

O desencantamento do mundo e a crise civilizacional: desafios e possibilidades teológicas na perspectiva luterana ¹

The Disenchantment of the World and the Civilizational Crisis: Theological Challenges and Possibilities from a Lutheran Perspective

Pablo Fernando Dumer²

Resumo: A modernidade consolidou um paradigma civilizacional baseado na separação entre humanidade e natureza, um processo que culminou no desencantamento do mundo e na instrumentalização da natureza. Esse fenômeno não apenas estruturou a lógica do desenvolvimento técnico-científico e econômico do Ocidente, mas também afetou profundamente a teologia cristã, especialmente a protestante, que historicamente privilegiou uma abordagem que dissocia transcendência e mundo natural. Diante da crise ecológica contemporânea e do esgotamento simbólico das estruturas religiosas para lidar com a relação entre ser humano e natureza, este artigo busca investigar de que forma a teologia pode oferecer uma resposta a esse impasse. O problema central da pesquisa consiste em questionar se a tradição teológica protestante, considerada por Max Weber como um vetor do desencantamento do mundo, pode fornecer elementos para a reconstrução de uma relação mais integrada entre ser humano, natureza e Deus. A hipótese sustentada é que a teologia luterana, especialmente por meio de sua doutrina eucarística, oferece uma chave hermenêutica para repensar a sacralidade da criação, sem desconsiderar a autonomia da natureza. Os resultados indicam que a teologia sacramental luterana possibilita uma reconciliação simbólica entre natureza e transcendência, abrindo espaço para uma epistemologia da graça que ressignifica a relacionalidade perdida pela modernidade. O método adotado foi uma abordagem teológica interdisciplinar, articulando filosofia, história e teologia sistemática para compreender as raízes do desencantamento e propor alternativas dentro da tradição protestante. Dessa maneira, este artigo contribui para o debate teológico contemporâneo, sugerindo novos caminhos para a construção de uma espiritualidade ecológica no contexto protestante.

Palavras-chave: Desencantamento do mundo; Epistemologia teológica; Teologia luterana; Modernidade e racionalidade; Relação ser humano-natureza.

Abstract: Modernity has established a civilizational paradigm based on the separation between humanity and nature, a process culminating in the disenchantment of the world and the instrumentalization of nature. This phenomenon not only shaped the logic of Western scientific, technical, and economic development but also profoundly influenced Christian theology, particularly Protestant theology, which has historically privileged an approach that dissociates transcendence from the natural world. In the face of the contemporary ecological crisis and the symbolic exhaustion of religious structures for addressing the relationship between humanity and nature, this article seeks to investigate whether and how theology can offer a response to this impasse. The central research question concerns whether the Protestant theological tradition, regarded by Max Weber as a driving force behind the disenchantment of the world, can provide elements for reconstructing a more integrated relationship among humanity, nature, and God. The hypothesis proposed is that Lutheran theology, particularly through its Eucharistic doctrine, offers a hermeneutical key to rethinking the sacredness of creation without disregarding the autonomy of nature. The findings suggest that Lutheran sacramental theology enables a symbolic reconciliation between nature

¹ Este artigo foi recebido em 7 de abril de 2025 e submetido a uma avaliação cega por pares, conforme a política editorial, sendo aprovado para publicação em 21 de junho de 2025.

² Bacharel em Teologia. Possui Doutorado em teologia fundamental-sistemática pelas Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Integra os grupos de pesquisa em ética contemporânea e em direitos humanos da Faculdades EST. Contato: dumerluterano@gmail.com. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7508204500086120>.

and transcendence, paving the way for an epistemology of grace that redefines the relationality lost in modernity. The research adopts an interdisciplinary theological approach, integrating philosophy, history, and systematic theology to examine the roots of disenchantment and propose alternatives within the framework of the Protestant tradition. In this way, this article contributes to contemporary theological debate by suggesting new pathways for constructing an ecological spirituality within the Protestant context.

Keywords: Disenchantment of the world; Theological epistemology; Lutheran theology; Modernity and rationality; Human-nature relationship.

Introdução

O contexto contemporâneo apresenta desafios alarmantes para a sobrevivência humana e das demais espécies que compartilham o planeta Terra. As mudanças climáticas avançam em ritmo acelerado, trazendo consigo impactos irreversíveis sobre ecossistemas, sociedades e modos de vida. Neste estágio da história, negar ou relativizar as evidências científicas que demonstram a responsabilidade humana na degradação ambiental não constitui apenas um erro, mas um ato de conivência com a destruição da vida. No entanto, essa responsabilidade não pode ser reduzida a um problema meramente técnico ou a falhas pontuais de gestão ambiental; trata-se de uma questão estrutural e profundamente enraizada no próprio modelo civilizacional ocidental. Mais do que apenas um conjunto de políticas inadequadas, o que está em jogo é a maneira como a humanidade projeta sua subjetividade sobre o mundo, estabelecendo relações de dominação e exploração com a natureza, em vez de um vínculo de respeito, reciprocidade e coexistência (SCHAPER, 1998, p. 245-246).

Vítor Westhelle (2018, p. 54-55) destaca que o modelo civilizacional ocidental se funda em uma lógica de apropriação da natureza, segundo a qual esta não possui valor intrínseco, mas existe apenas como um recurso a ser manipulado e utilizado para atender às necessidades humanas. Esse paradigma é sustentado por um dualismo filosófico que separa radicalmente o ser humano da natureza, rebaixando esta última ao status de mero objeto. Como aponta Westhelle (2018, p. 53-54), a natureza foi reduzida a “simples objeto do conhecimento em função do interesse humano”, tornando-se “um objeto manipulável”. Essa cisão entre sujeito e objeto, profundamente enraizada na tradição filosófica ocidental, permitiu que a natureza fosse despida de qualquer caráter sagrado ou relacional, abrindo caminho para uma exploração irrestrita de seus recursos.

O modelo civilizacional ocidental, baseado na exploração intensiva dos recursos naturais e na crença no progresso ilimitado, encontra-se hoje, pode-se dizer, em uma crise sem precedentes. Esse colapso se manifesta de forma evidente nos eventos climáticos extremos, que se tornaram

cada vez mais frequentes e destrutivos: ondas de calor, secas, incêndios florestais, furacões mais intensos e inundações catastróficas. No entanto, essa crise não se restringe ao campo ambiental; suas repercussões atravessam as esferas econômica, social e política. A escassez de recursos essenciais, como água e alimentos, por exemplo, tem potencial para gerar instabilidade geopolítica e acirrar desigualdades, forçando migrações em massa e ampliando conflitos. Ao mesmo tempo, os governos e instituições demonstram crescente dificuldade em lidar com tais desafios, por inércia ou por resistência em romper com o paradigma de crescimento econômico que impulsiona essa destruição. Mas há também um impacto profundo no campo cultural e existencial: em meio ao colapso ambiental, os indivíduos experimentam uma sensação de desorientação e angústia, resultado da falência de uma visão de mundo que prometia domínio sobre a natureza e um futuro de segurança e abundância. O avanço da crise ecológica desestabiliza não apenas os fundamentos materiais da civilização, mas também os “imateriais” que sustentam a identidade e o sentido da existência humana no mundo.

Embora o tema de tal “crise” (ou, ainda pior, crises) esteja presente em diversas áreas do conhecimento, muitas abordagens ainda se mostram um tanto tímidas ao enfrentar sua dimensão mais profunda: a crise do próprio modelo civilizacional ocidental. Não se trata apenas de problemas isolados, mas de um colapso estrutural e sistêmico que afeta a totalidade da experiência humana. Como aponta o teólogo luterano Valério Schaper (1998, p. 254), ao comentar a reflexão de Leonardo Boff, a solução para esse impasse não pode se limitar a ajustes políticos, econômicos ou sociais, mas exige uma transformação paradigmática que redefina a relação entre humanidade e natureza. A destruição dos ecossistemas, o agravamento das desigualdades, a crise da governança global e a crescente sensação de angústia existencial indicam que o modo de habitar o mundo promovido desde a modernidade está se esgotando. Assim, a superação desse impasse não pode prescindir de uma nova visão de mundo, na qual a interdependência entre seres humanos e meio ambiente seja reconhecida não apenas como uma necessidade pragmática, mas como um princípio ontológico fundamental. Isso exige não apenas um aprofundamento das análises científicas e filosóficas sobre a crise, mas também a abertura para outras formas de conhecimento e para cosmologias que concebem a natureza não como um objeto de exploração, mas como uma realidade viva e relacional.

Para empreender esta análise, o artigo se divide em três seções. Na primeira, intitulada *A “crise civilizacional” como herança moderno-colonial*, exploramos como a modernidade consolidou um modelo civilizacional baseado na separação entre humanidade e natureza, destacando o papel do pensamento cartesiano na objetificação do mundo e sua relação com a lógica de exploração do colonialismo e do capitalismo. Na seção seguinte, chamada *A “crise civilizacional” como herança teológico-protestante*, teremos como objeto a tese do “desencantamento do mundo” de Max Weber, como um processo de “dessignificação” religiosa da natureza e da relação entre a ética e doutrina protestantes com o desenvolvimento do capitalismo e da racionalidade moderna. A terceira e última seção, nomeada *A “crise civilizacional” como tarefa teológico-protestante*, aborda os desafios postulados à teologia a partir do problema discutido no artigo. A teologia tem como tarefa esboçar uma epistemologia que supere o dualismo moderno e resgate a sacralidade da natureza, a partir das bases e instrumentais protestantes.

A hipótese central do artigo propõe que, a partir da teologia luterana, a superação do dualismo moderno e do desencantamento do mundo pode ocorrer por meio de uma recuperação da ênfase na presença real de Deus nos meios concretos, o que pode ser expandido para uma visão em que toda a criação seja vista como um espaço de mediação divina. Dessa forma, a teologia luterana oferece recursos para uma epistemologia que reconhece a interdependência entre Criador e criação, ao mesmo tempo em que reconhece e enfatiza a autonomia dos entes integrados nessa relacionalidade, isto é, sem recorrer a uma visão religiosa acrítica da natureza.

A “crise civilizacional” como herança moderno-colonial

A dicotomia entre ser humano e natureza, que Westhelle identifica como a raiz da crise civilizacional contemporânea, remonta ao pensamento de René Descartes, considerado o pai do racionalismo moderno. Em sua tentativa de estabelecer um conhecimento indubitável, Descartes operou uma cisão radical entre a mente, identificada como *res cogitans* – a coisa pensante – e a matéria, reduzida à *res extensa* – a coisa extensa. Essa separação metodológica, longe de ser apenas um expediente epistemológico, fundamentou uma visão de mundo que gradualmente se impôs como o modelo dominante de civilização. Ao restringir a racionalidade ao domínio da mente, Descartes desconsiderou a interdependência entre o ser humano e seu ambiente, abrindo caminho

para uma concepção fragmentada da realidade que reverberaria nas diferentes ciências, bem como na política e na economia (DAMÁSIO, 2005, p. 278).

Nessa dicotomia, a mente e a ideia foram elevadas a uma esfera desencarnada, descolada do corpo, da história e da natureza (DAMÁSIO, 2005, p. 281). Como resultado, o próprio ser humano passou a se perceber como um ente isolado, desvinculado da ordem natural e, paradoxalmente, destinado a dominá-la. Descartes conferiu à mente humana o estatuto de árbitra suprema da existência, relegando o corpo e o mundo material à condição de meros objetos, sem sentido ou valor intrínseco, cuja única finalidade seria servir à subjetividade racional. Essa redução ontológica da realidade ao critério da instrumentalidade é expressa de maneira emblemática pelo próprio termo *res extensa*, que indica um mundo concebido não como portador de agência própria, mas como mera extensão da vontade humana.

A partir dessa lógica, a natureza deixou de ser percebida como uma entidade viva e relacional, tornando-se um recurso passivo a ser manipulado, moldado, dominado e explorado pelo ser humano. Essa visão reducionista encontrou eco em outros pensadores modernos, como Francis Bacon, cuja concepção de ciência reforçou a ideia de que o conhecimento deve servir à dominação da natureza. Sua metáfora da investigação científica como uma prática inquisitorial – onde a natureza deveria ser "torturada até revelar seus segredos" (BOFF, 2000, p. 41) – é emblemática da violência epistêmica que marcou a modernidade. Tal postura não se limitou ao discurso filosófico, mas se desdobrou em um modelo civilizacional baseado na expropriação e no domínio da terra, dos corpos e das culturas.

Esse paradigma mecanicista e violento, que reduziu o mundo a um conjunto de objetos manipuláveis, preparou o terreno para a crise ecológica contemporânea. O esgotamento dos recursos naturais, o colapso climático e a devastação dos ecossistemas não são meros efeitos colaterais de um modelo econômico específico, mas sim expressões de um paradigma filosófico que estrutura a modernidade. A separação entre sujeito e objeto, entre humanidade e natureza, entre razão e matéria, tornou-se a matriz de uma civilização que, ao buscar maximizar seu controle sobre o mundo, acabou por desencadear sua própria ruína. Desse modo, a crise que enfrentamos hoje não pode ser dissociada da revolução filosófica inaugurada por Descartes. Ao substituir o *cosmos* e Deus – pontos de referência da filosofia antiga e medieval – pela subjetividade como o novo fundamento do pensamento, a modernidade instaurou um modelo de conhecimento e

existência baseado na objetificação do mundo (JESUS, 1997, p. 10). A primazia do *ego cogito* sobre a totalidade da realidade transformou o saber em um instrumento de poder e a natureza em um domínio a ser explorado, pavimentando o caminho para o impasse civilizacional em que nos encontramos.

A filosofia cartesiana, ao estabelecer uma separação radical entre Criador e criação, redefine não apenas a relação entre humanidade e natureza, mas também a própria estrutura do pensamento teológico e científico subsequentes. Deus, segundo Descartes, é infinito e incompreensível, uma realidade absoluta que não pode ser contida pelo entendimento humano, apenas tocada de maneira fragmentária, como alguém que encosta as mãos em uma montanha sem jamais poder abraçá-la por inteiro. Esse deslocamento do divino para uma esfera inatingível, ao mesmo tempo que exalta a transcendência de Deus, consolida a cisão entre o plano da teologia e o plano da filosofia, liberando o conhecimento natural das amarras da metafísica. A física cartesiana não se volta mais para a contemplação da ordem cósmica, mas para o conhecimento instrumental dos objetos, inaugurando o modo de pensamento que marca profundamente a modernidade (JESUS, 1997, p. 29-30).

Esse deslocamento, contudo, tem implicações que vão além do campo epistemológico. Ao distinguir rigorosamente o plano do Criador e o plano dos objetos, Descartes priva o mundo criado de qualquer consistência ontológica própria. A natureza não é mais portadora de sentido em si mesma, mas reduzida a uma extensão sem autonomia, um espaço homogêneo desprovido de qualquer princípio interno de movimento ou vida. Diferentemente das cosmovisões antigas e medievais, nas quais a natureza era percebida como animada por uma ordem própria, dotada de significação e até mesmo de certa sacralidade, a modernidade cartesiana esvazia o mundo de profundidade e mistério. A natureza não é mais temida ou contemplada, mas convertida em objeto de domínio técnico e científico. O ser humano não se insere mais como parte de um cosmos ordenado, mas se posiciona como aquele que maneja, reorganiza e submete o real à sua vontade (JESUS, 1997, p. 32).

Essa visão de mundo é um dos fundamentos filosóficos do paradigma civilizacional que nos trouxe à crise atual. Quando a natureza é reduzida a um conjunto de mecanismos inertes, quando a ciência se emancipa da metafísica e da teologia, perde-se a noção de interdependência entre humanidade e criação. O mundo deixa de ser um espaço de relação para se tornar um almoxarifado

de recursos a serem explorados. A crise ecológica contemporânea, portanto, não pode ser compreendida apenas como um problema técnico ou econômico, mas como um sintoma profundo de uma ruptura filosófica e espiritual. A separação moderna entre sujeito e objeto, entre razão e matéria, entre Deus e mundo, instaurou um modelo civilizacional que, ao instrumentalizar a natureza, instrumentalizou também o próprio ser humano.

Tal compreensão a respeito do modelo civilizacional ocidental e sua crise torna plausível a hipótese de que, primeiramente, o problema das mudanças climáticas em nossa época decorre, mais profundamente do que de um modelo econômico, de um paradigma cultural fundamentado na relação do ser humano com a natureza sob o signo da dominação. Em segundo lugar, essa relação manifesta-se em dois fenômenos correlacionados: um *empírico*, que reduz a natureza à condição de objeto inerte, e outro *epistemológico*, que se enraíza na dicotomia cartesiana entre o ser humano e o mundo natural.

Com Descartes, a razão se separa radicalmente da natureza e redefine-se como subjetividade. Em vez de um processo de escuta da ordem natural, a razão moderna se emancipa e assume um papel ativo, projetando-se sobre a natureza como agente de domínio e transformação. O ser humano moderno não mais se percebe como parte integrante da natureza, mas como seu senhor, investido do poder de conhecer, manipular e reordenar o mundo de acordo com seus próprios interesses. Ao dissolver essa unidade e redefinir a razão como uma instância independente, Descartes contribuiu para um deslocamento fundamental na maneira como o mundo natural passou a ser concebido. No lugar da antiga compreensão, isto é, antiga e/ou medieval, instaura-se uma visão mecanicista do mundo, na qual a natureza é destituída de autonomia e reduzida a um objeto passivo, regido por leis matemáticas e submetido à investigação humana.

A partir dessa transformação na forma como o ser humano se relaciona com a natureza a partir de Descartes, Boff (2000, p. 42) descreve o sujeito moderno nos seguintes termos:

As características desse sujeito racional são a criatividade, a capacidade de projeção e de ordenação, a liberdade, a autonomia, a maioridade, a responsabilidade por sua intervenção no mundo e na história. Mais que auscultar a ordem da natureza, o ser humano se faz auscultador de si mesmo, de seus desejos e planos. Portanto, transforma-se em criador de uma ordem da qual se sente responsável.

Esse deslocamento da escuta da natureza para a escuta de si mesmo marca uma inversão de paradigma sem precedentes. A razão, que antes buscava compreender seu lugar no mundo e harmonizar-se com a ordem natural, agora se volta para seus próprios desejos e projetos, impondo

sobre a natureza um modelo que reflete sua subjetividade. Esse movimento está alinhado com o ideal moderno de progresso, mas também gera um novo tipo de alienação: o ser humano passa a perceber a natureza não como um espaço de pertencimento, mas como um objeto externo a ser instrumentalizado. Tal postura se manifestará na Revolução Científica e, posteriormente, na Revolução Industrial, períodos nos quais a capacidade técnica de controle sobre a natureza atingirá patamares inéditos.

Essa nova racionalidade, porém, não é neutra. Ela carrega consigo uma ética implícita: a de que a natureza não possui valor intrínseco, mas apenas um valor funcional determinado pelo ser humano. A consequência direta desse pensamento foi a aceleração de processos econômicos e tecnológicos que reduziram os ecossistemas a meros reservatórios de recursos, intensificando a degradação ambiental. Essa lógica de exploração se consolidou particularmente no modelo capitalista de produção, no qual o desenvolvimento técnico-científico foi colocado a serviço da maximização do lucro, sem consideração pelos limites ético-ecológicos. Assim, o esvaziamento ontológico da natureza – sua conversão em objeto passivo – não foi apenas um desdobramento intelectual, mas teve implicações concretas no modo como as sociedades modernas estruturaram suas economias e modos de vida.

Enrique Dussel (1993, p. 53) oferece uma contribuição fundamental para a compreensão do espírito moderno ao destacar que a conquista da América (*ego conquiro*) antecede a filosofia de Descartes (*ego cogito*). Esse fato não é apenas uma curiosidade cronológica, mas uma revelação crucial sobre o enraizamento do racionalismo ocidental na experiência colonial. Antes mesmo de a modernidade se afirmar como um projeto filosófico, ela já se consolidava como uma prática de dominação territorial, econômica e cultural. A subjetividade moderna, portanto, não nasce apenas de um ato epistemológico, mas de uma experiência concreta de poder: a subjugação do Outro e da natureza. Isso significa que a modernidade não pode ser compreendida apenas em seus termos internos, como um desdobramento autônomo do pensamento europeu, mas deve ser vista como um fenômeno forjado na interseção entre teoria e prática, onde a expansão colonial funcionou como o campo experimental da nova racionalidade.

Essa compreensão permite ressignificar o papel da conquista colonial dentro da estrutura do pensamento moderno. Longe de ser um evento periférico, ela é constitutiva do paradigma antropológico que emergiu com a modernidade. O colonialismo não apenas forneceu os meios

materiais para a ascensão da nova ordem econômica e política, mas também ajudou a moldar os próprios conceitos de sujeito, progresso e civilização. A supremacia da razão europeia sobre os povos colonizados serviu como legitimação de sua dominação, e a própria noção de humanidade foi reconfigurada para excluir aqueles que não se encaixavam nos parâmetros da racionalidade ocidental. Assim, o *ego cogito* cartesiano não surge no vácuo, mas se ancora sobre um *ego conquiro* que já operava na prática. O sujeito moderno, ao afirmar sua identidade através do pensamento, o faz em um mundo previamente organizado segundo a lógica da conquista.

O paradigma antropológico que emerge dessa experiência colonial torna-se um elemento estruturante da civilização moderna. Esse paradigma antropológico parte de um sujeito condutor da história, que, por meio da razão, assume o controle do mundo e da natureza (BOFF, 2000, p. 44). Essa ideia da história como uma narrativa protagonizada pelo ser humano racional revela uma continuidade fundamental no pensamento moderno: a centralidade do sujeito e sua missão de transformar o mundo, ou seja, ver “o mundo como uma máquina”, um objeto a ser manipulado, ajustado e explorado para melhor servir aos interesses humanos (SUNG, 1998, p. 110).

Essa instrumentalização, como enfatiza Boff (2000, p. 44), significa que a natureza “não é incluída no pacto social”. A modernidade define os direitos e deveres dos sujeitos humanos, até com certa pretensão emancipatória, mas não reconhece a natureza como uma entidade com direitos próprios; e isso é um fato seja sob a égide do capitalismo como do socialismo. A natureza não conduz uma “revolução” nem mesmo levanta um “protesto” a respeito de si, mas é axiologicamente dependente do ser humano – *res extensa*. Seu ritmo e ciclo não importam mais quando a técnica é capaz de superar essas contingências naturais. Como um *não sujeito*, a natureza não tem voz própria no pacto social, pois este se restringe à esfera humana. Sem subjetividade, ela não é vista como parceira no destino da humanidade, mas apenas como um recurso a ser apropriado e transformado conforme a vontade e as necessidades humanas. Essa noção está pressuposta, inclusive, na maioria das abordagens ecológicas, nas quais a preservação ambiental tem valor condicionado à sustentabilidade do modo de vida humano, que, livremente, como o sujeito por excelência, toma a decisão ética em preservar a natureza.

A separação entre ser humano e natureza, longe de ser apenas um fenômeno filosófico, ou menos político e econômico, tem raízes teológicas profundas que ajudaram a moldar a visão de mundo ocidental e moderna. Contudo, foi no processo de racionalização que essa ruptura atingiu

sua forma mais sistemática e totalizante. Max Weber, com sua tese do *desencantamento do mundo*, oferece uma chave interpretativa fundamental para compreender essa transformação. Ele não apenas descreveu a perda da sacralidade da natureza, mas demonstrou como essa mudança esteve atrelada ao desenvolvimento de uma ética voltada à disciplina, ao trabalho e ao domínio da matéria — um *ethos* que, segundo ele, encontrou na ética protestante uma de suas expressões mais poderosas.

Esse “desencantamento” não permaneceu restrito ao campo religioso; tornou-se a base de uma racionalidade instrumental que reconfigurou por completo a relação com o mundo, reduzindo a natureza a um estoque de recursos a serem explorados. Ao dissociar completamente a esfera econômica de qualquer dimensão simbólica ou espiritual, essa lógica legitimou tanto a expansão do capitalismo quanto do colonialismo, consolidando um modelo de progresso fundado na exploração irrestrita. O colapso ecológico e a crise civilizacional contemporânea são, supõe-se aqui, desdobramentos desse paradigma. Superá-los exige mais do que ajustes dentro do modelo vigente; requer uma mudança de perspectiva, um horizonte de sentido alternativo. A busca por um “reencantamento do mundo” implica resgatar a sacralidade da vida e reconhecer a natureza não como um mero objeto de exploração, mas como uma realidade viva, interdependente e dotada de valor próprio. Para entender plenamente esse processo e seus desdobramentos, é necessário voltar a Weber e à sua análise sobre a ética, a religião e a economia — tema que será abordado na próxima próxima seção.

A “crise civilizacional” como herança teológico-protestante

Se, na seção anterior, analisamos a crise civilizacional a partir de sua matriz moderno-colonial, agora voltamo-nos para suas raízes teológicas, aprofundando a compreensão de como a modernidade consolidou a ruptura entre ser humano e natureza. Max Weber, em sua análise sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo, identifica um elemento essencial nesse processo: o *desencantamento do mundo*, que dissolveu sua sacralidade e reconfigurou a relação da humanidade com a natureza dentro dos marcos da utilidade e da dominação. Esse *desencantamento*, como definiu Weber (2004, p. 95-96), não foi apenas uma consequência do avanço técnico-científico, mas uma transformação profunda da cosmovisão ocidental, impulsionada por dinâmicas teológicas que reconfiguraram o papel da criação na experiência religiosa.

A Reforma Protestante teve um impacto crucial nessa transição. Enquanto o catolicismo medieval preservava uma visão sacramental da criação, onde o mundo natural participava da ordem divina e possuía um valor que transcendia sua utilidade material, o protestantismo deslocou o eixo da experiência religiosa para a interioridade do sujeito e para a ação deste no mundo. Esse deslocamento teve efeitos decisivos: ao rejeitar a mediação sacramental e afirmar uma relação mais direta entre Deus e o indivíduo, o protestantismo esvaziou a natureza de suas dimensões simbólicas e espirituais, preparando o terreno para sua instrumentalização (WEBER, 2004, p. 36-37). A dessacralização do *cosmos* significou que a natureza já não era percebida como um reflexo da transcendência, mas como um domínio neutro, passível de exploração sem restrições morais ou teológicas.

Nesse sentido, Weber argumenta que a ética protestante não apenas contribuiu para a ascensão do capitalismo, mas também para uma nova concepção de mundo que privilegiava a razão técnica sobre o mistério, a produtividade sobre a contemplação e a dominação sobre a participação. A dessacralização da natureza fez com que a exploração dos recursos naturais não fosse mais uma violação da ordem divina, mas um dever legítimo do progresso humano. O mundo tornou-se um espaço matematicamente ordenado, frio, previsível e sujeito ao controle humano. Nesse processo, os elementos naturais – plantas, animais, rios e minerais – perderam sua identidade ontológica própria e passaram a ser definidos exclusivamente pelo critério da utilidade.³ Assim, a ruptura moderna entre humanidade e natureza não pode ser compreendida sem considerar a matriz teológica que a antecedeu.

O desencantamento, promovido pelo protestantismo, é central para a compreensão do afastamento do ser humano de sua relação orgânica com a natureza. Para o protestante médio, a natureza não é mais percebida como um reflexo da presença divina ou como um espaço sagrado, mas como um domínio separado do ser humano, que precisa ser evitado enquanto fonte de superstição ou idolatria. A experiência religiosa se desloca para o interior do sujeito – tal como o centramento subjetivo do cartesianismo – e para sua relação individual com Deus, num movimento que Weber caracteriza como um “individualismo desiludido e de coloração pessimista”. Essa transformação despoja o ser humano de uma relação mais simbólica e mística com a criação e o

³ Sobre isso, Tillich diz: “der Baum wird zum Holz, das Tier zur Arbeitskraft, der Fels zum Baustein, die Erde zum Damm, das Wasser zur Straße, das Eisen zur Maschine” (TILLICH, 1961, p. 80).

coloca no papel de agente ativo, cuja principal função é dominar e transformar o mundo (WEBER, 2004, p. 95-96).

Max Weber distingue entre mística e ascese, subdividindo esta última em ascese passiva e ativa. A mística caracteriza-se pela busca da salvação por meio da contemplação, numa atitude de receptividade absoluta diante do divino. O místico se percebe como um “recipiente de Deus”, ou seja, alguém que deve esvaziar-se de si mesmo para que Deus possa se manifestar em sua interioridade. Em contraste, a ascese ativa, de matriz protestante, define-se pela intervenção no mundo: o indivíduo se vê não como um receptáculo, mas como um “instrumento de Deus”, um agente de sua vontade. Trata-se de uma “ascese racional intramundana”, na qual a santificação se expressa na ação disciplinada e no engajamento sistemático com a realidade secular. Entre esses dois pólos encontra-se a ascese passiva, mais próxima da espiritualidade católica, que Weber descreve como uma “ascese racional extramundana” – uma disciplina espiritual voltada para o afastamento do mundo e a busca da santidade em um ambiente separado das pressões cotidianas (WAIZBORT, 2000, p. 291).

Ao analisar o protestantismo, Weber traça conexões entre a doutrina da salvação, a ética ascética intramundana e o espírito capitalista de acumulação. Além disso, estabelece um vínculo entre o desencantamento do mundo – isto é, o processo de racionalização que dissolve a sacralidade da existência – e a nova relação do ser humano com o trabalho e com os recursos naturais. Sob essa nova ótica, o mundo deixa de ser percebido como um espaço de mistério e de participação no divino, tornando-se um objeto a ser ordenado, explorado e submetido a cálculos racionais. O desencantamento, portanto, não apenas distancia o indivíduo do sagrado, mas também transforma sua própria identidade: ele já não se vê inserido em um fluxo cósmico ou espiritual, mas, no lugar disso, como um sujeito moral cuja existência se justifica pela disciplina do trabalho. Essa reconfiguração da subjetividade é um elemento fundamental para a consolidação do modo de produção capitalista, cuja lógica estrutural moldaria profundamente a sociedade moderna.

A partir de uma perspectiva weberiana, é possível afirmar que a religião desempenha um papel constitutivo no processo de objetificação da natureza. Weber argumenta que “a culminação do desencantamento da esfera religiosa” engendrou, no ocidente, um “racionalismo prático voltado para a dominação do mundo” – o racionalismo ocidental –, bem como “as condições de partida” para a emergência “de esferas sociais autônomas” na modernidade (SELL, 2013, p. 218). O

conceito de “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*) deriva da ideia de *des-divinização* da natureza (*Entgötterung der Natur*), cujo conceito vem emprestado do poeta alemão Friedrich Schiller, especificamente o poema “*Die Götter Griechenlands de 1788*” (SELL, 2013, p.234-235). Contudo, enquanto em Schiller essa des-divinização é concebida como um resultado consumado (*Entgötterte*), em Weber trata-se de um processo contínuo (*Entgötterung*) (SELL, 2013, p. 235-236), pelo qual a realidade se torna progressivamente independente da magia e da intervenção divina (SELL, 2013, p. 241). Em termos religiosos, isso implica a eliminação da magia como meio de salvação, deslocando a busca pela redenção para esferas mais racionais e sistemáticas.

Para Weber, o desencantamento expressa um fenômeno profundo e estrutural: a racionalização progressiva da vida cotidiana e da própria experiência do sagrado. Trata-se de um processo que se consolidaria, de forma mais completa, no momento da análise de Weber, com o protestantismo ascético da era moderna. Esse, ao internalizar uma ética ascética e racional, tornou-se o principal vetor da transição para a civilização do trabalho, culminando na primazia da ciência moderna e na legitimação do *ethos* capitalista (PIERUCCI, 2000, p. 120). O desencantamento, portanto, não apenas reconfigura a relação entre religião e mundo, mas estrutura as bases da modernidade ocidental, convertendo o trabalho e a disciplina em novos imperativos espirituais.

Contudo, o desencantamento não se restringe à “coisificação” (*Verdinglichung*) do mundo ou da natureza. Há uma dimensão antropológica nesse processo que precisa ser considerada. Para Adorno e Horkheimer, pensadores influenciados pela tese de Weber, a racionalidade moderna, ao consolidar-se em seu aspecto instrumental, não apenas despoja a natureza de qualquer dimensão simbólica ou transcendente, mas também reconfigura o próprio ser humano à imagem dessa nova lógica. Os autores captam essa dinâmica ao afirmar que “desencantar o mundo é destruir o animismo”: o que antes era dotado de alma torna-se mero objeto de controle – inclusive o ser humano (ADORNO, 2006, p. 18-19, 35-36). Esse processo, portanto, não apenas desencanta o mundo, mas o próprio humano, corroendo sua interioridade e reduzindo-o à lógica da repetição e do domínio (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 27). Esse fechamento da razão sobre si mesma, ao obliterar o simbólico e eliminar qualquer relação participativa entre sujeito e mundo, transforma o ser humano em mero produto do mecanismo que engendrou (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 21). Assim, o desencantamento não significa apenas a desdivinização

da natureza, mas a alienação do próprio humano, que se torna objeto de um sistema que prometia sua liberdade.

A hipótese aqui apresentada sustenta que a cisão entre sujeito e objeto, conforme estabelecida por Descartes, e interpretada por Weber como correlata ao rompimento do imaginário religioso desencadeado pela Reforma Protestante, foi decisiva para a constituição do paradigma moderno ocidental. Esse paradigma se estrutura sobre um mundo desencantado, onde a natureza, destituída de subjetividade e autonomia ontológica, é reduzida a mero objeto de compreensão e manipulação técnica. A conexão entre a objetificação cartesiana e o desencantamento do mundo no pensamento weberiano reside, portanto, na ruptura da possibilidade de uma relação entre o humano e a natureza que não seja mediada pela lógica da dominação. O que se perde nesse processo não é apenas um horizonte simbólico, mas a própria abertura à alteridade da criação, dissolvendo qualquer laço de reciprocidade e significação mútua entre sujeito e mundo.

Esse esvaziamento da subjetividade da natureza não se limita a uma questão epistemológica; ele engendra novas formas de relação empírica, reconfigurando a própria experiência humana no mundo. Como sugere Weber, o desencantamento não é apenas uma mudança na forma de compreender a realidade, mas uma mutação estrutural nas dinâmicas sociais, culturais e espirituais do ocidente moderno. A relação entre as categorias filosóficas que estruturam o pensamento cartesiano e o *ethos* religioso que sustenta o ocidente levanta uma questão fundamental: haveria uma correlação essencial entre o paradigma racionalista moderno e a “desdivinização” da realidade? Se a modernidade opera por meio de um processo contínuo de desencantamento, o que isso implica para a teologia? Se, no ocidente, a relação entre transcendência e natureza se consolidou sob categorias que reforçam essa separação, até que ponto a teologia pode oferecer alternativas que desafiem essa lógica?

Dessa maneira, a conexão entre desencantamento, objetificação cartesiana e racionalidade moderna não é apenas uma questão filosófica ou sociológica, mas também teológica. A modernidade, ao consolidar um modelo de mundo centrado na instrumentalização da natureza, coloca a teologia diante de uma crise e de um desafio: como repensar a relação entre criação e transcendência sem ceder à lógica do domínio técnico? O desencantamento não apenas molda o *ethos* moderno, mas também impõe à teologia a necessidade de reconsiderar seu papel na reconstrução de um horizonte simbólico que resgate a dimensão relacional entre o ser humano e a

natureza. Se a racionalidade moderna promoveu a ruptura entre sujeito e mundo, caberia à teologia redescobrir formas de restabelecer um vínculo integrativo que resista à lógica da objetificação e reabra a experiência humana ao mistério do criado, reconhecendo nele um caráter que não pode ser dominado, mas apenas aceito enquanto relação de significação mútua.

A “crise civilizacional” como tarefa teológico-protestante

A crise do desencantamento do mundo, como argumentado anteriormente, não se reduz a uma transformação epistemológica isolada, mas inaugura uma nova configuração da experiência humana em relação ao mundo e à natureza. Trata-se de um deslocamento profundo na estrutura simbólica e relacional do ser humano com o *cosmos*, que não apenas transforma os modos de conhecer e interpretar o mundo, mas também altera radicalmente a vivência do sagrado, da temporalidade e da alteridade.

Esse deslocamento é concomitante à racionalidade técnica moderna, que reconfigura a experiência simbólica do ser humano e sua relação com o mundo a partir de uma lógica de produção e controle. Quanto mais soterrada artificialmente a civilização fica, mais obstruída a possibilidade de um horizonte no qual natureza e sagrado coexistem em reciprocidade (SLOTERDIJK, 2020, p. 21-22). Esse obscurecimento, no entanto, não se dá de forma passiva, mas como um processo ativo de exclusão da alteridade, operado por meio daquilo que Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 26) chama de *cosmofobia*: o medo constitutivo da modernidade em relação ao mundo enquanto mistério, enquanto outro. A cosmovisão ocidental, ao transformar a natureza em objeto manipulável e exaurível, rompe com qualquer possibilidade de relação que não seja instrumental, relegando a criação à condição de recurso e o ser humano à condição de agente técnico, desvinculado do *cosmos* e, por consequência, de si mesmo.

A cisão entre sujeito e objeto, inaugurada com o pensamento cartesiano, não se restringe ao âmbito epistemológico, mas constitui a base mesma do “desencantamento” moderno. Sloterdijk demonstra que essa separação está intrinsecamente ligada à transformação da relação do ser humano com o sagrado: a modernidade, ao consolidar sua estrutura simbólica sobre a primazia do humano em detrimento da alteridade da criação, configura um cenário no qual a experiência religiosa tradicional se vê destituída de sua ancoragem no mundo. O esgotamento dessa relação

não se dá apenas no nível metafísico, mas se traduz em crises concretas: ecológica, social, psicológica e espiritual.

Nesse cenário, a tarefa teológica não pode ser simplesmente a de denunciar o desencantamento do mundo, nem tampouco a de propor um retorno nostálgico a formas pré-modernas de religiosidade. Como observa Rubem Alves (1982, p. 21-22), os seres humanos não habitam apenas a materialidade do mundo, mas também a linguagem, isto é, um universo simbólico. O desafio, portanto, não é apenas ecológico ou econômico, mas hermenêutico e existencial: trata-se de repensar as condições para uma reconfiguração simbólica que resgate a possibilidade de habitar o mundo de forma significativa. Esse “reencantamento” não é uma irrupção milagrosa do divino no espaço secularizado (SLOTTERDIJK, 2020, p. 263), mas a construção de um horizonte no qual mundo, ser humano e Deus possam novamente estar em relação (SLOTTERDIJK, 2020, p. 267-268).

Diante do impasse civilizacional instaurado pelo paradigma moderno, que reduziu a natureza a um objeto de exploração técnica e alienou o ser humano de sua condição ecológica, a teologia contemporânea tem se dedicado a repensar as bases de nossa relação com o mundo. Nesse contexto, a contribuição do teólogo católico de formação franciscana, já citado, Leonardo Boff (2008) se destaca como uma das formulações mais bem desenvolvidas para enfrentar essa crise. Suas contribuições para um pensar teológico sobre a natureza, para além da dicotomia e dualismo entre transcendência e imanência, não podem ser, sob nenhuma hipótese, desconsideradas.

Boff (2000, p. 46) rejeita a ideia de que o ser humano está “fora” do mundo, como se sua única relação com a natureza fosse uma projeção instrumental de si mesmo sobre ela. Ao contrário, ele sustenta que o ser humano “está *dentro*, é parte da natureza”: ele provém dela, pertence a ela e compartilha de sua lógica vital. Essa unidade essencial, no entanto, foi obscurecida pelo modelo civilizacional moderno e precisa ser resgatada, ou seja, não pode ser assumida como um dado imediato. Boff advoga por um “retorno poderoso à natureza” como uma maneira de superar a alienação instaurada pelo paradigma moderno e restaurar uma relação ética e integrada entre humanidade e meio ambiente (BOFF, 2000, p. 45). Entretanto, esse “retorno” não se trata de um simples regresso a um estado primitivo ou romântico, mas de um compromisso consciente do ser humano.

Boff igualmente rejeita a ideia de que Deus estivesse “ao lado, dentro ou acima do mundo”, ao contrário, no pensamento de Boff (2002, p. 12), Deus está “com o mundo, no mundo e através do mundo”. O teólogo propõe um modelo instigante que integra o ser humano, a natureza e Deus. Conforme Boff (2002, p. 69):

o sentido do universo e de nossa própria existência é sermos um espelho no qual Deus vê a si mesmo. Cria o universo como desdobramento de sua plenitude de ser, de bondade e de inteligência. Cria para se auto-entregar a algo distinto dele. Cria para fazer outros participarem de sua superabundância. Cria o ser humano como consciência para que ele possa ouvir as histórias do universo, possa captar as mensagens dos seres da criação, dos céus, dos mares, das florestas, dos animais e do próprio processo humano e religar tudo à Fonte originária de onde procedem.

Nesse “modelo” há comunhão no lugar de dominação. O tipo de racionalidade técnica busca “apropriar-se da realidade”, aqui, porém, há o “encontro com o mundo” (BOFF, 2002, p. 40). Ao propor essa virada conceitual, Boff desloca a relação entre humanidade e natureza do eixo da *dominação* para o da *participação*. Sua proposta aponta para uma nova forma de habitar o mundo, que não se baseia mais na separação entre sujeito e objeto, mas na compreensão de que a existência humana está inexoravelmente entrelaçada à teia da vida. Esse movimento abre caminho para uma crítica mais profunda do modelo civilizacional vigente e suas raízes filosóficas e teológicas.

O “modelo” epistemológico de Boff se dá a partir da saída do ser humano de seu autocentramento cartesiano em direção à natureza, ao outro e a Deus. Esse processo não se reduz a um acúmulo de informações, mas resulta em uma síntese complexa de percepções e abordagens. Trata-se de um conhecimento que nasce “do encontro da consciência com o mundo”, da fusão entre subjetividade e objetividade (SCHAPER, 1998, p. 335). Diferentemente da ciência moderna, que tende a reduzir a realidade ao que pode ser mensurado e controlado, a teologia, segundo Boff, reconhece o mistério como dimensão constitutiva do mundo e da verdade. O mistério não é aquilo que escapa ao conhecimento, mas seu próprio fundamento: ele precede, acompanha e transcende qualquer forma de saber (SCHAPER, 1998, p. 339-340). Trata-se de uma redescoberta da “sacralidade do cosmos” e inauguração de uma nova sensibilidade ecológica (SCHAPER, 1998, p. 354-355). Esse retorno ao mistério não significa abdicar do conhecimento ou da técnica, mas reorientá-los a partir de uma nova “lógica”, baseada na interdependência e no respeito pela vida em todas as suas manifestações.

A proposta de Boff, portanto, não se limita a uma revisão teológica, mas aponta para um novo *ethos* civilizacional. Sua teologia ecológica exige uma reconciliação entre o humano e o não-humano, superando o modelo de dominação que caracterizou a modernidade. Esse deslocamento implica uma transformação profunda nas estruturas sociais e políticas, pois questiona as bases do desenvolvimento econômico e da organização da vida coletiva. A recuperação da sacralidade do *cosmos*, segundo Boff, não é apenas um imperativo espiritual, mas uma necessidade concreta para a sobrevivência da humanidade. O desafio que se impõe é construir uma nova forma de habitar o mundo, pautada pela solidariedade ecológica e pela consciência de que a Terra não é um recurso a ser explorado, mas um organismo vivo do qual fazemos parte.

Embora a teologia de Boff represente uma das formulações mais robustas para repensar a relação entre humanidade e natureza, há um problema mais latente que precisa ser enfrentado: o déficit dessa temática na teologia protestante. Como apontou Max Weber, a matriz teológica protestante possui um caráter "desencantador", isto é, sua racionalização do mundo tendeu a dissolver os laços simbólicos e místicos que vinculavam a experiência humana ao *cosmos*. Esse processo gerou um descompasso entre a tradição protestante e a necessidade contemporânea de uma espiritualidade que reconheça a sacralidade do mundo natural. Portanto, o desafio que se impõe não é apenas o de absorver a riqueza da teologia de Boff, mas também de formular, no seio da tradição protestante e com seus próprios referenciais, caminhos teológicos que reconciliem a fé cristã com uma visão integrada da natureza.

Uma das principais dificuldades é o axioma predominante na tradição judaico-cristã de que a natureza existe exclusivamente para servir ao ser humano. A própria narrativa da criação na Bíblia reflete, a princípio, esse antropocentrismo (WESTHELLE, 2018, p. 51). Esse antropocentrismo religioso correlaciona-se ao “desenvolvimento da ciência e tecnologia no ocidente” – embora Westhelle (2018, p. 53) discuta até que ponto esse desenvolvimento é resultado direto da teologia cristã, como Weber argumenta, por exemplo. O fato é que o paradigma moderno surge em um contexto cristão, particularmente a partir do século XVI, e os grandes movimentos de renovação espiritual que emergiram a partir do século XVII, como o pietismo, o metodismo e o puritanismo, “partilharam das características fundamentais da modernidade”, reafirmando uma clara distinção entre sujeito e objeto, entre graça e natureza. Tais teologias não superaram o dualismo cartesiano, mesmo quando a razão cede lugar ao sentimento, o indivíduo atomizado permanece como a

referência central, pairando sobre um mundo percebido como meramente instrumental (WESTHELLE, 2018, p. 57).

A teologia protestante, ao enfatizar a relação entre o *homo perditus* e o *deus salvator*, tendeu a acentuar a dimensão da salvação às custas de uma visão mais incisiva da natureza, inclusive da natureza humana. O ser humano foi “desencarnado” e apenas suas “alma” e questões “espirituais” foram levadas em conta. A preeminência da teologia da Palavra no protestantismo levou, embora não necessariamente à rejeição de uma teologia da criação, mas pelo menos à sua sublimação moral. Essa ênfase é resultado de uma distinção epistemológica fundamental entre o protestantismo e o catolicismo. Enquanto a tradição católica romana via na natureza um meio para compreender a “relação entre Criador e criatura”, os protestantes adotaram uma abordagem mais negativa, na qual “o conhecimento de Deus não era contíguo ao conhecimento da natureza” (WESTHELLE, 2018, p. 77-78).

Ainda que Lutero tenha enfatizado a teologia da criação, a tradição luterana moderna tem, bem na verdade, demonstrado clara dificuldade em lidar com essa temática. A teologia da criação de Lutero acabou, na história, sendo reduzida na teologia das ordens da criação (*Ordnungstheologie*), que resultou em uma visão estática da natureza e, em muitos casos, em uma postura ideológica problemática, como seu uso pelo nazismo. Em resposta a essa herança, a teologia luterana, particularmente a partir do período pós-guerra, tem dado maior ênfase à teologia da cruz – teologia esta que nasce em 1518 em oposição à teologia natural escolástica (WESTHELLE, 2018, p. 78-79). No entanto, esse movimento trouxe consigo novas dificuldades, isto é, a desconsideração de preocupações com a criação e a ecologia, enxergando tais questões como distrações diante dos desafios sociais e espirituais mais urgentes (WESTHELLE, 2008, p. 103).

Para Westhelle, uma teologia da natureza protestante precisará passar pela crítica manifestada pela teologia da cruz. A resposta ecológica, portanto, não pode ser apenas uma reafirmação romântica da bondade da criação ou um retorno a uma lei natural inquestionável. Pelo contrário, deve ser um ato de arrependimento e renovação, nascido da experiência do sofrimento e da cruz. Esse ato se afasta de uma concepção da natureza – seja bucólica, seja científica – que nos afaste da realidade concreta do sofrimento humano. Assim, longe de reforçar uma visão ingênua da natureza ou um divórcio moderno entre *homo* e *natura*, a teologia de Lutero pode oferecer “critérios para encarar o mal tanto na natureza quanto na sociedade” (WESTHELLE, 2008, p. 114). É nesse

horizonte que se inscreve o desafio de desenvolver uma teologia protestante que, sem abdicar de sua identidade, possa oferecer uma resposta significativa à crise ecológica contemporânea.

Oswald Bayer (2007, p. 70-71) destaca que a graça, tema caro na teologia luterana, não tem a ver apenas com a justificação dos pecados do ser humano (em uma perspectiva antropocêntrica), mas tem uma dimensão ontológica e cosmológica por abarcar toda a natureza, ou criação. No lugar, portanto, de um “desencantamento” do mundo, que seria sua “des-divinação”, a teologia de Lutero defende uma presença-ausência de Deus no mundo. Deus “pode estar total e inteiramente presente em todas as criaturas e em cada ser individual de forma mais profunda, interna, mais presente do que a própria criatura em si mesmo” – no que acompanha o pensamento de Santo Agostinho –, mas “nenhum ser pode retê-lo” (ALTHAUS, 2008, p. 123). Essa ausência simultânea à presença corrige a tentativa de inferir um caráter divino à natureza, ou seja, “ser em si própria sagrada” (WESTHELLE, 2018, p. 86-87).

A graça, no luteranismo, não é uma suplantação de algo que falte na natureza (EBELING, 1988, p. 185-186), mas sua aceitação e santificação. A graça, para além de uma justificação moral dos pecados produz uma “santificação” epistemológica. Uma epistemologia da graça supera o paradigma da objetificação da natureza da racionalidade moderna em direção a um paradigma relacional. Bayer chama a atenção que o ponto decisivo da teologia luterana da graça é que se trata de uma teologia da comunicação, ou melhor, da “verbalização” do mundo (BAYER, 2007, p. 75-76), ou seja, na qual o mundo se torna interlocutor, e não mais mero objeto.

A relação, portanto, da graça com a natureza, na perspectiva luterana, nos ajuda a concluir que a natureza não precisa ser nada além dela mesma para que tenha relação com Deus. O finito não precisa tornar-se infinito, mas é aceito como finito (*finitum capax infiniti*) (WESTHELLE, 2018, p. 86-87). Inferir a presença da transcendência, ou do infinito, na natureza, ou no finito, não decorre em desvirtuar a natureza da simplicidade de ser apenas aquilo que ela é e que em apenas isso já é plenamente digna. O finito comporta o infinito sem que esse destrua sua estrutura. A presente pesquisa, doravante, aplicará a hipótese que a chave para repensar uma teologia sobre o paradigma da relação do ser humano com a natureza está no princípio sacramental eucarístico luterano de que o finito comporta o infinito.

Concluimos, a fim de evidenciar a potência da doutrina eucarística luterana como chave para uma epistemologia que reabra a relacionalidade do ser humano com a natureza, com as palavras do teólogo luterano estadunidense Kurt Hendel:

Somos chamados a cuidar da criação de Deus, não apenas por nós e pelas gerações futuras, mas também por Deus. Afinal, o material continua sendo um veículo do divino, e Deus continua tomando água simples, conectando-a à Palavra de Deus e transformando-a em água vivificante. Cristo continua a acrescentar as suas promessas ao pão e ao vinho e oferece-nos o seu corpo e o seu sangue para alimentar em nós o dom da vida. O Espírito Santo continua presente nos meios de graça e os usa para criar e fortalecer a fé. Quando respeitamos e preservamos o mundo material ao nosso redor, somos mordomos dos veículos materiais do divino. De uma perspectiva cristã, o movimento ecológico não é, em última análise, uma questão de correção política, de necessidade prática ou de um senso altruísta de moralidade. É uma questão espiritual, uma questão de fé, uma questão divina, e somos lembrados disso toda vez que vamos à mesa, tomamos o pão e o vinho e temos a certeza de que recebemos o próprio Cristo. *Finitum capax infiniti* [tradução própria].⁴

Considerações finais

A crise civilizacional contemporânea tem suas raízes na separação entre o ser humano e a natureza, processo que culminou no desencantamento do mundo e na consequente exaustão tanto da natureza quanto da humanidade. A perda dessa relação integral resulta em um duplo esgotamento: por um lado, o meio ambiente é explorado até seus limites, sem que seja reconhecido como parte de uma ordem sagrada; por outro, o próprio ser humano se vê fragmentado, alienado de sua condição relacional e reduzido a um ser em busca de sentido. Esse rompimento também afeta profundamente os símbolos religiosos, que historicamente serviram como mediações dessa conexão perdida. Sem a possibilidade de interpretar o mundo como portador de sentido, a experiência do sagrado se esvazia, tornando-se cada vez mais subjetiva ou irrelevante diante das lógicas dominantes da modernidade.

Diante dessa realidade, cabe à teologia a tarefa de refletir criticamente sobre essa ruptura e seus próprios fundamentos. A crise atual não pode ser enfrentada apenas por análises sociológicas

⁴ “We are called to care for God’s creation, not only for our sake and for the sake of future generations but also for God’s sake. After all, the material continues to be a vehicle of the divine, and God continues to take simple water, connects it to God’s Word and transforms it into life-giving water. Christ continues to add his promises to bread and wine and offers us his body and blood to nurture the gift of life within us. The Holy Spirit continues to be presente in the means of grace and uses them to create and strengthen faith. When we respect and preserve the material world around us, we are stewards of the material vehicles of the divine. From a Christian perspective, the ecological movement is ultimately not a matter of political correctness, of practical necessity or of an altruistic sense of morality. It is a spiritual matter, a matter of faith, a divine matter, and we are reminded of this every time we come to the table, take the bread and wine and are assured that we receive Christ himself. *Finitum capax Infinitum?*” (HENDEL, 2008)

ou ecológicas, pois trata-se de um problema que envolve a maneira como compreendemos a criação, a existência humana e a presença do divino no mundo. Por isso, é necessário que a teologia reveja suas categorias, a fim de oferecer uma resposta teológica que resgate a relacionalidade perdida. Esse esforço exige tanto um diagnóstico da modernidade e de suas limitações quanto uma reelaboração de conceitos teológicos que foram esvaziados ou negligenciados ao longo do tempo.

Nesse sentido, a teologia luterana possui, ao menos potencialmente, recursos importantes para contribuir com essa reconstrução, especialmente em sua teologia eucarística. Ao afirmar a presença real de Cristo no pão e no vinho, elementos concretos da criação, a eucaristia luterana sugere uma relação profunda entre Deus e o mundo natural, oferecendo um caminho para pensar uma sacralidade da natureza que não se confunde com uma mistificação antimoderna da natureza – por mais que possa e deva ser crítica à modernidade. Em vez de simplesmente resgatar modelos antigos ou aderir a formas superficiais de espiritualidade ecológica, essa perspectiva permite compreender a criação como dotada de significado e participação na ação divina. Assim, a teologia luterana pode contribuir para superar o dualismo moderno e o desencantamento do mundo, promovendo uma visão que integra a natureza, o ser humano e Deus em uma mesma dinâmica relacional.

Por fim, é importante que se evidencie que este artigo se insere em uma pesquisa mais ampla que busca aprofundar a relação entre teologia, natureza e o problema do desencantamento do mundo a partir de uma hermenêutica luterana. Os argumentos aqui apresentados são apenas um passo inicial dentro de um esforço planejado de investigação, que pretende explorar com maior profundidade as implicações teológicas dessa questão e suas possíveis respostas. Nos próximos estágios da pesquisa, novos resultados serão publicizados, compondo um empreendimento acadêmico que visa não apenas avançar no debate teológico, mas também oferecer contribuições concretas para a reflexão contemporânea sobre a crise civilizacional e ecológica. Dessa forma, espera-se que esse projeto de pesquisa possa impactar a teologia sistemática e prática, fomentando um diálogo mais amplo sobre a sacralidade da criação e os desafios impostos pelo mundo moderno.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

- ALTHAUS, Paul. *A teologia de Martinho Lutero*. Canoas: ULBRA; Porto Alegre: Concórdia, 2008.
- ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- BAYER, Oswald. *A teologia de Martim Lutero: uma atualização*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora; Piseagrama, 2023.
- BOFF, Leonardo. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília: Letraviva, 2000.
- BOFF, Leonardo. *Evangelho do Cristo cósmico: a busca da unidade do todo na ciência e na religião*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2002.
- DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.
- EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero: uma introdução*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- HENDEL, Kurt. *Finitum capax infiniti: Luther's radical incarnational perspective*. 2008. Disponível em:
<https://www.thefreelibrary.com/Finitum+capaz+infiniti%3A+Luther%27s+radical+incarnational+perspective.-a0203607095>. Acesso em: 2 mar. 2025.
- JESUS, Luciano M. de. *A questão de Deus na filosofia de Descartes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- PIERUCCI, Antônio F. Secularização segundo Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido. In: SOUZA, Jessé (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UnB, 2000.
- SCHAPER, Valério Guilherme. *A experiência de Deus como transparência do mundo: o pensar sacramental em Leonardo Boff entre história e cosmologia*. São Leopoldo, 1998.
- SELL, Carlos Eduardo. *Max Weber e a racionalização da vida*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SLOTERDIJK, Peter. *Pós-Deus*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- SUNG, Jung Mo. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- TILLICH, Paul. Gläubiger Realismus I. Gesammelte Werke: Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie. Band IV. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1961.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

24

WAIZBORT, Leopoldo. Max Weber e Dostoievski: literatura russa e sociologia das religiões. In: SOUZA, Jessé (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UnB, 2000.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WESTHELLE, Vítor. *Através do tempo e do espaço: reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana*. São Leopoldo: EST, 2018.

WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008.