica de Paulo. A ideia do Deus oculto apresenta-se ali em rigorosa ligação com a teologia da cruz. A teologia da cruz é teologia da revelação. Conhecer especulativamente o Deus absoluto, à maneira de Aristóteles, é impossível. A essência de Deus é revelação. Só que é uma revelação onde o próprio Deus está escondido no sofrimento. É nisto que a “sabedoria” recebe sua consistência. A teoria do conhecimento escolástica estava moldada no conceito da *adequatio* tomista, segundo a qual a realidade adequa-se ao intelecto. O princípio de conhecimento que Lutero realça não possui o traçado de positividade onde o intelecto produz sistematicamente o real. A perspectiva de Lutero clama pela experiência existencial do sofrimento. A teologia da cruz implica numa cognição indireta de Deus.

O *Deus absconditus* de Lutero é o Deus revelado. O que isto significa? Significa que a revelação de Deus só é possível através de uma posse que Deus faz de si mesmo enquanto *totalmente Outro*. É a experiência de si na sua *mesmidade*. O *Deus absconditus* não é um Deus que se aliena de si próprio. Numa prédica de 1517¹⁹ Lutero afirma sobre esse Deus: “A pessoa humana oculta o que é seu para negá-lo, Deus oculta o que é seu para revelá-lo. No ocultamento ele não faz outra coisa senão remover os empecilhos da revelação, qual seja, a soberba”.

¹⁹ Citado por Loewenich, 1988, p. 25.

O *Deus absconditus* mostra a denegação humana, diria Hegel²⁰. Mostra que o homem esconde de si seu orgulho e sua fraqueza, para não vivê-los. Vivê-los é sofrer. É entregar-se à indeterminação de mim mesmo. Mas, é justamente aí que são removidos os empecilhos da revelação. Estamos, portanto, diante do seguinte fato: o *Deus absconditus* é o Deus da cruz. Esta identidade de Deus mostra que o cristianismo não pode ser vivido na fuga da cruz ou na alienação diante daquilo que nos escraviza. Aquilo que nos escraviza é nossa cumplicidade ideológica com a soberba.

Em sua *Vontade Cativa* Lutero explorará o conceito de *Deus absconditus*, muito embora este não fosse o principal conceito a ser discutido com Erasmo. No entanto este conceito aparece, pois Lutero distingue um deus pregado, revelado, adorado, de um Deus que não é tudo isso.

Inicialmente Lutero saúda Erasmo e passa a definir-se diante da sabedoria do grande sábio que é Erasmo. Para tal, Lutero estipula dois motivos: a) a habilidade de Erasmo em tratar a questão do livre arbítrio com modéstia. A modéstia é a arma contra a qual Lutero não se rebelaria; b) Erasmo não diz nada de novo sobre o assunto. Sua posição, em relação ao livre arbítrio lembra os sofistas; portanto, seria supérfluo responder à Diatribe de Erasmo. Em seguida cita os *Loci theologici* de Melanchton dizendo que esta obra merece imortalidade pela sua importância canônica. O esforço erasmiano de reflexão nada mais é senão algo com sórdido valor.

Comparado a ele, teu livro se me tornou tão sórdido e sem valor, que me compadeci muito de ti pelo fato de poluíres tua bela engenhosa dicção com semelhante sordidez e me indignei com a matéria

²⁰ Para Hegel há uma contradição intrínseca ao conhecimento, pois ele é sempre inacabado e se nega a si mesmo a cada vez que o saber é ampliado. Ao se perceber que o conhecimento que se tinha de um objeto era insuficiente e imperfeito, atinge-se um novo saber. O que agora é conhecido aparece como negação do saber anterior. A verdade é um processo sem cessar, se nega a si próprio, o saber se ultrapassa continuamente. Trata-se do termo *Aufhebung* que tem um sentido positivo e outro negativo e quando se unem, possuem um sentido de transcender. É a supressão que conserva, *Aufhebung* é uma negação dialética em que cada saber é suprimido e mantido no novo nível de saber. Cf. HEGEL, G. W. *A fenomenologia do espírito* em seu prefácio e introdução; ainda há de se considerar o clássico de HYPPOLYTE, J. *A fenomenologia do espírito de Hegel*. Paris: Vrin, 1968.

indigníssima que é veiculada com tão preciosos argumentos de eloquência, como se rebotalho e esterco fossem transportados em recipientes de ouro e prata.

Após determinar o princípio pelo qual manterá a contenda, Lutero, mesmo respeitando Erasmo, advoga para si aquilo que ele define como sendo *conhecimento*. O que define o termo é uma passagem de 2 Coríntios 11,6: “Ainda que seja império no falar, não o sou no saber. Em tudo e de todos os modos, vo-lo mostramos”. Para Lutero conhecer não significa o grande cabedal de dados que adquirimos pela inteligência. O termo refere-se ao conhecimento enquanto ato de Fé. Lutero torna clara esta situação quando fala que não podemos nos impressionar com a erudição de Erasmo “pois seria um trabalho semelhante a arar a praia e jogar sementes na areia ou encher de água um tonel furado”²¹. Esta referência de Lutero define seu conceito de conhecimento. Para ele as pessoas devem conhecer as Escrituras pelo *espírito*. Por um lado ele considera as Escrituras como objeto de conhecimento, da capacidade, da atividade científica; por outro se trata de uma questão de Fé e Graça. Mas Lutero não trata as questões do espírito das escrituras só com intuição. Entender e conhecer pelo espírito ‘e fazer Teologia. A Teologia de Lutero, portanto, é um corpo de conhecimento objetivamente constatável e cientificamente defensável. Este método passa pelo crivo da existência, do comprometimento da consciência e do envolvimento existencial. Lutero quer falar para Erasmo que existe uma verdade histórica e existencial da Fé. Verdade que se manifesta como *liberdade*. Neste sentido a Teologia de Lutero é acima de tudo uma Teologia da Liberdade e do comprometimento histórico-existencial da Palavra. A Teologia se revela, não como religião, mas como a atividade do espírito que reintegra o homem à história, à natureza e ao esforço dos seres para atingirem sua plenitude. Lutero demonstra que o teólogo está preso à situação histórica e concreta de sua vida. Ele é o teólogo que faz referência à transformação da vida e da história num engajamento que não transcende a realidade na qual se encontra.

²¹ *Da Vontade Cativa*, p. 18 (referências de acordo com a edição das *Obras Seleccionadas* da Editora Sinodal).

Para Lutero, portanto, a questão do livre arbítrio não deve ser tratada sob o ponto de vista da cultura intelectualizada de Erasmo. Deve ser abordada sob o ponto de vista da Fé. Partindo deste fato Lutero examinará alguns pontos do prefácio de Erasmo. O primeiro ponto é a defesa diante da acusação de Erasmo sobre a falta de fundamento patrístico e eclesiológico nas afirmações de Lutero. Lutero diz “que Proteu se esconde nas palavras *inviolável autoridade* e *decretos da Igreja?*” Na verdade a defesa de Lutero possui duas vertentes importantes que serão transformadas em acusação na frase seguinte. A primeira é a utilização da mitologia grega. Erasmo é comparado a um *Proteu*. A segunda é a expressão *decretos da igreja*. A perspectiva eclesiológica acenada por Lutero nesta construção semântica pode ser vista a partir da formação do conceito de dogma. Na teologia luterana o dogma não é um decreto. O dogma é concebido como Palavra vivida na Fé. Podemos considerar o dogma como sendo a atitude que afirma a capacidade do homem em atingir uma verdade absoluta e indiscutível. Para Lutero esta capacidade está vinculada ao ato de entrega na Fé. Entrega à Palavra de Deus, viva na/pela Revelação. No entanto podemos, no contexto da Introdução de Lutero, considerar o termo dogma sob três formas de compreensão: a possibilidade de conhecer a verdade, a confiança nesse conhecimento e a submissão a essa verdade sem questionamento. A crítica de Lutero não está fora do contexto histórico no qual se forma o pensamento ocidental. Desde a Antiguidade existem filósofos dogmáticos, como Parmênides (515-445 a. C.), Platão e Aristóteles, os cétricos, que se recusam a crer nas verdades estabelecidas. Nota-se que a resposta de Lutero, apesar de criticar o postulado humanista de Erasmo, não deixa de se inserir na tradição da *episteme* ocidental. Isto quer significar que a tradição grega não é de todo abandonada. Ela é considerada como fundamento que determina o grau de verdade da afirmação de Lutero relativa à Escritura. A Palavra pode ser designada como sendo aquilo que estrutura a realidade. Ela se estrutura não por fora do contexto humano, mas é nele que se efetiva. Na medida em que se manifesta concretamente na história (comunidade ou indivíduos) a comunidade dos homens passa a carregar em si a Graça. A Palavra não é cultura que vem de fora para dentro (como em Erasmo). Ela é dita de fora, mas somos capazes tanto de pronunciá-la como de recebê-la e de nos deixar transformar por ela. A estrutura da Palavra para

Lutero é criada na História, pois a palavra é dita na história. Daí o fato de Lutero criticar o *ceticismo* de Erasmo. Neste contexto cabe muito bem a crítica feita a Erasmo de *cético*²². Este substantivo é empregado várias vezes no texto e designa a impossibilidade do homem conhecer a verdade.

Pois aqui haverás de chamar *compreender* aquilo que alguém apreender com certeza e não duvidar à maneira dos céticos. Do contrário, se “compreender” é “conhecer e ver perfeitamente”, o que há em alguma criatura que algum ser humano possa compreender? Pois então não aconteceria que alguém pudesse compreender outra coisa; antes, tendo compreendido uma coisa qualquer, teria compreendido todas, a saber, em Deus. Quem não o compreender, jamais compreenderá parte alguma da criação²³.

Conhecer a verdade ou compreende-la significa em Lutero distinguir o espírito da letra. A palavra apresentada externamente não é aquilo que dá instrução interna. Ela é ferramenta e instrumento para aquele que escreve palavras vivas nos corações. Trata-se do *vocaliter* que se transforma em *vitaliter* através do Espírito Santo. O Espírito está presente na letra. A compreensão do dogma a partir desta posição hermenêutica define seu choque com Erasmo.

Em seu ensaio Erasmo afirma o seguinte:

[...] eu tenho tão pouco prazer em dogmatizar que me colocarei ao lado dos céticos, cada vez que serei autorizado pela inviolável autoridade da Santa Escritura e pelas decisões da Igreja, às quais submeto sempre voluntariamente meu sentimento, compreendendo ou não as razões daquilo que me é ordenado²⁴.

²² Ainda na Antiguidade, o grego Sexto Empírico (século III?) e os empiristas vêem o ceticismo como um modo de obter o conhecimento pela experiência. Não excluem a ciência, mas procuram fundamentá-la sobre representações e fenômenos encontrados de modo indiscutível e inevitável na experiência.

²³ *Da Vontade Cativa*, p. 22 (referências de acordo com a edição das *Obras Seleccionadas* da Editora Sinodal).

²⁴ Erasmo, *Livre Arbítrio* 1 a 4. Desde a escola de grego Pirro (360 -272 a.C.) que questionava as bases do conhecimento metafísico, científico, moral e, especialmente, religioso. Nega a possibilidade de se conhecer com certeza qualquer verdade e recusa toda afirmação dogmática – aquela que é aceita como verdadeira, sem provas.

Lutero anteporá à invectiva de Erasmo seu conceito de conhecimento de Deus. O conhecimento de Deus exposto na Vontade Cativa possui um caráter de ocultamento que se orienta na fé. O *Deus absconditus* e o *Deus revelado* são idênticos, “mas o caráter de fé na cognição de Deus fica preservado pelo fato de revelação e ocultamento serem ligados como dois momentos inseparáveis num mesmo ato”²⁵. É diante do *Deus revelado* que a fé sabe do *Deus absconditus*. A revelação caminha em direção ao *crer*, não ao *ver*.

Esta disposição para o *crer* apresenta-nos uma relação. Relação entre o ocultamento de Deus e seu desvelamento. Esta relação pode ser vista no conceito de *costas de Deus*. Na tese 20 do Debate de Heidelberg já o encontramos. Este conceito Lutero o extrai do Êxodo (33,18ss), onde nenhum mortal pode ver o rosto de Deus. Conhecimento de Deus significa conhecimento de um “nada” que, ao mesmo tempo, é um tudo. Conhecer é conhecer as *costas de Deus*. O teólogo da cruz não clama pela face de Deus, pois para ele o fundamento do “rosto” de Deus se manifesta na cruz. Vale dizer: que a face de Deus se mostra no sofrimento.

Loewenich²⁶ salienta que este conceito é retomado na preleção de Lutero sobre o Gênesis. O conceito de *costas de Deus* está relacionado com o sofrimento. É na aflição que enxergamos as *costas de Deus*. Sentimos aflições e incertezas quando vemos Deus pelas costas. Mesmo assim, Lutero afirma que as *costas de Deus* é o verdadeiro semblante de

O termo deriva do verbo grego σκέπτομαι, que significa seguir com atenção, observar, investigar. Para os cétricos, uma afirmação para ser provada exige outra, que requer outra, até o infinito. O conhecimento, para eles, é relativo: depende da natureza do sujeito e das condições do objeto por ele estudado. Costumes, leis e opiniões variam segundo a sociedade e o período histórico, tornando impossível chegar a conceitos de real e irreal, de correto e incorreto. Por isso, os cétricos defendem a suspensão do juízo, o total despojamento e uma postura neutra diante da realidade. Se é impossível conhecer a verdade, tudo se torna indiferente e equilibrado. Para eles, o ideal do sábio é a indiferença. A consideração de Erasmo, no entanto, ao definir-se como cétrico talvez não tivesse esta profundidade histórica. Sua posição é de manter-se vigilante e crítico em relação ao conceito de liberdade em Lutero. Porque? Devido, inicialmente, à antropologia de Lutero e depois porque Lutero despontava, na época com uma *definição* de Deus diferente. Estas posições de Lutero iriam antepor-se aos critérios do humanismo erasmiano. Trata-se, justamente, do *Deus absconditus*.

²⁵ LOEWENICH, 1988, p. 33.

²⁶ LOEWENICH, 1988, p. 35.

Deus²⁷. O verdadeiro teólogo não é aquele que cultua a nudez de Deus. O *Deus nu* é o deus dos homens, criado para satisfazer a soberba. Trata-se do deus dos filósofos. Não é através da especulação da inteligência que chegamos ao conhecimento de Deus. É através da existência e na existência, quando nos deparamos com o nada de nossas possibilidades (a morte), que temos acesso ao conhecimento de Deus. Morte que não é um momento específico na existência. É toda existência. Heidegger alimenta este conceito de morte quando diz que o homem começa a morrer quando nasce. A vida tem fundamento nesta experiência de esgotar-se através de uma entrega inefável. Da cruz parte a palavra incondicional: não há mais nada a fazer, está tudo acabado. Nossa morte espraia-nos no nada. Mas, é aí que Lutero surpreende. A fé é esta morte e ressurreição. Cristo morreu. Mas sua morte tem um duplo sentido: morreu em nosso lugar e morreu para estabelecer uma relação pela qual ele pode nos ter, nos reivindicar. Só que a reivindicação de sua morte é morrer para as alienações e dominações, para as abstrações que não me comprometem e criam para mim uma igreja particular que me satisfaz ideologicamente. Morrer para tudo isto é tornar-se histórico, não uma alegoria ou abstração. A teologia da cruz faz com que nos encontremos no Cristo, mas ao mesmo tempo é esperar, é viver pela esperança de um Deus que nos reconcilia consigo.

Referências

- ALTMANN, W. *Lutero e libertação*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Ática, 1994.
- BRAATEN, C. E. & JENSON, R. W. *Dogmática Cristã*. 2 Vols. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- BURKE, E. L. *The notion of praxis in the early works of Karl Marx*. Tese doutoral Université de Louvain, 1960.
- CHATELET, F. *Logos e Praxis*. Puf, Paris: PUF, 1962.
- EBELING, G. *O pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

²⁷ Loewenich cita para isto várias passagens da edição de Weimar, principalmente XLIV, 601, 18ss, XLIII, 599, 29ss.

- ERASMO, D. *Essai sur le libre arbitre*. Paris: R. R Chaix, Paris, 1945.
- GIRARD, R. *Des choses cachées depuis la fondation du monde e La violence et le sacré*. Paris: Grasset, Paris 1980 e 1972.
- HYPPOLYTE, J. *A fenomenologia do espírito de Hegel*. Paris: Vrin, 1968.
- LOEWENICH, W. *A teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- LUTERO, M. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal, 1980.
- LUTERO, M. *Werke*. Weimar: Hermann Böhlau, 1983.
- MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã, teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- SARTRE, J. P. *Le Sursis*. Paris: Gallimard, Paris, 1945.
- TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/ Paulinas, 1984.

Submetido em: 23/11/2015

Aceito em: 05/04/2016