Paul Tillich

DINÂMICA DA FÉ

Teologia Sistemática a-4

3ª edição



A fé será algo viável em nossos dias? Mais que isso, nos diz o autor: A fé está presente, e é necessária, em todos os períodos da história humana: quer como força integradora, que une e dá forma a todos os elementos intelectuais, emocionais e corporais do ser pessoal perante o infinito e incondicional; quer em distorções, como fé idólatra, não voltada para o infinito, manifestando-se então como força que desintegra e destrói. Leia-se como o autor chega a tais conclusões partindo de definições positivas e negativas da fé; dos símbolos adequados para tratar da mesma; descrevendo vários tipos de fé, que por sua vez geram vários tipos de ação, atitudes e comunhões de fé; desenvolvendo a relação e tensão entre certeza e dúvida; entre fé e razão, entre verdade de fé e verdades científica, histórica e filosófica; concluindo que uma ciência que permanece ciência não pode contradizer uma fé que permanece fé. Pois a fé se justifica a si mesma e pode ser atacada só em nome de outra fé. Este é o triunfo da dinâmica da fé: Que toda negação de fé já é expressão de fé. Tal assunto é de extrema atualidade.

Paul Tillich

DINÂMICA DA FÉ

Tradução de Walter O. Schlupp

48.299
Biblioteca David Mesquita Nascimento

3ª Edição

EDITORA SINODAL

1985

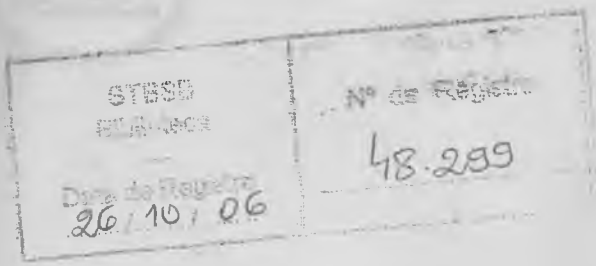
Título do original inglês DYNAMICS OF FAITH, Harper & Row, Publishers, Inc., New York. Traduzido com apoio na versão alemã "Wesen und Wandel des Glaubens" (Evang. Verlagswerk, Stuttgart, 1970).

Copyright (c) 1957 by Paul Tillich, com permissão de Harper & Row, Publishers, Inc., New York.

Um volume de "World Perspectives Series" — série planejada e editada por Ruth Nanda Anshen.

Direitos da edição portuguesa reservados à EDITORA SINODAL
Rua Epifânio Fogaça, 467, 93000 SÃO LEOPOLDO, RS, Brasil

Capa: Ary Schmachtenberg



IMPRESSÃO: GRÁFICA SINODAL

DINÂMICA DA FÉ

Observações Introdutórias

Dificilmente haverá alguma palavra na linguagem religiosa — seja ela erudita ou popular — que tenha sido mais incompreendida, distorcida e mal definida do que a palavra "fé". Ela é um desses termos que primeiro precisam ser curados, antes de poderem curar pessoas. Hoje a palavra "fé" causa mais desorientação do que cura. Ela confunde as pessoas, levando a extremos como ceticismo ou fanatismo, resistência pela razão ou sujeição emocional, rejeição de religião genuína ou aceitação acrítica de sucedâneos. Às vezes até surge a tentação de sugerir que se abandone completamente a palavra "fé". Mas por mais desejável que seja, isso dificilmente é possível. Uma poderosa tradição está protegendo esta palavra. Além disso não possuímos nenhum outro termo que faça jus à realidade expressa por "fé". Assim não nos resta por enquanto nenhuma outra saída senão tentar reinterpretar esta palavra e excluir suas conotações distorcidas e enganadoras, as quais se lhe associaram através dos séculos. É a esperança do autor alcançar ao menos esse propósito, mesmo se não lhe for dado chegar à meta muito mais ambiciosa de convencer alguns leitores do poder oculto da fé que se encontra em seu íntimo, mostrando-lhes a imensurável importância daquilo que é expresso na fé.

I. O QUE É A FÉ

1. Fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente

Fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente. Como todos os outros seres vivos, o homem se preocupa com muitas coisas; sobretudo ele se preocupa com coisas tão necessárias como alimento e moradia. Mas à diferença de outros seres vivos, o homem também tem preocupações espirituais, isto é, estéticas, sociais, políticas e cognitivas. Algumas dessas preocupações são urgentes, muitas vezes até extremamente urgentes, e cada uma delas, tanto quanto as exigências do sustento, pode ser considera-

da como imprescindível para a vida de um indivíduo bem como de toda uma comunidade. Quando isto acontece, a preocupação em foco exige dedicação total por parte daquele que aceita essa exigência. Mas ao mesmo tempo ela promete realização perfeita, mesmo se outras exigências passam para o segundo plano ou mesmo precisam ser rejeitadas. Quando um povo faz da vida e do crescimento da nação a sua preocupação suprema, é exigido que se lhe sacrifiquem todas as outras coisas, como sejam bem-estar, saúde e vida, família, valores cognitivos e estéticos, justiça e humanidade. As formas extremas de nacionalismo como as conhecemos em nossa época servem até de modelo para verificarmos os efeitos de uma "preocupação suprema" sobre todos os âmbitos da existência humana, até nas questões mais triviais da vida cotidiana. Tudo deve servir ao deus único: a nação. Quando finalmente esse deus também se evidencia como um demônio, ele demonstra claramente a exigência incondicional levantada por toda preocupação suprema".

Mas a preocupação suprema de uma pessoa não se esgota na simples exigência de sujeição incondicional; ela contém igualmente a promessa de realização suprema, que é esperada num ato de fé. Esta promessa de maneira alguma precisa ser determinada em detalhes. Ela pode vir à tona em símbolos indefinidos ou concretos, apenas não se pode compreendê-los ao pé da letra. Isto acontece por exemplo com a "grandeza" da própria nação, da qual, ao que dizem, se participa até depois de se morrer por ela; ou com a salvação da humanidade através de uma raça superior, etc. Em cada um desses casos se promete uma "realização última", ameaçando-se excluir dessa realização a todo aquele que foge à exigência incondicional.

Um exemplo — e mais do que um exemplo — é a fé que se manifesta na religião do Antigo Testamento. Ela também tem o caráter incondicional na exigência, ameaça e promessa. Mas aquilo que interessa incondicionalmente não é a nação, se bem que o nacionalismo judeu ocasionalmente lhe tentou dar esta forma distorcida; o que, porém, preocupa incondicionalmente é o Deus da justiça, que é chamado de Deus Todo-Poderoso, o Deus de toda a criação, porque para todo homem e para cada povo ele encarna a justiça. Ele é a preocupação incondicional de todo judeu devoto, e por isso em seu nome é proclamado o mandamento de maior eminência: "Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de toda a tua força" (Dt 6, 5). Nisto está expresso o que quer dizer preocupação última, estar possuído incondicionalmente, e é desse mandamento supremo que deriva o conceito da "preocupação última", ou do "que nos preocupa incondicionalmente".

Este mandamento proclama inequivocamente a natureza da fé genuína e a exigência de dedicação total àquilo que perfaz a preocupação última. O Antigo Testamento está repleto de mandamentos que esclarecem a natureza dessa dedicação, associando-os a um sem-número de promessas e ameaças. Aqui também as promessas são de uma indefinição simbólica, se bem que no centro se encontre a realização da vida nacional e pessoal. Como ameaça, porém, surge a exclusão dessa realização; ela significa decadência do povo ou extinção do indivíduo. Para o homem do Antigo Testamento a fé é o estar possuído última e incondicionalmente por Javé e por tudo aquilo que ele representa através de seus mandamentos, ameaças e promessas.

Outro exemplo, que é quase um contra-exemplo, se bem que igualmente revelador, está na maneira em que sucesso na vida, "status" social e ascensão econômica se transformam numa preocupação incondicional. Este é o "deus" de muitas pessoas no mundo ocidental, dominado pelo espírito de concorrência. Como todo interesse último, também ele reivindica obediência incondicional às suas leis, mesmo que isso signifique que a pessoa terá que sacrificar relações humanas genuínas, convicções próprias e criatividade. Sua ameaça é decadência social e econômica; sua promessa — vaga como todas as promessas desse tipo —, a realização da própria essência. O colapso de semelhante fé é um traço característico da nossa literatura contemporânea, a qual justamente por esta razão recebe um significado religioso. O que se manifesta em novelas como **Point of no Return** (1) de John P. Marquard não é um cálculo falso, mas sim uma fé desenganada. No momento da realização a promessa se evidencia como nula.

Fé é o estado em que se é possuído por algo que nos toca incondicionalmente. Está certo que o conteúdo específico da fé é de máxima importância para o crente, mas este conteúdo é irrelevante para a definição de fé. Este é o primeiro aspecto que precisamos reconhecer, se quisermos compreender a dinâmica da fé.

2. Fé como ato da pessoa inteira

Fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente é um ato da pessoa como um todo. Ele se realiza no centro da vida pessoal e todos os elementos desta dele participam. Fé é o ato mais íntimo e global do espírito humano. Ela não é um processo que se dá numa seção parcial da pessoa nem uma função especial da vivência humana. Todas as funções do homem estão con-

(1) N. do T.: Em português este título poderia ser: "Não há que voltar atrás".

jugadas no ato de fé. A fé, no entanto, não é apenas a soma das funções individuais. Ela ultrapassa cada uma das áreas da vida humana ao mesmo tempo em que se faz sentir em cada uma delas.

Uma vez que a fé é um ato da pessoa toda, ela participa da dinâmica da vida pessoal. Essa dinâmica já foi descrita de muitas maneiras, mas as publicações mais recentes no campo da psicologia analítica é que mais se aprofundaram aqui. Todas elas têm em comum o pensamento em polaridades e a observação das tensões e conflitos daí resultantes. Com isso a psicologia da pessoa se torna extremamente dinâmica, levando necessariamente a uma teoria dinâmica da fé, a qual, mais do que qualquer outra manifestação vital do homem, tem sua raiz no centro da pessoa. A polaridade primeira e decisiva na psicologia analítica está entre o assim chamado inconsciente e o consciente. Fé como manifestação da pessoa integral não pode ser imaginada sem a atuação concomitante dos elementos inconscientes na estrutura da pessoa. Eles sempre estão presentes e determinam em alto grau o conteúdo da fé. Por outro lado, porém, a fé é um ato consciente, e com isso os elementos inconscientes só participam do surgimento da fé quando são levados ao centro da pessoa e por ele são impregnados. Se isto não acontece, quando apenas as forças inconscientes determinam a constituição interior da pessoa, então o que surge não é fé, mas atos obsessivos de diversos tipos que tomam seu lugar. Mas fé é uma questão de liberdade. Liberdade por sua vez é nada mais do que a possibilidade de agir a partir do centro da pessoa. Esta maneira de ver poderia ser muito útil em freqüentes discussões em que fé e liberdade são apresentadas como opostos. Aqui liberdade e fé são vistas como uma só coisa.

A outra polaridade, assinalada por Freud e sua escola como ego e super-ego, é de igual importância para a compreensão da fé. O conceito do super-ego é bastante ambíguo. Por um lado ele é o fundamento de toda vida cultural na medida em que não permite que se dê rédeas soltas à **libido** sempre insistente. Por outro lado ele castra a vitalidade da pessoa, gera o "mal-estar da cultura", levando sob certas circunstâncias à neurose. Sob esse ponto de vista os símbolos da fé aparecem como expressão do super-ego ou, em termos concretos, da "imagem do pai", que dá ao super-ego seu conteúdo propriamente dito. É devido a esta teoria inadequada do super-ego que, como o naturalismo, Freud rejeita normas e princípios. Quando o super-ego não se justifica por normas objetivas, ele se transforma num tirano. Mas a fé real consegue vestir-se da imagem paterna, transformando-a mesmo assim num princípio de verdade e justiça, o qual, se for o caso, precisa ser defendido mesmo

contra o "pai". Em todos os casos, fé e cultura só podem ser mantidos, se o super-ego encarna normas e princípios objetivos do ser **(Sein)**.

Neste ponto surge a seguinte pergunta: Qual é a relação entre a fé como um ato pessoal centrado e a estrutura racional do homem, que se manifesta em sua linguagem lógica, sua capacidade de distinguir o verdadeiro e de fazer o bem, assim como em seu senso estético e de justiça. É tudo isso, e não só a sua capacidade de distinguir, calcular e fundamentar que faz do homem um ente racional. Mas apesar desse conceito mais global da razão, precisamos rejeitar a opinião de que se possa identificar a natureza própria do homem com a estrutura racional de seu espírito. O homem tem a possibilidade de se decidir a favor ou contra a razão; ele tem a capacidade de ir além da razão em sua criatividade, bem como de destruir, contrariando toda a razão. O que dá ao homem essa capacidade é o poder do seu eu (2), em cujo cerne estão conjugados todos os elementos de seu ser. Fé não é, portanto, um ato de forças irracionais quaisquer, assim como também não é um ato do inconsciente; ela é, isto sim, um ato em que se transcendem tanto os elementos racionais como não-racionais da vivência humana.

Sendo o ato global e mais íntimo da pessoa, a fé é "extática". Ela é mais do que os impulsos do subconsciente irracional e também vai além das estruturas do consciente racional. Ela os transcende, mas não os destrói. O caráter extático da fé não exclui a razão, se bem que não é idêntica a ela; além disso ele também engloba elementos não-racionais, sem que se resuma nesses. No êxtase da fé há uma consciência da verdade e de valores éticos; amor e ódio, briga e conciliação, influências individuais e coletivas, como foram experienciadas no decurso da vida, tudo isso está integrado na fé. "Êxtase" quer dizer "estar fora de si", sem deixar de ser a gente mesmo, sem sacrificar um só dos elementos reunidos no centro da pessoa.

Para compreender a fé ainda é necessário saber da tensão entre a função cognitiva de um lado, e sentimento e vontade do outro. Num capítulo posterior tentarei provar que muitos mal-entendidos acerca da fé têm sua raiz na tendência de relacionar a fé com uma dessas funções. Quero afirmar aqui com toda ênfase que todo ato de fé também contém um elemento cognitivo, mas não como resultado de um processo independente de pensamento, mas como um elemento indispensável de um ato global de receber e dedicar. Assim também é rejeitada a opinião de que a fé é o resultado de um ato independente da vontade. É claro que a vontade também par-

---

(2) N. do T.: O termo original "Selbst" (inglês "self") sempre será reproduzido por "eu".

ticipa quando aceitamos aquilo que nos toca incondicionalmente; mas a fé não é uma obra da vontade. No êxtase da fé a prontidão para aceitar e dedicar-se é apenas **um** elemento da fé, mas de modo algum é a sua causa. Fé não brota de um turbilhão de sentimentos; não é isso que se quer dizer com êxtase. Não há dúvida de que o sentimento está incluso na fé, como em toda manifestação de vida espiritual. Mas sentimento não produz fé. Esta contém conhecimento, como também é uma decisão da vontade, isto é, ela é a unidade de todos esses elementos no eu "centrado". Naturalmente esta unidade não exclui a possibilidade de que um ou outro elemento tenha predominância em certas formas especiais da fé; esse elemento determina então o caráter da fé, mas não a produz.

Com isso também respondemos à pergunta se é possível uma psicologia da fé. Tudo o que acontece na personalidade **(personhaftes Sein)** do homem pode ser objeto da psicologia. Também é importante que tanto o filósofo da religião como o cura d'almas se dêem conta de como o ato da fé está inserido na totalidade dos processos psicológicos. Esta forma legítima e até necessária de uma psicologia da fé se encontra, porém, em contraposição com uma outra que procura derivar a fé de algo que nada tem a ver com fé, e sim com medo, na maioria dos casos. Tal procedimento se apóia na suposição de que o medo ou qualquer outra coisa, da qual se deriva a fé, seja mais original e fundamental do que a própria fé. Mas esta suposição não pode ser provada. Muito pelo contrário, pode-se demonstrar que em todo procedimento científico que leve a tais conclusões, a fé sempre já está atuando. A fé precede a todas as tentativas de derivá-la de alguma outra coisa; pois essas tentativas já pressupõem a fé.

3. A Fonte da Fé

Nós descrevemos a fé e sua relação com a totalidade da pessoa. Neste sentido a fé é um ato integral procedente do centro do eu pessoal, no qual percebemos o incondicional, o infinito, e por ele somos possuídos. Mas o que é a fonte dessa preocupação que tudo engloba e tudo transcende? A expressão "preocupação incondicional" indica dois lados de um relacionamento: ela mostra para aquele que por ela é possuído como para aquilo que o possui. Daí resulta que precisamos nos conscientizar da situação do homem como tal por um lado, e do homem em relação com o seu mundo por outro. O fato de o homem ter uma preocupação última revela algo de sua natureza, isto é, que ele tem a capacidade de transcender o fluxo contínuo de experiências finitas e passageiras. As experiências, os sentimentos e pensamentos do homem são condi-

cionados e passageiros. Isto não só quer dizer que surgem e desaparecem, mas também se refere ao seu conteúdo, a não ser que sejam elevados ao nível de validade incondicional. Isto, porém, pressupõe uma faculdade especial e a presença do elemento do infinito no homem. O homem, num ato direto, pessoal e central, é capaz de captar o sentido do que é último, incondicional, absoluto e infinito. Apenas isso faz da fé uma possibilidade do homem.

Possibilidades humanas são forças que urgem em se realizar. O homem é impelido para a fé ao se conscientizar do infinito de que faz parte, mas do qual ele não pode tomar posse como de uma propriedade. Com isso está prosaicamente formulado aquilo que ocorre no curso da vida como "inquietude do coração".

Estar possuído incondicionalmente — ou seja: fé — é estar tomado pelo incondicional. A paixão infinita, como também já se chamou a fé, é a paixão pelo infinito; ou, voltando à nossa formulação anterior, na "preocupação incondicional" se trata daquilo que o homem experimentou como incondicional, de validade última. Com isso já nos voltamos do aspecto subjetivo da fé como um ato central da pessoa para o seu significado objetivo, para a questão do que é experimentado no ato da fé. Nesta altura de nossa investigação, de nada nos adiantaria chamar aquilo que é experimentado no ato da fé, de "Deus" ou "um deus". Antes perguntamos aqui: Que é que fundamenta a divindade na idéia de Deus? A resposta é: Trata-se do elemento do incondicional, do que tem validade última. Isto determina o caráter do divino. Uma vez entendido isto, compreende-se também por que quase tudo "no céu e na terra" já alcançou o caráter do incondicional no decurso da história da religião. Mas também podemos compreender que na consciência religiosa do homem sempre já esteve e ainda está agindo um princípio crítico, o qual procura separar o que é realmente incondicional daquilo que reivindica para si o caráter de incondicional, mas na realidade é apenas provisório, passageiro e finito.

A expressão "preocupação incondicional" engloba os aspectos subjetivo e objetivo (3) do ato de crer: a **fides qua creditur,** isto é, a fé pela qual se crê, e a **fides quae creditur,** isto é, a fé que é crida. A primeira fórmula é a expressão clássica para o ato subjetivo, proveniente do íntimo da pessoa, ou sua preocupação incondicional. A segunda fórmula é a expressão clássica para aquilo a que se dirige o ato, para o incondicional como tal, expresso em símbolos do divino. Não há dúvida de que esta diferenciação é muito importante,

---

(3) N. do T.: Na realidade, a expressão portuguesa para "unbedingtes Anliegen" ("preocupação incondicional") reflete apenas sutilmente o aspecto objetivo do ato da fé.

mas não absoluta, pois nenhum dos dois lados do ato de crer pode persistir por si mesmo. Não existe fé sem conteúdo que a preencha, pois a fé sempre se dirige a algo determinado. Por outro lado é impossível assimilar o conteúdo da fé a não ser por um ato de crer. Não tem sentido falar de coisas divinas se não se está tomado incondicionalmente por elas. Pois aquilo que está expresso no ato de crer não pode ser alcançado senão pelo próprio ato de crer.

Em expressões como **de validade última, incondicional, infinito, absoluto** está superada a distinção entre subjetivo e objetivo. O estar tomado incondicionalmente no ato da fé, e o incondicional, que é experimentado no ato de crer, são uma coisa só. Os místicos o expressam simbolicamente ao dizerem que seu conhecimento de Deus é o conhecimento que Deus tem de si mesmo. Em I Co 13, 12 Paulo quer dizer basicamente a mesma coisa: "então conhecerei como também sou conhecido", isso é, por Deus. Deus nunca pode ser objeto sem ser sujeito ao mesmo tempo. Segundo Paulo, nem mesmo uma oração chega aos ouvidos de Deus, se não for o Espírito de Deus que ora dentro de nós (Rm 8). Pode-se formular abstratamente a mesma experiência como sendo a anulação da contraposição sujeito-objeto na experiência do incondicional. No ato de crer, a origem dessa fé está presente de um modo que transcende a separação de sujeito e objeto.

Essa caracterização da natureza da fé nos dá um critério adicional para a distinção de incondicionalidade falsa e verdadeira. As coisas finitas, que ilusoriamente reivindicam infinitude para si, como por exemplo a "nação" ou "vencer na vida", não tem a capacidade de superar a separação de sujeito e objeto. Aqui se trata sempre de um objeto, ao qual o crente se dirige como um sujeito. Ele o pode alcançar com os meios cognitivos comuns e com ele lidar com os métodos usuais. Naturalmente existem muitas diferenças de grau no campo infinito de valores que falsamente reclamam a categoria de incondicional. A nação, por exemplo, se aproxima mais do incondicional do que o sucesso na vida. O delírio nacionalista pode gerar um estado em que o sujeito é quase tragado pelo objeto. Mas algum tempo depois ele ressurge sóbrio, rejeitando agora com ceticismo e crítica descomedida as justas reivindicações da nação. Quanto mais a fé se transforma em idolatria, menos ela consegue superar a separação de sujeito e objeto. Pois esta é a diferença entre a fé verdadeira e a falsa: Na fé verdadeira a preocupação incondicional é o estar tomado pelo que é verdadeiramente incondicional; a fé idólatra, em contraste, eleva coisas passageiras e finitas à categoria de incondicionais. Esta adulteração leva fatalmente à "frustração existencial", que solapa as bases da existência humana. A fé idólatra

é dialética no que ela é fé e como tal um ato central da pessoa; mas o centro do qual ela parte se encontra mais na periferia, e com isso essa fé leva à perda do centro da essência e à destruição da pessoa. O caráter extático, que também é próprio de tal crença, só disfarça transitoriamente esta conseqüência.

4. A Fé e a Dinâmica do Sagrado (4)

Quem penetra na esfera da fé, está pisando no Santíssimo da vida. Onde há fé também se encontra um conhecimento do que é sagrado. Esta constatação não contradiz àquilo que foi dito acima sobre a idolatria; mas ela contradiz ao conceito popular da palavra "santo". Algo que nos toca incondicionalmente se torna sagrado. A experiência do sagrado é experiência do divino. Isto está expresso de maneira magnífica no Antigo Testamento, desde as visões dos patriarcas e de Moisés até as impressionantes experiências dos grandes profetas e salmistas. O sagrado permanece mistério, se bem que é revelado. Quem se lhe depara é por ele atraído e ao mesmo tempo estremece. Rudolf Otto, em sua obra clássica sobre "O Sagrado", chamou esses dois aspectos na essência do sagrado de **fascinosum** e **tremendum.** Ambos os aspectos se encontram em todas as religiões, pois em ambos o homem se defronta com aquilo que o toca incondicionalmente. O motivo para esse efeito duplo do sagrado fica claro quando entendemos a relação entre a experiência do sagrado e a experiência do infinito. O coração humano procura o infinito, porque o finito quer repousar no infinito. No infinito ele vê a sua própria realização. Nisso é que se baseia a atração extática e a fascinação de tudo que revela o infinito. Por outro lado o homem experimenta simultaneamente a distância infinita entre o finito e o infinito, e com isso ele experimenta ao mesmo tempo o veredito negativo sobre todas as tentativas do finito de alcançar o infinito. O sentimento de ser aniquilado pela presença do divino é o que expressa mais profundamente a relação em que se encontra o homem diante do sagrado. E esse sentimento perpassa todo ato de fé legítimo e todo estar possuído em última instância.

Esse significado original e unicamente correto do sagrado precisa ser colocado no lugar da distorção corrente de seu sentido próprio. "Santo" tomou o sentido de perfeição moral, principalmente em alguns grupos protestantes. As causas históricas dessa mudança de sentido são importantes para uma nova compreensão da natureza do santo. Originalmente santo significava algo que estava separado

---

(4) N. do T.: Os termos "sagrado" e "santo" serão usados aqui como melhor convier para reproduzir o termo original "heilig".

Livro n.º

do mundo do cotidiano e das experiências comuns das pessoas. Ele está separado do âmbito do finito. Por isso todos os cultos religiosos mantinham seus lugares santos e atos sagrados isolados de todos os outros lugares e atividades. Entrar no Santíssimo significa encontro com o sagrado. Aqui o infinitamente distante se mostra próximo e presente, sem perder sua majestade. Por esse motivo o sagrado também foi chamado de "completamente outro", a saber, aquilo que é diferente do curso ordinário das coisas, ou, para retomar uma formulação anterior, ele é diferente do mundo, o qual se caracteriza pela separação em sujeito e objeto. O sagrado ultrapassa esse âmbito, este é o seu mistério e seu caráter inacessível. Não há possibilidade de alcançar o incondicional a partir do condicional, assim como não se pode conseguir o infinito por um meio finito.

O sagrado é essencialmente "mistério", e por isso ele se encontra com o homem de duas maneiras. O sagrado pode aparecer como força criadora bem como destruidora. Seu elemento fascinador pode ter conseqüências criadoras e destruidoras — lembremo-nos apenas da fascinação que emanava da idolatria do nacionalismo; mas também o **tremendum** do sagrado tem um lado criador e outro destruidor — é só pensar na natureza dupla das divindades hindus Chiva ou Cáli. Essa natureza dupla, da qual ainda há vestígios no Antigo Testamento, se reflete nos atos rituais ou quase-rituais das religiões ou quase-religiões, por exemplo no sacrifício de outros seres ou do próprio eu corpóreo ou espiritual, um ritual altamente ambíguo. Pode-se caracterizar essa ambigüidade de divino-demoníaca, sendo que o aspecto divino se manifesta na vitória das possibilidades criadoras sobre as destruidoras do sagrado, ao passo que inversamente o demoníaco representa o aspecto destruidor do sagrado. Esta natureza polarizada do sagrado teve sua percepção mais profunda na religião profética do Antigo Testamento. Mas este conhecimento foi afastado pelo posterior combate ao elemento demoníaco-destruidor do sagrado. Com isso o sagrado se transforma em justiça e verdade; ele não é mais destruidor mas apenas criador. O sacrifício verdadeiro consiste de obediência perante a lei. Esta é uma linha de pensamento que leva à identificação de santidade com perfeição moral. Mas com isso o sagrado perde seu caráter de separado, transcendente, fascinante e atemorizador, o completamente outro. Tudo isso se volatilizou e o santo ficou sendo o que é moralmente bom e racionalmente verdadeiro, isto é, deixou de ser sagrado no sentido original da palavra. Resumindo, pode-se dizer o seguinte sobre toda essa evolução: O santo ou sagrado em princípio nada tem a ver com a alternativa de bom e mau: ele é tanto divino como demoníaco. Com a repressão do elemento demoníaco, o seu signi-

ficado se transforma: ele é racionalmente identificado com o verdadeiro e o bom. Tudo isso significa que seu sentido original primeiro precisa ser redescoberto.

Aquilo que foi dito anteriormente a respeito da dinâmica da fé é agora confirmado pela dinâmica do sagrado. Nós estabelecemos a diferença entre fé verdadeira e fé idólatra. O sagrado, na medida em que atua demoníaca e por isso destrutivamente em última instância, é idêntico com o objeto da fé idólatra. Mesmo assim também a fé idólatra ainda é fé. O sagrado permanece sagrado, também em sua forma demoníaca. Aqui se manifesta nitidamente o caráter ambíguo da religião e com isso também o perigo da fé. O perigo da fé é a idolatria, e a ambigüidade do sagrado resulta de sua possibilidade demoníaca. Nossa preocupação última — aquilo que nos toca incondicionalmente — pode nos destruir assim como também nos pode curar. Mas sem uma preocupação última não podemos viver.

5. Fé e Dúvida

Chegamos agora a uma descrição mais global da fé como ato central da pessoa como um todo. Um ato de fé é realizado por um ser finito, que está tomado pelo infinito e para este se volta. Trata-se de um ato no âmbito do finito, com toda a limitação que como tal lhe é própria; mas também é um ato do qual participa o infinito transcendendo os limites do finito. Fé é certeza na medida em que ela se baseia na experiência do sagrado. Mas ao mesmo tempo a fé é cheia de incerteza, uma vez que o infinito, para o qual ela está orientada, é experimentado por um ser finito. Esse elemento de insegurança na fé não pode ser anulado; nós precisamos aceitá-lo. E esta aceitação é um ato de coragem. A fé engloba a ambos: conhecimento direto, do qual provém a certeza, e incerteza. Aceitar os dois é ter coragem. É suportando corajosamente a incerteza que a fé demonstra o mais fortemente o seu caráter dinâmico.

Nós só podemos compreender a relação entre fé e coragem se tomarmos o termo corrente de coragem numa acepção mais ampla (5). Coragem como elemento da fé é arriscar a afirmar-se a si mesmo diante dos poderes do "não-ser", pelos quais todo ser finito está ameaçado. Mas onde há risco e coragem também existe a possibilidade do fracasso, e essa possibilidade se encontra em todo ato de crer. É um risco que precisa ser levado em troca. Quem faz de seu povo aquilo que lhe toca em última e incondicional instância, necessita de coragem para se manter fiel a essa decisão. Certa é

(5) Cf. a obra do autor "A Coragem de Ser", Paz e Terra (Ed.), Série Ecumenismo e Humanismo, Vol. 6, 1967, pp. 1 ss.

apenas a incondicionalidade como tal, a paixão infinita como paixão infinita. Esta é uma realidade que é intrínseca à natureza do eu. Ela é tão imediata e fora de dúvida como o eu está fora de dúvida para o próprio eu. Sim, ela é o eu, na medida em que este se transcende a si mesmo. Mas acerca do conteúdo de nossa preocupação última, seja ela a nação, o sucesso na vida, um deus ou o Deus da Bíblia, não há certeza desse tipo. Todos eles são coisas que não apresentam certeza imediata. Aceitá-las como objeto de nossa preocupação última, incondicional, é um risco e como tal um ato de coragem. O risco consiste em que o objeto de nossa preocupação última pode evidenciar-se como algo de importância provisória e passageira, por exemplo, a nação. O risco da fé como dedicar-se a algo que me toca incondicionalmente é de fato o maior risco que uma pessoa pode tomar sobre si. Pois se a fé de uma pessoa se evidencia como ilusória, isso pode levar a que essa pessoa perca o sentido de sua vida. Ela vê que se entregou a si mesma, a verdade e a justiça a algo que não merecia esta dedicação. Tal pessoa desistiu do que lhe é mais intimamente próprio, sem ter qualquer esperança de recuperá-lo. O desespero causado por exemplo pelo desmoronamento de esperanças e pretensões nacionais prova irrefutavelmente o caráter idólatra de seu patriotismo. Em última análise, toda preocupação suprema cujo objeto não é verdadeiramente incondicional leva ao desespero. Mas essa possibilidade a fé sempre precisa levar em troca. Ela nunca pode ser excluída, quando um ser finito procura a realização do seu eu. Uma preocupação suprema exige risco supremo e máxima coragem. Isso não resulta da dedicação ao incondicional como tal, e sim da aceitação de algo determinado que teria incondicionalidade. Toda fé contém um elemento concreto; ela se orienta para um objeto ou uma pessoa. Mas pode se tornar evidente que esse objeto ou essa pessoa nada tenham dentro de si que possua validade última. Neste caso, no que diz respeito ao seu conteúdo concreto, a fé terá sido uma ilusão, se bem que a experiência do incondicional, a qual também está presente nesse tipo de fé, nada tem de ilusória. Um deus pode se evidenciar como nulo, mas o divino permanece. A fé toma sobre si o risco de o deus concreto em que foi colocada a fé ser uma imagem falsa. E então pode acontecer que o crente seja arrasado por essa decepção e não tenha forças para encontrar um novo conteúdo para a sua ânsia pelo eterno e com isso viver novamente a partir do centro de seu ser. O risco do ato de crer, porém, não pode ser eliminado. Existe uma só atitude que não encerre risco e contenha certeza imediata: a de o homem ficar entre sua própria finitude e a possibilidade de alcançar o infinito. Nisto se resumem a grandeza e a dor da existência humana.

Isso se expressa bem claramente na relação entre fé e dúvida. Se a fé é entendida como acreditar em alguma coisa, então dúvida e fé são irreconciliáveis. Compreendendo-se a fé como estar tomado por aquilo que nos toca incondicionalmente, a dúvida se torna um elemento necessário da fé. A dúvida se encontra encerrada no risco da fé.

A dúvida que faz parte inseparável da fé não é uma dúvida em torno de fatos ou certas conseqüências lógicas. Não é a dúvida que dá impulso a toda pesquisa científica. Pois nem um teólogo tradicional haveria de negar o direito da dúvida metódica na pesquisa empírica ou na aplicação do método dedutivo. Um cientista que afirmasse estar uma determinada teoria científica acima de qualquer dúvida, se desacreditaria como cientista. Apesar de sua dúvida, porém, ele pode confiar em que na prática a sua teoria se mostre digna de confiança, senão a sua aplicação técnica seria de todo impossível. Por isso se pode atribuir a esse tipo de confiança uma certa certeza pragmática, que é plenamente suficiente para a prática. A dúvida remanescente nesses casos se refere à teoria subjacente.

Existe, porém, ainda outra espécie de dúvida, a qual queremos denominar de cética, à diferença da dúvida científica, que é mais de natureza metódica. A dúvida cética é uma certa atitude diante de tudo que o homem considera verdadeiro, desde as percepções dos sentidos até as convicções religiosas. Ela é mais uma maneira de pensar do que uma afirmativa; pois, como afirmativa, essa dúvida cética entraria em contradição consigo mesma. A própria afirmativa de que para o homem não existe verdade de valia universal seria declarada insustentável perante o juízo do princípio cético. A dúvida cética genuína não se manifesta na forma de afirmativa. Ela é uma orientação que nega toda certeza. Por isso não se pode refutá-la com meios lógicos. Isto porque ela não se coloca na categoria de uma tese que se pudesse averiguar. A dúvida cética leva necessariamente ao desespero ou ao cinismo ou a ambos alternadamente. E quando esta alternativa se torna insuportável, aparece freqüentemente a indiferença e uma atitude que quer se manter livre de qualquer compromisso. Mas uma vez que o homem é o ente cuja natureza é a de se preocupar essencialmente com o seu próprio ser ("Sein"; Heidegger), essa fuga no fim das contas fracassará. Este é o poder da dúvida cética. Mesmo que ela tenha um efeito de sacudir e libertar, ela também pode impedir o desenvolvimento em direção a uma personalidade centrada. Pois o homem como pessoa não é possível sem fé. O desespero do cético diante da impossibilidade da verdade mostra que a verdade ainda assim é a sua paixão infinita. O sentimento cínico de superioridade sobre toda verdade

determinada demonstra que o cético ainda leva a sério a verdade e está disposto a perguntar pelo que é incondicionalmente válido. O cético que é realmente cético não vive sem fé, mesmo que essa fé não tenha conteúdo concreto.

A dúvida que está contida em todo ato de fé não é nem a dúvida metódica nem a cética. Ela é a dúvida que acompanha todo risco. Não se trata aqui nem da permanente dúvida do cientista nem da dúvida volátil do cético; é, isto sim, a dúvida de uma pessoa que está serissimamente possuída por algo concreto. Em contraste com as formas acima descritas, poder-se-ia denominar esse tipo de dúvida de dúvida existencial. Ela não pergunta se uma determinada tese é falsa ou verdadeira, nem rejeita toda verdade concreta, mas ela conhece o elemento de incerteza próprio a toda verdade existencial. A dúvida inerente à fé sabe dessa incerteza e a toma sobre si num ato de coragem. Fé encerra coragem. Por isso a fé consegue resistir à própria dúvida de si mesma. Naturalmente fé e coragem não são a mesma coisa. A fé ainda encerra outros elementos além da coragem, e a coragem ainda tem outras funções que não a de apoiar a fé. Ainda faz parte da fé a coragem que está pronta a tomar um risco sobre si.

Este conceito dinâmico de fé parece não dar lugar àquela confiança crente e ao sentimento de segurança que encontramos nos documentos de todas as grandes religiões e naturalmente também no cristianismo. Mas este não é o caso. Pois a acepção dinâmica da fé resulta de uma análise terminológica do aspecto subjetivo como também objetivo da fé. Nela não se descreveu um estado de espírito constante. Uma análise estrutural não é a descrição de um certo estado. A confusão de análise e descrição é uma fonte de numerosos mal-entendidos e enganos em todos os campos da vida. Um exemplo típico para tal confusão se apresenta na presente discussão em torno da natureza do medo. A definição do medo como o conscientizar-se da própria finitude é ocasionalmente rejeitada considerando-se o estado de espírito médio das pessoas. Medo, assim se afirma, aparece sob certas condições, mas não é um sintoma concomitante da finitude do homem. É claro que o medo aparece em sua forma mais aflitiva sob circunstâncias determinadas. Mas é a sua estrutura subjacente da vida finita que é a condição universal que possibilita o surgimento do medo sob determinadas condições. Da mesma maneira a dúvida não se impõe em todo ato de fé; mas ela sempre está presente como um traço fundamental na estrutura da fé. Esta é a diferença entre fé e certeza imediata, seja ela sensível ou lógica. Não existe fé sem um "mesmo assim" que dela faça parte e sem a corajosa afirmação do próprio eu na situação

de estar possuído incondicionalmente. A dúvida como elemento essencial da fé surge dentro de certas circunstâncias individuais e sociais. Quando a dúvida se faz presente, não se deveria entendê-la como rejeição da fé; pois ela é um elemento sem o qual nenhum ato de fé é concebível. Dúvida existencial e fé são os pólos que determinam o estado interior da pessoa possuída pelo incondicional.

O conhecimento desta relação de fé e dúvida é da maior importância prática. Muitos cristãos bem como muitos adeptos de outras religiões, acometidos de medo, culpa e desespero, ficam perplexos diante do que chamam de "perda da fé". A dúvida séria, porém, é uma confirmação da fé. Ela prova a seriedade e a incondicionalidade da sua perplexidade. Isso também diz respeito aos cura d'almas ou clérigos principiantes, que não são apenas acossados pela dúvida científica acerca da fidedignidade de certas doutrinas — essa dúvida é tão necessária e inamovível quanto a própria teologia —, mas os quais também experimentam a dúvida existencial em torno da mensagem de sua igreja, por exemplo a dúvida se Jesus pode ser chamado de o Cristo. O critério segundo o qual eles deveriam julgar-se a si mesmos é a seriedade e a incondicionalidade do seu serem atingidos por aquilo em que eles crêem e de que ao mesmo tempo duvidam.

6. Fé e Comunhão

A exposição que acabamos de fazer em torno da fé e dúvida no que tangem as confissões religiosas nos levaram àquelas questões que geralmente estão em primeiro plano na discussão de problemas de fé. Aqui a fé é entendida como opinião quanto à doutrina ou como confissão de um certo dogma. Seu pano de fundo sociológico é mais salientado do que o ato pessoal em que se baseia seu caráter original. Os motivos históricos para essa maneira de ver são evidentes. Os tempos em que a liberdade de pensamento no campo cultural e religioso era reprimida em nome de um certo dogma religioso ficaram gravados na memória das gerações posteriores. A luta de vida e morte entre uma autonomia insurgente e os poderes de repressão religiosa deixou profundas cicatrizes no "inconsciente coletivo". Isso ainda vale até para a nossa época, que já deixou bem para trás essa repressão dominante nos fins da Idade Média e durante as guerras religiosas. Por isso não parece desapropriado defender a concepção dinâmica da fé contra a acusação de que ela levaria a novas formas de ortodoxia e de repressão religiosa. Mas uma coisa é certa: quando a dúvida é considerada como parte intrínseca da fé, então a liberdade do espírito criador do homem não é de modo algum restringida. Mas provavelmente surgirá a pergunta,

se essa acepção de fé pode ser coadunada com a "comunhão de fé", que é uma realidade decisiva em todas as religiões. Não é assim que a concepção dinâmica da fé manifesta um individualismo protestante impregnado de autonomia humanística? Será que uma comunhão de fé, isto é, portanto, uma igreja, poderia aceitar uma fé que encerra a dúvida como parte essencial e até considera a seriedade da dúvida uma expressão de fé? E mesmo se a igreja se conformasse com tal maneira de pensar entre os leigos de suas comunidades, seria isto também possível para seus teólogos e seus órgãos diretores?

Existem muitas respostas — algumas das quais bem sinuosas — para estas perguntas, muitas vezes ardentemente lançadas. Aqui precisamos fazer a constatação evidente, mas muito significativa, de que o ato de crer necessita, como todo fenômeno do espírito humano, da linguagem e com isso também da comunhão. Pois a linguagem só está viva em meio a uma comunhão de seres dotados de espírito. Sem linguagem não existe fé nem experiência religiosa. Isso vale para a linguagem em geral bem como para todas as linguagens especiais exigidas nos diversos campos da vida do espírito humano. A linguagem religiosa, ou seja, a linguagem do símbolo e do mito, forma-se na comunhão dos crentes e não é bem compreensível fora dessa comunhão. Mas dentro da referida comunhão ela faz com que a fé em comum possa receber um conteúdo concreto. A fé exige a sua própria linguagem, como também acontece com toda manifestação da vida personal (6). Sem linguagem, a fé seria cega, sem conteúdo nem clareza sobre si mesma. Aqui se encontra a importância primordial de uma comunhão de fé. É só como membro de uma comunhão que o homem pode obter um conteúdo para a sua preocupação incondicional. Isso também ainda vale para aquele que está separado ou expulso de um grupo.

Agora, porém, se lançará novamente a pergunta já tratada, da seguinte forma: Se não há fé sem comunhão de fé, não será então necessário fixar o conteúdo da fé na forma de confissão de fé, exigindo que essa confissão seja reconhecida por todo membro da confissão de fé? É verdade que todas as confissões de fé surgiram dessa maneira; daí elas receberam o seu cunho dogmático e obrigatório. Mas isso ainda não explica o enorme poder que tais confissões fixadas exercem sobre grupos inteiros e sobre indivíduos, de geração em geração. Isso também não explica o fanatismo com que foram reprimidas dúvidas e opiniões divergentes, e isso não só por meio de violência física, mas em grau muito maior através

(6) N. do T.: "personhaft", i. e., como pessoa, na qualidade de pessoa.

de pressão interna. Esses mecanismos eram gravados sempre de novo nas mentes dos crentes individuais e se evidenciaram como extremamente eficientes, mesmo sem pressão externa. Para compreender essa situação, precisamos levar em conta que a fé, sendo o estar possuído incondicionalmente, significa a entrega total ao objeto do estar possuído, e isso como resultado da decisão da pessoa integral. Isso quer dizer, portanto, que está em jogo o ser ou não-ser da pessoa como tal. A idolatria pode destruir o centro da pessoa. Se agora, como foi o caso na igreja cristã, o conteúdo da fé em comum precisou ser defendido através de séculos contra a idolatria intrusa, compreende-se perfeitamente que todo desvio da confissão de fé era considerado perigoso para a bem-aventurança. Todo desvio da confissão era atribuído a influências demoníacas. Sob essa luz, os castigos impostos pela igreja aparecem como tentativas de salvar o atingido da autodestruição demoníaca. Todas essas medidas revelam um sério cuidado em torno da substância da fé, do qual dependiam vida ou condenação eternas.

Mas não é apenas para o indivíduo que a aceitação da confissão de fé fixa tem importância decisiva. A própria comunhão de fé precisa ser protegida contra influências perniciosas. Por isso a igreja exclui de sua comunhão todos aqueles que parecem negar o fundamento da igreja. Isso é que está no fundo do termo "heresia" em seu sentido original. O herege não é alguém que tenha um credo errado — esse é um significado possível de heresia, mas não a sua essência —, mas uma pessoa que deixou a fé verdadeira para se entregar a uma fé falsa e idólatra. É possível que ele influencie outros da mesma maneira, corrompendo-os interiormente e pondo a comunhão em perigo. Agora, se as autoridades seculares consideram a igreja como fundamento necessário para um pensamento em comum e para a unidade da vida cultural, sem a qual nenhuma sociedade pode persistir, elas perseguem os hereges como um criminoso comum e apelam para a doutrinação e também para a violência a fim de assegurar a unidade da sociedade no âmbito religioso e político. Contra isso as pessoas começam a reagir em nome da autonomia do espírito. E quando o espírito autônomo se impõe, ele não só elimina a coação política que quer apoiar um certo sistema religioso, mas além disso ele ainda se volta contra o próprio sistema religioso e muitas vezes até contra a fé como tal. Isso, entretanto, se evidencia como impossível. Uma rejeição da fé só pode ser realizada na medida em que uma outra fé assuma o lugar da fé rejeitada. Na história do mundo, em todas as lutas entre a igreja e seus críticos liberais, uma fé está se defrontando com a outra. Mesmo a fé dos liberais precisa de expressão e de certas formulações em comum, pois ela precisa

ser defendida contra os ataques autoritários. No liberalismo, aquilo que toca incondicionalmente precisa se cristalizar em conteúdos concretos. E o liberalismo não pode ir mais longe do que isso, sem determinadas instituições cunhadas pela história. Ele também desenvolveu uma linguagem própria e utiliza símbolos próprios. Sua fé não consiste de uma afirmação abstrata da liberdade, mas é uma fé na liberdade como elemento inserido numa determinada situação histórica. Se, em nome da liberdade, ele nega esse relacionamento com o concreto, ele cria um vácuo em que as forças antiliberais penetram sem qualquer esforço. Apenas a fé criativa consegue resistir à fé destruidora. Somente o estar possuído por aquilo que é realmente incondicional pode opor-se à fé endemoninhada.

Tudo isso leva à pergunta: Como é possível uma comunhão de fé sem reprimir a autonomia do espírito humano? A primeira resposta que deve ser dada aqui procede da relação entre o estado e a comunhão de fé. Ela diz o seguinte: Mesmo que uma determinada sociedade seja praticamente idêntica com uma comunhão de fé, e sua vida seja cunhada essencialmente pela substância espiritual de uma igreja, as autoridades seculares não deveriam se imiscuir nas questões de fé, aceitando a possibilidade de formação de novas formas de fé. Pois se o seu empenho em forçar a unidade em questões de fé for bem sucedido, excluem-se com isso o risco e a coragem que fazem parte de toda fé real. Elas fizeram da fé um esquema de comportamento que não permite a decisão livre e que jamais terá o caráter de validade última, mesmo se todos os deveres religiosos forem cumpridos com toda a seriedade. Tal situação dificilmente ainda existirá hoje. Na maioria dos países o estado tem diante de si diversas comunhões de fé e nem terá a capacidade de impor uma certa confissão a um povo inteiro. A união do espírito de tal sociedade é então garantida por aquilo que as diversas confissões têm em comum e por tradições e instituições reconhecidas por todos os cidadãos. Esses bens comuns podem ter caráter mais secular ou mais religioso. Mas em todos os casos eles são fruto de uma fé. Isso vale por exemplo para a constituição norte-americana, que para alguns tem o caráter de preocupação incondicional. Mas eles são exceções; a maioria vê nela algo condicionado e provisório, se bem que de enorme importância. Por isso as autoridades estatais nunca deveriam tentar reprimir manifestações de dúvida acerca das leis básicas do estado, se bem que precisam, por outro lado, insistir na observância das leis vigentes.

O segundo passo na solução de nosso problema se refere a fé e dúvida dentro da própria comunhão de fé. A questão aqui é se a concepção dinâmica da fé pode de alguma maneira ser coadu-

nada com a essência da comunhão, a qual precisa expressar o conteúdo concreto de sua preocupação suprema com alguma forma de confissão. Das análises precedentes resulta que não existe solução para esse problema, se uma confissão de fé excluir a possibilidade de dúvida. O conceito de "infabilidade", esteja ele associado à decisão de um concílio, de um bispo ou de um livro, não permite dúvida em questões de fé para aqueles que se sujeitaram a essas autoridades. Eles podem estar expostos a conflitos interiores por causa dessa sujeição, mas uma vez decididos, eles reprimem toda dúvida acerca da infabilidade das autoridades. Com isso a fé se torna estática.

Ela se transforma numa entrega cega, e não só ao incondicional que é aceito no ato de crer, mas também às formas concretas de fé fixadas pelas autoridades eclesiásticas. Com isso se outorga a algo provisório e condicionado, isto é, à interpretação humana de conteúdos de fé — a começar pelos autores da Bíblia até o presente — o caráter de incondicionalidade, tirando toda possibilidade de dúvida. A luta contra os elementos idólatras que se fizeram presentes em conseqüência dessa fé estática, foi encetada pelo protestantismo e, quando este perdeu a flexibilidade, ela foi continuada pelo Iluminismo. Mesmo que esse protesto tenha sido insuficiente em sua essência e em seu efeito, seu alvo original era uma fé dinâmica, e não a negação da fé nem a rejeição de certas doutrinas. Assim nos encontramos mais uma vez diante da pergunta: Como se pode coadunar a fé que reconhece a dúvida como parte intrínseca sua, com a confissão de uma comunhão de fé? Para isso só existe uma resposta: Toda expressão de fé que manifesta aquilo que toca uma comunhão de fé última e incondicionalmente, precisa incluir a crítica a si mesma. Em todas as afirmativas confessionais, sejam elas de natureza litúrgica, teológica ou ética, é necessário que esteja bem manifesto que elas não tenham validade última nem incondicional. A sua função é, isto sim, indicar o valor último e o incondicional que a todas transcende. Isso é o que eu chamo de "princípio protestante", o elemento crítico nas formas confessionais da comunhão de fé e com isso o elemento de dúvida no ato de crer. Nem a dúvida nem a crítica estão sempre em ação, mas como possibilidades elas sempre estão presentes no ato de crer. Partindo do ponto de vista cristão, isso significa que a igreja, com seus mestres, suas instituições e autoridades, se encontra sob o juízo profético, e não acima desse. Crítica e dúvida indicam que a comunhão de fé "está sob a cruz", isso se a cruz é entendida como o juízo divino sobre a vida religiosa da humanidade, sim até sobre o cristianismo, na medida em que esse se colocou sob o sinal da cruz.

Com isso a dinâmica da fé, a qual discutimos primeiramente no que diz respeito ao indivíduo, também foi colocada em relação à vida de toda uma comunhão de fé. Não há dúvida que a vida de uma comunhão de fé é um risco constante, se a própria fé é compreendida como risco. Mas essa é a natureza de uma fé viva e a conseqüência do princípio protestante.

II. O QUE A FÉ NÃO É

1. A Distorção da Fé como Ato do Conhecimento

Nossa descrição positiva da fé, acima apresentada, contém ao mesmo tempo uma rejeição de todas aquelas concepções que distorcem perigosamente o sentido da fé. Mas as distorções nesse campo exercem uma influência extraordinária sobre o pensamento popular; e em nossa época cunhada pela ciência elas contribuíram principalmente com que muitas pessoas se afastassem da religião; por esses dois motivos precisamos tratá-las mais detalhadamente. Mas não foi somente o pensamento popular que deturpou o sentido da fé; em última análise concepções filosóficas e teológicas é que são responsáveis por isso, as quais mesmo em nível mais elevado, igualmente mal-entenderam a natureza da fé.

As diversas interpretações errôneas da fé podem ser atribuídas a uma só raiz. Fé, como estar tomado por aquilo que nos toca incondicionalmente, é um ato central da pessoa inteira. Se acontecer que apenas uma das funções que constituem a pessoa é identificada com a fé, desfigura-se o sentido da fé. Essa compreensão não está completamente errada, porque cada função do espírito humano participa do ato de crer. Mas cada verdade parcial será parte de um erro global.

A distorção mais freqüente da fé consiste em considerá-la como um conhecimento que apresenta menor grau de certeza do que o conhecimento científico. Conforme essa concepção o ato de fé consiste de uma suposição de probabilidade maior ou menor, a qual em si não pode ser demonstrada. Tal fé naturalmente não pode ser nada mais do que um "dar crédito" (7). "Crê-se" que certas informações sejam exatas; "crê-se" que documentos históricos sejam úteis para a compreensão de acontecimentos passados; "crê-se" que uma teoria científica esclareça a relação entre determinados fatos; "crê-se" que uma pessoa se comportará de uma determinada maneira ou que

(7) N. do T. "Fuer-wahr-halten" (literalmente "ter por verdadeiro") também pode ser reproduzido por "acreditar" e "achar"; esse também é o sentido de "crer" nas frases seguintes.

a situação política evolua nessa ou naquela direção. Em todos esses casos a suposição se baseia em dados que garantem uma probabilidade suficiente. Às vezes "crê-se" algo que é menos provável ou propriamente improvável, se bem que não impossível. Os motivos para esse tipo de "crer" no campo teórico ou prático são bem diversos. Há coisas que "cremos", porque temos bons motivos para isso, se bem que não suficientes. Ainda mais freqüentemente nós "cremos", porque as respectivas afirmativas foram feitas por pessoas que nos parecem dignas de confiança. Isto sempre acontece, por exemplo, quando confiamos em dados e informações que outros consideram seguros, apesar de não os podermos verificar pessoalmente; esse é o caso no que diz respeito a todos os acontecimentos do passado. Aqui entra em jogo um novo elemento: a confiança numa autoridade, cuja afirmação nos parece digna de "fé" (8). Sem essa confiança nada podemos "crer" que não experimentamos pessoalmente. Nesse caso o mundo se nos tornaria muito mais restrito do que ele de fato é. Por isso é sensato confiarmos em autoridades que nos alarguem os horizontes, sem nos deixarmos tomar a liberdade do próprio pensamento. Se usarmos a palavra "fé" para esse tipo de confiança, pode-se dizer com razão que quase todo o nosso conhecimento se baseia em "fé". Mas o uso das palavras "fé" e "crer" (9) nesses casos cria confusão. Nós "acreditamos" no que nos dizem autoridades num certo campo, nós confiamos no seu parecer, se bem que não cegamente; mas nós não cremos neles. Fé é mais do que confiança em autoridades, apesar de a confiança sempre ser um elemento da fé. Essa distinção é importante, porque antigamente houve teólogos que tentaram corroborar a autoridade incondicional da Bíblia salientando a fidedignidade de seus autores. O cristão pode acreditar no que eles relatam, mas ele não o deveria fazer sem reservas. Ele não crê nos autores dos livros bíblicos, sim, ele nem deveria crer na Bíblia. Isso porque fé é mais do que confiança, mais do que confiança em autoridades religiosas. Fé é participação no que toca incondicionalmente — participação com todo o ser. Por isso a palavra "fé" não deveria ser usada quando se trata de conhecimento teórico, tanto faz se é um conhecimento que se baseia numa certeza pré-científica ou científica, ou numa confiança em autoridades.

Com esse exame terminológico nós chegamos ao próprio tema. A fé não confirma nem nega nada que faça parte do conhecimento pré-científico ou científico do nosso mundo, seja ele baseado em experiência própria ou de outros. O conhecimento do nosso mundo (inclusive de nós mesmos, que somos parte desse mundo) nos é

(8) Aspas do tradutor.
(9) N. do T.: Os dois termos estão para o substantivo alemão "Glaube".

dado pela nossa própria investigação ou pelas fontes em que confiamos. Ele não é uma questão de fé. A dimensão da fé não é uma dimensão da ciência. A aceitação de uma hipótese científica que possui alto grau de probabilidade não é fé, mas um crédito provisório, que precisa ser comprovado cientificamente e levar em conta novos dados. Quase todos os confrontos entre fé e saber têm sua raiz na falsa concepção de fé como uma forma de saber que tem um baixo grau de certeza, mas é garantido pela autoridade. Mas não foi somente essa confusão dos dois campos que originou as históricas lutas entre fé e saber, mas também o fato de que freqüentemente interesses da fé se ocultam por detrás de uma afirmação que se diz puramente científica. Onde esse for o caso, encontra-se fé contra fé, e não fé contra o saber.

A diferença entre fé e conhecimento se mostra no tipo de certeza que os dois suscitam. Há dois tipos de conhecimento caracterizados pelo mais alto grau de certeza. Uma é a certeza imediata dada pela percepção dos sentidos. Quem percebe uma cor verde, vê o verde e está certo disso. Mas ele não pode ter certza, se o objeto que lhe depara como verde realmente tem essa cor. Ele pode se enganar; mas ele não pode duvidar de que ele vê algo verde. Certeza suprema também é dada por leis lógicas e matemáticas, que também são perssupostas como irrefutáveis, quando aparecem em formulações diferentes ou até contraditórias. Não se pode discutir questões de lógica sem pressupor estruturas lógicas básicas; sem essas uma discussão não teria sentido. Aqui temos certeza absoluta; mas com isso nós percebemos tão pouco da realidade como pela percepção dos sentidos. Nem por isso elas são fundamentais para o nosso conhecimento. Isso porque nenhuma verdade é possível sem o material que nos é fornecido pela percepção dos sentidos e sem a forma que é dada a esse material pelas leis lógicas e matemáticas, sobre as quais se baseia a estrutura do pensamento. Um dos piores erros que a teologia e a concepção corrente de religião pode cometer, consiste em externar propositada ou involuntariamente idéias que contradizem a própria estrutura do pensamento. Tais afirmações e a atitude que lhes dá origem não são fé; elas provêm de uma confusão de crer e acreditar.

O conhecimento da realidade concreta nunca tem o caráter de certeza absoluta. O processo de conhecimento nunca chega ao fim — a não ser num conhecimento de "tudo em tudo". Mas tal conhecimento excede infinitamente a todo espírito finito e somente pode ser atribuído a Deus. Todo conhecimento humano da realidade apenas tem o caráter de maior ou menor probabilidade. A certeza referente a uma lei física, uma fato histórico ou uma constatação psicológica pode

ser tamanha, que ela na prática é plenamente suficiente. Mas teoricamente tal certeza sempre tem algo de imperfeito, pois a qualquer momento ela pode ser questionada pela crítica e por novos conhecimentos. Bem diferente é a certeza da fé. Ela também não se baseia em formas da intuição e do pensamento. A certeza da fé é "existencial", e isso significa que toda a existência do homem dela participa. Como já constatamos, a certeza da fé tem duas componentes. Uma se dirige a algo de validade última e incondicional. Aqui há certeza absoluta, fé sem risco. A outra componente encerra um risco e engloba dúvida e coragem, porque aqui se trata da afirmação de algo não-último, de algo que se torna destrutivo se for tomado incondicionalmente. Na certeza da fé não existe o problema teórico de certeza maior ou menor, do provável ou improvável. A fé gira em torno de um problema existencial: em torno da questão de ser ou não-ser. Ela se encontra numa outra dimensão que todo parecer teórico. Fé não é dar crédito, nem um conhecimento de menor probabilidade. Certeza da fé não é a certeza condicionada de um juízo teórico.

2. A Distorção da Fé como Ato da Vontade

Existe um tipo católico e um evangélico da distorção voluntarística da fé. O tipo católico tem uma venerável tradição na igreja romana. Ele tem a sua origem em Tomás de Aquino, que afirmava que a impossibilidade de demonstração inerente à fé precisa ser compensada por um ato da vontade. Essa tese se baseia na pressuposição de que a fé é um ato de conhecimento de baixo grau de certeza; somente quando isso é pressuposto, a falta de certeza pode ser contrapesada por um ato da vontade. Como vimos, essa concepção de fé não faz jus ao seu caráter existencial. Nossa crítica à distorção intelectual da fé refuta ao mesmo tempo a distorção voluntarística, porque essa deriva daquela. Sem um conteúdo teoricamente fixado da fé, a "vontade para crer" não faria sentido. Esse conteúdo é dado pela razão à vontade. Consideremos uma vez o fato de alguém duvidar da imortalidade da alma. Ele sabe que a afirmação de a alma continuar a viver após a morte do corpo não pode ser nem provada nem assegurada por autoridade de confiança. Nós nos encontramos, portanto, diante de uma afirmação teórica insegura. Mas existem outros motivos que levam as pessoas a essa suposição. Elas se decidem para a fé e preenchem com a vontade a lacuna da demonstrabilidade. Na teologia católico-romana clássica a "vontade para crer" não é uma decisão que surge do esforço do homem, mas ela lhe é concedida pela graça. Deus leva a vontade a aceitar a verdade da doutrina da igreja. Mas também conforme essa concepção não

é o intelecto que é levado por Deus à fé, mas a vontade movida por Deus completa aquilo que o intelecto não consegue realizar sozinho. Tal interpretação corresponde à orientação autoritária da igreja romana. Isso porque afinal de contas é a autoridade da igreja que fixa os conteúdos da fé, a cuja aceitação o intelecto é incitado pela vontade. Excluindo-se agora a idéia de que Deus move a vontade, o ato volitivo se transforma, como no pragmatismo, num ato arbitrário. Ele se torna uma decisão que sem dúvida é amparada por alguns fundamentos — se bem que insuficientes —, a qual, porém, poderia com a mesma justificativa ter sido bem outra. Tal ato de "dar crédito" com base num ato da vontade não é fé.

A forma protestante da "vontade para crer" resulta da concepção básica da religião como moral. Exige-se aqui "obediência de fé", em alusão a uma palavra de Paulo. Essa expressão pode significar duas coisas. Ela pode sublinhar uma vez o elemento de entrega que sempre está presente no estado de ser possuído incondicionalmente. Julga-se então, com razão, que nesse estar possuído incondicionalmente colaboram todas as funções do espírito humano. Ou então a expressão "obediência da fé" significa sujeição à ordem de crer, como ela é pregada pelos profetas e apóstolos. Naturalmente, quando uma palavra profética é reconhecida como "profética", isto é, como palavra proveniente de Deus, então obediência da fé nada significa senão reconhecer uma mensagem como provinda de Deus. Mas se houver dúvida se uma palavra é "profética" ou não, a expressão "obediência da fé" perde seu sentido. Ela se transforma então numa arbitrária "disposição (vontade) para crer". Essa situação ainda pode ser melhor esclarecida, se chamamos atenção para o fato de que freqüentemente estamos possuídos por alguma coisa (por exemplo por passagens bíblicas), as quais nos parecem ser expressão objetiva de algo incondicional e último, mas nós hesitamos e usamos subterfúgios para não fazer dela também subjetivamente um objeto de nossa própria preocupação última. Nesses casos se julga que o apelo à vontade é justificado e não parece por isso ser uma incitação a um ato arbitrário. Não há dúvida de que isso está certo. Mas tal ato da vontade não produz fé, pois fé como preocupação incondicional já estava presente antes do ato da vontade. A exigência de obedecer não é então nada mais do que a exigência de ser aquilo que já se é, isto é, uma pessoa que na realidade já se entregou ao incondicional, mesmo se ela lhe quer escapar. Apenas nessa situação pode-se exigir "obediência da fé"; mas ela pressupõe que a fé preceda à obediência e não seja a sua conseqüência. Nem a ordem de crer nem a "vontade para crer" conseguem produzir fé.

Esse fato é importante para toda educação religiosa, cura d'almas e pregação. Nunca se deveria dar a impressão de que a fé seria uma exigência, cuja rejeição revelaria má vontade. O homem finito não pode criar voluntariamente o estar possuído pelo infinito. Nossa vontade inconstante não consegue gerar a certeza que está presente na fé. Isso corresponde em todos os sentidos àquilo que já foi dito acerca da impossibilidade de chegar à fé através de provas ou de confiança em autoridades. Nem a razão, nem a vontade, nem autoridades conseguem criar fé.

3. A distorção da fé como sentimento

As dificuldades que surgem quando se entende a fé como uma questão da razão ou da vontade ou da cooperação de ambas levaram a que se a concebesse como sentimento. Essa concepção foi sustentada em parte até hoje tanto do lado religioso como do secular. Para os defensores da religião esta foi uma retirada para uma posição aparentemente segura, depois que fracassou a tentativa de justificar a fé como uma questão do conhecimento ou da vontade. O pai da teologia protestante moderna, Schleiermacher, descreveu a religião como "sentimento de dependência incondicional" (10). É claro que sentimento não é usado por Schleiermacher no mesmo sentido que na psicologia corrente. Ele não é vago e oscilante, mas tem um conteúdo determinado, ou seja, "dependência incondicional", uma expressão análoga ao que chamamos de "preocupação incondicional". Mesmo assim a palavra "sentimento" levou muitas vezes à falsa suposição de que a fé seria simplesmente uma questão de emoções sem nenhuma relação com algum conteúdo que se pudesse reconhecer e sem exigência a que cabe obediência.

Essa interpretação de fé foi prontamente aceita por cientistas e políticos. Eles viram aqui a melhor oportunidade de eliminar toda e qualquer interferência da religião na pesquisa científica e no âmbito político. Se a religião não é nada mais do que sentimento, ela é inofensiva. Chegaram então ao fim os antigos conflitos entre cultura e religião. A cultura, dirigida pelo conhecimento científico, pode se desenvolver livremente. A religião, no entanto, é assunto particular do indivíduo e nada mais é do que um reflexo de sua vida emocional. Ela não tem acesso à verdade, e naturalmente não pode haver, por isso, conflitos entre a religião e ciência natural, história, psicologia e política. Depois que a religião foi assim declarada um sentimento subjetivo e tirada do meio do caminho, ela não mais representa perigo para a vida cultural do homem.

(10) N. do T.: "schlechthinnig", inglês "unconditional".

Mas nenhum dos dois lados, nem religião nem cultura, conseguiu ater-se fielmente a essa separação das duas áreas. A fé como estar possuído por aquilo que toca incondicionalmente reclama a pessoa inteira e não se deixa restringir à subjetividade do simples sentimento. Tal fé reivindica verdade para si e exige entrega àquilo que toca incondicionalmente. Ela não pode se contentar em ser isolada num canto como sentimento sem compromisso. Quando a pessoa inteira está possuída, todas as suas forças estão tomadas. Se é negada essa reivindicação da religião, nega-se a própria religião.

Mas não apenas para a religião foi inaceitável a limitação da fé à esfera do sentimento. Os próprios cientistas, artistas e políticos mostraram freqüentemente contra a sua vontade que eles tinham uma preocupação incondicional, se bem que eles manisfestavam um vivo interesse em afastar a religião para o campo do simples sentimento. E isso se expressava visivelmente mesmo naquelas obras em que eles se voltavam mais duramente contra a religião. Uma análise exata da maioria dos sistemas filosóficos, científicos e éticos mostra quanta "preocupação incondicional" eles contêm, mesmo quando desempenham um papel importante na luta contra aquilo que eles entendem sob religião.

Essa exposição mostra a deficiência de uma concepção que entende a fé apenas como sentimento. Não há dúvida de que na fé como ato da pessoa inteira o elemento do sentimento está fortemente representado. Um sentimento muito vivo sempre demonstra que a pessoa inteira está participando de uma experiência ou de uma intuição do espírito. Mas o sentimento não é a fonte da fé. A fé tem uma orientação bem determinada e um conteúdo concreto. Por isso ela reclama verdade e entrega. Fé está orientada para o incondicional, o qual surge numa situação concreta que exige e justifica essa entrega.

III. SÍMBOLOS DA FÉ

1. O Conceito de Símbolo

Aquilo que toca o homem incondicionalmente precisa ser expresso por meio de símbolos, porque apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional. Essa tese precisa ser explicada. Apesar dos múltiplos esforços da filosofia contemporânea em obter clareza acerca da natureza e da função do símbolo, as opiniões quanto a esse ponto ainda são muito divergentes. Quem, portanto, utiliza o termo "símbolo", precisa explicar o que ele quer dizer com isso.

Símbolos e sinais têm uma característica essencial em comum: eles indicam algo que se encontra fora deles. O sinal vermelho no cruzamento indica a prescrição segundo a qual os carros têm que parar por um determinado período. A luz vermelha e o parar dos carros em si nada têm a ver um com o outro; mas por uma convenção ambos estão relacionados, e isso dura tanto quanto a convenção estiver de pé. A mesma coisa vale para letras e números, em parte até para palavras. Esses também indicam para além de si, isto é, para sons e significados. Eles receberam a sua função específica por um acordo entre o povo ou por convenções internacionais, por exemplo os sinais matemáticos. Às vezes esses sinais são chamados de símbolos. Isso entretanto é lamentável, porque dificulta a diferenciação entre sinal e símbolo. De importância capital nesse sentido é o fato de que os sinais não participam da realidade daquilo que eles indicam; quanto aos símbolos, no entanto, esse é o caso. Por isso os sinais podem ser substituídos em livre acordo por questões de conveniência; com os símbolos não é assim.

Isso nos leva a mais uma característica do símbolo: ele faz parte daquilo que ele indica. A bandeira faz parte do poder e do prestígio da nação pela qual ela flutua. Por isso ela não pode ser substituída, a não ser após uma derrocada histórica que modificou a realidade do povo representado pela bandeira. O desrespeito à bandeira é considerado ofensa à dignidade do povo que a constituiu como símbolo. Tal ato é visto até como sacrilégio.

A terceira característica do símbolo consiste em que ele nos leva a níveis da realidade que, não fosse ele, nos permaneceriam inacessíveis. Toda arte cria símbolos para uma dimensão da realidade que não nos é acessível de outro modo. Um quadro ou uma poesia, por exemplo, revelam traços da realidade que não podem ser captados cientificamente.

A quarta característica do símbolo está em que ele abre dimensões e estruturas da nossa alma que correspondem às dimensões e estruturas da realidade. Um grande drama não nos dá apenas uma nova intuição no mundo dos homens, mas também revela profundezas ocultas do nosso próprio ser. Com isso nos tornamos capacitados a entender aquilo que a peça propriamente quer dizer. Existem aspectos dentro de nós mesmos, dos quais apenas nos podemos conscientizar através de símbolos. Assim também melodias e ritmos na música podem se transformar em símbolos.

Em quinto lugar, símbolos não podem ser inventados arbitrariamente. Eles provêm do inconsciente individual ou coletivo e só tomam vida ao se radicarem no inconsciente do nosso próprio ser.

O último distintivo do símbolo é uma conseqüência do fato de símbolos não poderem ser inventados. Eles surgem e desaparecem como seres vivos. Eles surgem quando a época estiver madura para eles, e desaparecem quando o tempo os tiver ultrapassado. O símbolo de "rei", por exemplo, apareceu numa determinada época da história e se apagou nos tempos atuais em quase todo o mundo. Símbolos não morrem através da crítica, seja ela científica ou de que tipo for. Eles desaparecem quando não encontram mais repercussão na comunhão a que uma vez serviram de expressão.

Símbolos genuínos existem nas diversas áreas da vida cultural. Nós já mencionamos a política e a arte. Também precisamos citar a história, mas nosso tema específico são os símbolos religiosos.

2. Os Símbolos Religiosos

Até aqui discutimos os símbolos de um modo geral, mas isso já em consideração ao fato de que aquilo que toca o homem incondicionalmente só pode ser expresso simbolicamente. Poder-se-ia perguntar agora, por que é que aquilo que é captado pelos símbolos religiosos não pode ser expresso adequadamente em termos diretos. Quando, por exemplo, dinheiro, sucesso ou nação são a preocupação máxima de uma pessoa, porque não se pode dizer isso diretamente, sem utilizar a linguagem dos símbolos? A isso deve-se dizer: De tudo que o toca incondicionalmente o homem faz um "deus". Quando a nação é a preocupação incondicional de uma pessoa, então o nome dessa nação se torna para ela um nome santo e à nação são dadas qualidades divinas que em muito excedem a natureza e propósito de uma nação. Essa toma então o lugar do verdadeiro incondicional, tornando-se assim um ídolo. O sucesso como preocupação última não é um desejo natural de realização de possibilidades humanas de maior alcance, e sim muito mais a disposição de sacrificar todos os outros valores da vida ao poder e ao prestígio social. O medo de não obter sucesso satisfatório é uma forma distorcida do medo ante o juízo de Deus: sucesso é graça; fracasso é rejeição por parte de Deus. Dessa maneira, conceitos que refletem uma realidade por demais terrena, como sucesso e dinheiro, se transformam em símbolos idólatras daquilo que realmente tem validade última.

O fato de tais conceitos da vida cotidiana poderem ser elevados a símbolos tem sua raiz na própria natureza do incondicional e da fé. O realmente incondicional deixa infinitamente atrás de si todo o âmbito do condicionado. Por isso ele não pode ser expresso direta e adequadamente por nenhuma realidade finita. Falando em termos

religiosos, isso quer dizer: Deus transcende o seu próprio nome. É também por esse motivo que seu nome é tão abusado e profanado. Seja lá como designamos nossa preocupação suprema, se a chamamos de Deus ou não, as nossas afirmações sempre têm significado simbólico; e os símbolos então usados mostram para além de si mesmos e têm participação naquilo que eles designam. Não há outra maneira adequada de a fé se expressar adequadamente. A linguagem da fé é a linguagem dos símbolos. Isso já não poderíamos dizer, se a fé fosse apenas um acreditar, apenas vontade ou sentimento. Mas a fé como estar possuído por aquilo que toca incondicionalmente não conhece outra linguagem senão a dos símbolos. Diante de semelhante constatação eu sempre aguardo a pergunta: Apenas um símbolo? Quem indaga assim, no entanto, demonstra que lhe é estranha a diferença entre sinal e símbolo. Ele nada sabe do poder da linguagem simbólica, a qual suplanta em profundidade e força as possibilidades de toda linguagem não-simbólica. Nunca se deveria dizer "apenas um símbolo", mas sim: "nada menos que um símbolo". É isso que se deve manter em mente na exposição que faremos em seguida acerca dos diversos tipos de símbolos da fé.

O símbolo fundamental para aquilo que nos toca incondicionalmente é Deus. Esse símbolo está presente em todo ato de crer, mesmo quando esse ato de crer inclui a negação de Deus. Onde realmente existe o estar possuído pelo incondicional, Deus só pode ser negado em nome de Deus. Um deus pode negar o outro deus, mas o estar possuído incondicionalmente não pode negar o seu próprio caráter — o de incondicional. Nesse fato é que se encontra a confirmação daquilo que se quer dizer com a palavra "Deus". Ateísmo, portanto, só pode ser compreendido como tentativa de rejeitar toda preocupação incondicional, o que significa, por conseguinte, rejeição da pergunta pelo sentido da vida. A indiferença diante dessa pergunta de enorme pertinência é a única forma concebível de ateísmo. Se é possível semelhante ateísmo, não queremos discutir aqui. Em todos os casos permanece de pé que aquele que nega a Deus com paixão incondicional, afirma a Deus, porque ele manifesta algo incondicional. Deus é o símbolo fundamental daquilo que preocupa incondicionalmente. Mais uma vez, seria totalmente errado perguntar: Quer dizer que Deus é apenas um símbolo? Isso porque a pergunta seguinte teria que ser: Um símbolo de que? E a isso só se poderia responder: De Deus. "Deus" é símbolo para Deus. Isso significa que precisamos distinguir dois elementos em nossa concepção de Deus: uma vez o elemento incondicional, que se nos manifesta na experiência imediata e em si não é simbólico, e por outro lado o elemento concreto, que é obtido de nossa experiência normal e é simbolica-

mente relacionado com Deus. A pessoa, cuja preocupação incondicional se exprime numa árvore santa, está tanto tomada por uma preocupação incondicional como pela concreticidade da árvore, que simboliza a sua dedicação ao incondicional. A pessoa que adora a Apolo, está possuída pelo incondicional, e isso de modo concreto, pois para ela o incondicional está representado na imagem divina de Apolo. A pessoa que venera a Javé, o Deus do Antigo Testamento, não tem apenas uma preocupação incondicional, mas também uma imagem concreta daquilo que o toca incondicionalmente. Esse é o sentido da constatação aparentemente tão paradoxa de que "Deus" é o símbolo para Deus. Nesse sentido Deus é o conteúdo próprio e universalmente válido da fé.

Está claro que semelhante concepção da natureza de Deus torna sem sentido a pergunta acerca da existência ou não-existência de Deus. Não tem sentido perguntar pela incondicionalidade do incondicional. Esse elemento na idéia de Deus é certo em si mesmo. Por outro lado, a expressão simbólica do incondicional se transforma incessantemente no decorrer da história da humanidade. Aqui também não teria sentido perguntar se essa ou aquela imagem em que o incondicional se manifesta simbolicamente de fato existe. Se se entende por "existência" algo que possa ser encontrado em algum lugar no todo da realidade, então não existe nenhum ente divino. Portanto nem pode ser feita a pergunta pela existência de Deus. A pergunta que precisa ser feita é: Qual dentre os inúmeros símbolos corresponde mais profundamente ao sentido da fé? Em outras palavras: Que símbolo do incondicional expressa o absoluto sem estar imbuído de elementos idólatras? Esse é propriamente o problema, e não a assim chamada pergunta pela "existência de Deus" uma locução que apresenta uma combinação impossível de palavras. Deus como o incondicional no estar possuído incondicional do homem é mais certo do que toda outra certeza, mesmo aquela acerca do próprio eu. Mas reconhecer Deus no símbolo de uma imagem divina é uma questão de fé, coragem e risco.

Deus é o símbolo fundamental da fé, mas não é o único. Todas as qualidades que lhe atribuímos, como poder, amor, justiça, provêm do âmbito de nossas experiências finitas e são projetadas sobre aquilo que se encontra além de finitude e infinitude. Quando a fé chama Deus de "onipotente", ela utiliza a experiência humana do poder para designar simbolicamente o objeto de seu estar possuído incondicionalmente; mas com isso ela não caracteriza um ente supremo que pode fazer o que lhe apraz. O mesmo se dá com todas as outras qualidades de Deus e com todas as ações no passado, presente e futuro que o homem lhe atribui. Tudo isso são símbolos

retirados de nossa experiência cotidiana, e não afirmações sobre o que Deus fez em tempos antiquíssimos ou fará em futuro distante. A fé não é dar crédito a semelhantes relatos, e sim aceitação de símbolos que exprimem através da imagem da ação divina o nosso estar possuído incondicional.

Outro grupo de símbolos são manifestações do divino em coisas e eventos, em indivíduos ou grupos, palavras ou escritos. Todo esse campo de objetos sagrados é um tesouro repleto de símbolos. Mas objetos santos não são em si santos, mas mostram além de si para a fonte de toda santidade, para aquilo que é o próprio incondicional.

3. Símbolo e Mito

Os símbolos da fé não ocorrem individualmente. Eles estão associados a "histórias dos deuses", pois é isso mesmo que significa originalmente a palavra grega "mito". Nesses, os deuses se apresentam como personagens individuais e se parecem com seres humanos. Como esses, eles se diferenciam pelo sexo, têm antepassados e descendentes e estão cheios de amor e ódio de um para com o outro. O mundo e os homens são criados por eles, que também atuam dentro do espaço e do tempo. Eles participam da grandeza e da miséria dos homens, da sua atividade criativa bem como destrutiva. Eles dão à humanidade cultura e religião e protegem ritos sagrados. Eles ajudam e ameaçam o gênero humano, especialmente certas estirpes, tribos e povos. Nós os encontramos em epifanias e encarnações; eles fundam lugares e ritos consagrados, instituem sacerdotes e criam cultos. Mas eles mesmos se encontram sob o domínio e ameaça do destino, a que está sujeito tudo que existe. Tudo isso é mitologia, a qual surgiu de modo mais impressionante na antiga Grécia. Mas muitos dos traços aqui enumerados se encontram em qualquer mitologia. Comumente os deuses do mito não são equiparados. Há uma hierarquia encabeçada por um deus supremo, como na Grécia, ou por uma trindade, como na Índia, ou por uma divindade polar-dualista, como na Pérsia. Há redentores, que mediam entre os deuses supremos e os homens, e que, apesar de sua imortalidade intrínseca, sofrem, morrem e ressuscitam. Esse é o mundo do mito, um mundo vasto e estranho, sempre em transformação, mas fundamentalmente sempre o mesmo: uma manifestação da suprema preocupação do gênero humano, representado simbolicamente em personagens e atos divinos. Mitos são, portanto, símbolos da fé associados a lendas, os quais falam dos encontros dos deuses entre si e dos deuses com os homens.

Mitos estão presentes em todo ato de crer, porque o símbolo é a linguagem da fé. Mas em todas as grandes religiões da humanidade eles são criticados e transcendidos. O motivo para isso está na própria natureza do mito, que obtém seu material da nossa experiência cotidiana e coloca os atos e experiências dos deuses dentro do tempo e do espaço. Mas uma característica vital do incondicional é exatamente que ele está além do espaço e tempo. Sobretudo, porém, o mito cinde o divino em uma série de personagens, subtraindo-lhes assim a incondicionalidade, sem eliminar as suas reivindicações de incondicionalidade. Isso forçosamente leva a conflitos entre essas diferentes reivindicações, que podem ser tão veementes a ponto de pôr em perigo a existência do indivíduo bem como de grupos inteiros.

A crítica ao mito se dirige em primeira linha contra a cisão do divino, superando-a com o conceito de um Deus único, se bem que esse conceito pode apresentar traços bem diferentes nas diversas religiões. Isso porque mesmo o Deus único permanece objeto de linguagem mítica, e quando se fala dele, ele é necessariamente colocado dentro de espaço e tempo. Sim, perde-se até a sua incondicionalidade ao ser ele feito conteúdo concreto de uma determinada fé. Sucede daí que a crítica ao mito não se esgota com a rejeição de uma mitologia politeísta.

Também o monoteísmo está sujeito à crítica ao mito e precisa, como hoje se diz, da "demitização". Esse conceito foi cunhado no contexto da descoberta dos elementos míticos nas narrações e nos símbolos da Bíblia, tanto do Antigo como do Novo Testamento. Trata-se aqui de relatos como o do Paraíso, da queda de Adão, do dilúvio, da saída do Egito, do nascimento virginal do Messias, seus múltiplos milagres, sua ressurreição e ascensão bem como de sua esperada volta como juiz do cosmo. Em suma, todas as narrativas em que se descreve atuação divina entre os homens são entendidas como mitológicas em sua essência e com isso sujeitas ao processo de demitização. Que se deve dizer agora desse termo negativo e artificialmente criado? Ele deve ser aceito, caso ele for usado para salientar a necessidade de se compreender um símbolo como símbolo, e um mito como mito. O conceito da demitização, no entanto, precisa ser rejeitado, se ele significa o expurgo dos símbolos e mitos como tais. Semelhante empreendimento nunca será bem sucedido, porque símbolo e mito revelam formas de pensamento e de intuição que estão inseparavelmente ligados à estrutura da consciência humana. Pode-se substituir um determinado mito por outro, mas não se pode desligar o pensamento mítico da vida do espírito humano.

Isso porque o mito é a associação de símbolos que exprimem o que nos toca incondicionalmente.

Um mito que é entendido como mito, sem ser rejeitado ou substituído, pode ser chamado de "mito quebrado". Em conformidade com a sua essência, o cristianismo precisa rejeitar todo mito não-quebrado; pois isso está baseado no primeiro mandamento, no reconhecimento de Deus como Deus e na rejeição de todo tipo de idolatria. Todos os elementos mitológicos presentes na Bíblia, na doutrina e na liturgia precisam ser reconhecidos como tais. Mas eles deveriam ser mantidos em sua forma simbólica, e não ser substituídos por fórmulas científicas. Pois não há substitutos para símbolos e mitos, eles são a linguagem da fé.

A crítica radical ao mito é uma reação ao fato de que a consciência mítica primitiva resiste obstinadamente a toda tentativa de entender o mito como mito. Ela teme todo ato de demitologização e acha que um "mito quebrado" perde a sua verdade e a sua capacidade de persuasão. Quem vive num mundo mítico inabalado, sente-se seguro e abrigado. Ele se opõe fanaticamente a toda tentativa de "quebra do mito", porque essa chama a atenção para o caráter simbólico e cria um elemento de insegurança. Essa resistência é favorecida por sistemas autoritários, sejam eles do tipo religioso ou político. Pois está em seu interesse embalar em segurança as pessoas que se encontram sob a sua dominação, dando assim aos dominadores o poder inconteste. A oposição à demitização se mostra num rígido agarramento à letra. Os símbolos e mitos são entendidos literalmente. Seu material, emprestado da natureza e da história, é interpretado pelo que apresenta exteriormente. A essência do símbolo, que indica além de si para algo que se encontra fora dele, não é reconhecido. Entende-se então a criação como um ato mágico no "Era uma vez..." da fábula; a queda de Adão é localizada no espaço e atribuída a um homem determinado; o nascimento virginal do Messias recebe uma interpretação biológica; ressurreição e ascensão se apresentam como eventos físicos, e o retorno de Cristo é entendido como uma catástrofe que atingirá a Terra ou o cosmo. A condição para semelhante crença literalística é a suposição de que Deus tem uma localização no tempo e no espaço e influencia o curso das coisas bem como é por ele influenciado como todo outro ente no mundo. Essa compreensão literal da Bíblia despoja Deus de sua incondicionalidade e, falando em termos religiosos, também de sua majestade. Ela o rebaixa ao nível do finito e condicionado. Em tudo isso não estamos diante de uma crítica racional, mas sim intra-religiosa. Uma fé que entende seus símbolos literalmente é idolatria. Ela chama de incondicional àquilo que é menos que incondicional. A fé, entretanto,

que está consciente do caráter simbólico de seus símbolos dá a Deus a honra que lhe cabe.

Temos de distinguir agora duas faces na distorção literal da compreensão dos símbolos: a original e a defensiva. Na fase original o mítico e o literal não são diferenciados um do outro. Nos primórdios da história nem as pessoas nem os grupos conseguem distinguir as criações imaginativas de símbolos, de fatos que podem ser demonstrados pela observação e a experiência. Essa fase tem a sua razão de ser até o instante em que o espírito investigador do homem supera o crédito literal aos mitos. Quando chega esse momento, abrem-se duas possibilidades. Uma consiste em substituir o mito incólume pelo mito quebrado. Esse é o caminho objetivamente correto, se bem que ele não é viável para muitos, porque eles preferem reprimir seu questionamento do que tomar sobre si a incerteza que surge da quebra do mito. Assim eles são arrastados à segunda fase da compreensão literal dos mitos. Intimamente eles sabem da razão do questionamento, mas o reprimem por medo da insegurança. Geralmente essa repressão se dá com auxílio de uma autoridade sagrada, como por exemplo a igreja ou a Bíblia, às quais se deve obediência incondicional. Também essa fase é justificável, quando a consciência crítica é pouco desenvolvida e pode ser facilmente tranqüilizada. No entanto é imperdoável, quando nesse estágio um espírito maduro é partido em seu âmago por métodos políticos e psicológicos e precipitado numa profunda cisão consigo mesmo. O inimigo da teologia crítica não é, por isso, a compreensão literal ingênua dos símbolos, mas sim aquela que é feita conscientemente, com uma agressiva supressão do pensamento independente.

Os símbolos da fé não podem ser substituídos por outros símbolos, artísticos por exemplo, e eles também não podem ser anulados pela crítica científica. Como a ciência e a arte, eles estão firmemente enraizados na essência do espírito humano. Em seu caráter simbólico é que está a sua verdade e o seu poder. Nada que seja inferior a símbolos e mitos pode expressar aquilo que nos toca incondicionalmente.

Por último precisa-se perguntar se mitos são capazes de representar todo tipo de preocupação incondicional. Alguns teólogos cristãos são da opinião de que a palavra "mito" somente deveria ser usada com relação à natureza, isto é, quando se trata da descrição de processos da natureza que se repetem ritmicamente (por exemplo, as estações do ano) e são interpretados em sentido religioso. Os mesmos teólogos não aceitam que se chame de mito a evolução do mundo, a qual a fé cristã bem como a judaica vê como um processo histórico que tem um começo, um centro e um fim. Semelhante con-

cepção limitaria consideravelmente a utilização do termo mito. O mito não poderia mais então ser compreendido como a expressão lingüística da nossa preocupação incondicional, mas apenas como um idioma antiquado dessa língua. Mas a história demonstra que não existem apenas mitos da natureza, mas também mitos históricos. Se na Pérsia antiga o mundo é visto como o campo de batalha de dois poderes divinos, nós temos diante de nós um mito da história. Quando o Deus da criação elege um povo e o leva através da história em direção a um alvo que transcende a toda a história, então isso é um mito da história. Quando o Cristo, um ser transcendente, divino, aparece na plenitude do tempo, vive, morre e ressuscita, isso é novamente um mito da história. O cristianismo é a crítica a todas as religiões que estão presas a mitos da natureza. Mas como toda outra religião, o cristianismo fala a língua do mito, senão o cristianismo não seria expressão daquilo que nos toca incondicionalmente.

IV. TIPOS DE FÉ

1. Os Elementos da Fé e sua Dinâmica

Fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente existe sob muitas formas, e isso vale tanto para o ato de crer como para o conteúdo da fé. Todo grupo religioso e cultural e até certo ponto todo indivíduo tem uma experiência de fé especial com conteúdo de fé próprio. O estado subjetivo do crente se transforma e provoca transformações dos símbolos da fé e vice-versa. Para se poder compreender as múltiplas formas de expressão da fé, deveremos distinguir em seguida alguns tipos básicos e descrever a sua mútua relação dinâmica. Tipos religiosos em si são estáticos. Mas isso não é a última coisa que se pode afirmar acerca dos tipos de fé, uma vez que eles contém um elemento dinâmico na medida em que eles reivindicam validade incondicional para o aspecto especial da fé que eles representam. Daí resultam tensões e lutas, tanto entre os diferentes tipos de fé dentro de uma comunhão religiosa bem como entre as grandes religiões.

Não se deve esquecer que tipos sempre são construções do pensamento e como tais nunca se encontram em estado puro na realidade. Em nenhum âmbito da vida existem tipos puros. Todos os objetos reais pertencem a vários tipos. Existem porém traços predominantes que determinam uma coisa e a permitem classificá-la sob um certo tipo. Esses traços precisam ser destacados, se a dinâmica da vida deve ser explicada. Isso também vale para as formas da fé e seus símbolos.

Fundamental para a distinção dos tipos de fé são os dois elementos que estão presentes na experiência do sagrado. Um elemento é a presença do sagrado aqui e agora. Ela santifica o lugar em que aparece e a realidade em que ela se manifesta. Essa experiência toma posse do espírito humano com uma violência estremecedora e fascinante. Ela irrompe na realidade costumeira e a impele extaticamente para além de si mesma. Ela fundamenta regras, pelas quais se pode compreender o sagrado. O sagrado precisa estar presente e precisa ser experimentado como estando presente, se é que ele deve ser experimentado.

Ao mesmo tempo o sagrado é o juízo sobre tudo que é. Ele exige santidade, no sentido de justiça e amor, tanto para o indivíduo como para um grupo. Ele representa aquilo que somos de acordo com o que pela própria essência somos e por isso também deveríamos ser. Como lei do nosso próprio ser, ele está contra nós e a favor de nós. Onde quer que o sagrado seja experimentado, também se experimenta o seu poder de exigir aquilo que deveríamos ser.

Nós queremos chamar o primeiro elemento na experiência do sagrado de "santidade do ser", o segundo, de "santidade do dever". Poder-se-ia chamar a primeira forma de fé, em termos breves, de tipo ontológico, a segunda de tipo ético. Em toda religião a dinâmica da fé está consideravelmente definida por esses dois tipos e por sua interdependência e seu antagonismo. Ambos os tipos de fé influenciam tanto a mais íntima vida de fé pessoal como também as grandes religiões históricas. Eles estão presentes em todo ato de crer. Mas um dos dois sempre prevalece, pois o homem é finito e nunca capaz de possuir todos os elementos da verdade. Por outro lado o homem não pode descansar no reconhecimento de sua finitude, porque a fé gira em torno do incondicional e de suas formas de expressão adequadas. Toda expressão inadequada da fé pode levar a que o homem não atinja o incondicional e seja então determinado em toda a sua existência por algo que permanece aquém do incondicional. Por isso o homem sempre precisa tentar romper os limites de sua finitude e alcançar aquilo que nunca pode ser alcançado: o próprio incondicional. Dessa tensão surge o problema da relação entre fé e tolerância. Uma tolerância que nada mais é do que relativismo, uma atitude em que nada de incondicional se exige, é negativa e sem peso; ela não escapa à sina de se transformar em seu oposto, um despotismo intolerante. A fé, no entanto, precisa conjugar ambas as coisas: a tolerância consciente da condicionalidade de toda fé determinada, e a certeza fundamentada no incondicional. Em todos os tipos de fé, porém especialmente no protestantismo, esse problema é significativo. A grandeza e o perigo da fé protes-

tante está na autocrítica e na coragem de aceitar a própria relatividade. Daí a dinâmica da fé se manifestar mais fortemente no protestantismo do que em qualquer outro lugar: a inanulável tensão entre a incondicionalidade da exigência da fé e a condicionalidade da vida concreta de fé.

2. Os Tipos Ontológicos de Fé

O sagrado é experimentado como estando presente. Ele está aqui e agora, isto é, ele se nos depara num objeto, numa pessoa, num acontecimento. A fé vê numa porção concreta da realidade o fundamento último de toda a realidade. Nenhuma parte da realidade está excluída da possibilidade de se tornar portadora do sagrado, e de fato quase tudo que é real foi no curso da história das religiões chamado uma vez, em atos de fé, de sagrado, seja por grupos ou por indivíduos. Tal porção da realidade que é experimentada num ato de crer como portadora do sagrado, tem, como diz o termo tradicional, caráter "sacramental". Este cálice, este pão, esta árvore, este gesto da mão, este ajoelhar-se, este edifício, este rio, esta cor, esta palavra, este livro, esta pessoa são portadores do sagrado. Através deles a pessoa crente experimenta aquilo que a toca incondicionalmente. Eles não são escolhidos arbitrariamente como portadores do sagrado, e sim pela intuição visionária de indivíduos. Eles são aceitos pelo consenso comum de todo um grupo e transmitidos de geração a geração; eles são modificados, reduzidos e ampliados. Diante deles as pessoas são tomadas de reverência, fascinação, veneração, idolatria e crítica e finalmente os substituem por outros portadores do sagrado. Esse tipo sacramental de fé se encontra em todo o mundo e aparece em todas as religiões. Ele é o "pão diário" da fé, sem o qual uma fé se tornaria vazia e abstrata, perdendo seu significado para a vida do indivíduo e do grupo.

Fé no tipo sacramental de religião não quer dizer que certas coisas são sagradas e outras não. Fé é o estar possuído, que é transmitido por um determinado meio. A afirmação de que algo seja "sagrado" só tem sentido para aquela fé que o testemunha. Como juízo teórico, que reivindica validade geral, essa afirmação é uma combinação absurda de palavras; apenas no interrelacionamento entre sujeito e objeto da fé ela é verdadeira e faz sentido. O observador que está à distância somente pode constatar que há uma relação de fé. Mas ele nunca poderá depor algo acerca da genuinidade de semelhante relação. Quando, por exemplo, um protestante vê um católico orar diante de uma imagem da Virgem Maria, ele permanece um observador isolado e não é capaz de participar do

que está acontecendo ali em termos de fé. A coisa é outra se for um católico que estiver observando. Ele poderá acompanhar aquele que ele observa em seu ato de fé. Um critério pelo qual se pudesse julgar a fé não existe, quando o que julga se encontra fora da fé. Por outro lado o crente pode perguntar a si mesmo ou ser perguntado por outrem se o meio através do qual ele experimenta o incondicional exprime o que é verdadeiramente incondicional. Essa pergunta é a força dinâmica na história da religião, ela se volta decididamente contra o tipo sacramental da fé e rompe suas limitações em muitos sentidos. A justificativa dessa pergunta está em que o finito — também o finito mais sagrado — pode somente indicar aquilo que toca o homem incondicionalmente. O homem, porém, esquece esse limite e identifica o objeto sagrado com o próprio sagrado. O objeto sacramental é visto como sagrado em si mesmo. Desaparece o seu caráter de indicar, como portador do sagrado, para além de si. O ato de crer não se dirige mais para o incondicional como tal, mas para o representante do incondicional: a árvore, o livro, o edifício, a pessoa. Perde-se a transparência do ato de fé. O ponto de vista protestante vê na doutrina católica da substanciação, segundo a qual pão e vinho são transformados em corpo e sangue do Cristo, essa perda da transparência do divino, uma vez que o divino é igualado a uma porção limitada da realidade. É verdade que a fé experimenta a presença do sagrado que se apresenta na imagem do Cristo, no pão e vinho do sacramento. Uma distorção dogmática, no entanto, é tratar o próprio pão e vinho como objetos santos, que como tais são efetivos e podem ser guardados num relicário. Nada existe de sagrado fora da fé viva. Até os santos somente são santos porque a fonte do sagrado por eles transparece.

Os limites e perigos do tipo sacramental de fé levaram os místicos em todas as épocas da história ao passo radical de transcender a realidade, seja em uma de suas partes, seja em seu todo. Eles identificaram o incondicional com a base ou a substância de todo o ser e o chamaram de o "Uno", o "Inefável", o "Ser acima do ser". O místico não está interessado em rejeitar as formas sacramentais concretas da fé, mas em ultrapassá-las. A experiência mística se encontra ao termo de um longo caminho, que leva das formas mais concretas da fé a um ponto em que todo determinado desaparece no abismo da divindade pura. A mística não é irracional. Alguns dos maiores místicos da Europa e da Ásia eram ao mesmo tempo grandes filósofos, que se sobressaíam na clareza e conseqüência do seu pensamento. Eles reconheceram que aquilo que nos toca incondicionalmente, o objeto de nossa fé, não pode ser igualado a uma parte da realidade, como o tenta a fé sacramental, nem

ser comprimido num sistema racional. Fé é experiência extática. Por isso somente se pode falar do incondicional numa linguagem que está consciente de que em si não se pode falar dele.

Essa é a única maneira em que a experiência mística consegue se expressar. Pode-se, porém, perguntar: Existe então ali alguma coisa que possa ser expressa, já que o objeto da fé mística ultrapassa toda possibilidade de expressão? Não se baseia a fé na experiência do sagrado como estando esse presente? Como é possível semelhante experiência, se o incondicional é aquilo que transcende toda experiência? A isso os místicos respondem que há um lugar em que o incondicional está presente no mundo finito: nas profundezas da alma humana. Essas profundezas são o lugar em que o finito se toca com o infinito. A fim de lá chegar, o homem precisa despojar-se de todos os conteúdos finitos. Ele precisa renunciar a todas as preocupações provisórias em prol da preocupação última. Ele também precisa transcender todas as coisas reais, em que a fé sacramental experimenta o incondicional. Ele precisa transcender a cisão da existência, mesmo a mais profunda e geral de todas as cisões: aquela entre sujeito e objeto. O incondicional se encontra além dessa cisão, e o homem que o quer alcançar precisa superar essa cisão dentro de si através da meditação, contemplação e êxtase. Nesse movimento da alma, a fé se acha num estado de oscilação entre ter e não ter aquilo que a toca incondicionalmente. A fé está num movimento de aproximação gradativa, de recaídas e de realização repentina. A fé mística não despreza nem rejeita a fé sacramental, mas ela a transcende em direção àquilo que está presente em todo ato sacramental, mas permanece oculto sob os objetos concretos em que se encarna. Por algum tempo os teólogos contrastaram fé e experiência mística. Eles achavam que a fé permaneceria numa distância intransponível do incondicional, enquanto que a mística procuraria a fusão do espírito humano com o fundamento do ser e do sentido. Semelhante contraposição de fé e mística, porém, somente tem validade condicional. O próprio místico sabe da infinita distância entre o infinito e o finito e se conforma com uma vida em que a união extática com o infinito é apenas raramente ou mesmo jamais alcançada. E o crente só pode ter fé na medida em que ele é possuído por aquilo que o toca incondicionalmente. A mística é, como o sacramentalismo, um tipo de fé, e não o contrário de fé; e em todo tipo de fé há um elemento místico bem como um sacramental.

A mesma coisa vale para a forma humanística da fé ontológica, cuja consideração é especialmente importante, porque freqüentemente humanismo é identificado com falta de fé e é contraposto à fé. Isso, porém, só é possível se fé é definida como acreditar na

existência de seres divinos. Se, no entanto, fé é entendida como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente, então também o humanismo encerra um elemento de fé. Sob humanismo nós entendemos aqui a orientação que faz do que é verdadeiramente humano o critério e alvo da vida do espírito, isso na arte e filosofia, na ciência e política, nas relações sociais e na ética pessoal. Conforme a concepção humanística, o divino se revela como humano, e vice-versa. Aquilo que toca o homem incondicionalmente é o homem. Com isso se quer dizer o homem em sua essência, o homem verdadeiro, o homem como "idéia", não o homem real na alienação de sua natureza verdadeira. Quando, sob essa pressuposição, a fé humanística diz que o objeto de sua preocupação suprema é o homem, então ela vê o infinito e incondicional em algo finito, e nisso ela não se diferencia da fé sacramental, que quer abarcar o infinito numa porção de finitude, ou da fé mística, que encontra nas profundezas da pessoa o lugar do infinito. Persiste, porém, uma diferença. Os tipos sacramental e místico rompem os limites do humano: o sacramental em direção ao universo e todos os seus conteúdos, o místico em direção àquilo que transcende o homem e seu mundo. O humanista, em contraste, permanece dentro do âmbito do humano. Por esse motivo a fé humanística é chamada de "profana", enquanto que se designa os outros dois de "religiosos". "Profano" significa nesse contexto permanecer dentro do quadro do curso costumeiro das coisas, sem ultrapassá-lo em direção a um âmbito sagrado. No latim e nas línguas dele derivadas fala-se de profanidade no sentido original da palavra, isto é: "estar diante das portas do templo". Muitas pessoas dizem de si mesmas que elas "vivem diante dos portões do templo" e que não têm fé. No entanto, se são perguntadas se podem viver sem que alguma coisa as toque incondicionalmente, sem que levem algo incondicionalmente a sério, elas decididamente o negariam. Com isso elas testemunham que estão no estado de fé. Elas representam o tipo humanístico de fé, que pode ter cunhos diversos. O fato de alguém dizer de si mesmo que ele está completamente na profanidade não o exclui da comunhão dos crentes. Seria uma tarefa interminável, se quiséssemos descrever as múltiplas formas em que se exprime a fé humanística. Ela está difundida em vastas áreas do mundo ocidental bem como em culturas asiáticas. A distinção entre tipos ontológicos e morais de fé, que aplicamos nos tipos religiosos, também podemos fazer na orientação humanística de fé. — O tipo ontológico tem a sua expressão mais forte na forma romântico-conservadora do humanismo; o tipo moral da fé, na progressista-utópica. A palavra "romântico" indica nesse contexto a experiência do infinito no finito, como

ele pode ser contemplado na natureza e na história. Quem vê o sagrado numa flor, em como ela se desenvolve, no animal, como ele se move, no homem, como ele apresenta uma individualidade singular, ou num determinado povo, numa cultura especial, num sistema social específico, esse tem experiências que desempenham um importante papel no tipo romântico-conservador. Para o romântico, aquilo que já está dado é sagrado e é conteúdo de sua preocupação última. A analogia dessa forma de fé com a fé sacramental é óbvia. A forma romântico-conservadora da fé humanística é fé sacramental secularizada: o sagrado está presente aqui e agora. O conservadorismo cultural e político se deriva em última análise desse tipo de fé secularizada. Ela é fé real, mas encobre o incondicional que ela pressupõe. Sua fraqueza e perigo consiste em perder sua substância religiosa original. A história demonstrou isso em todas as culturas puramente seculares, as quais sempre de novo recaíam nos estágios anteriores de sua religiosidade, dos quais elas haviam partido.

3. Os Tipos Morais de Fé

A característica comum dos tipos morais de fé é a idéia da lei. Deus é sobretudo aquele que deu a lei — como dádiva e exigência. Somente aquele que segue a lei pode chegar a Deus. É verdade que também a fé mística e sacramental conhece leis; também aqui ninguém consegue alcançar o último e incondicional, sem cumprir essas leis. Existe, porém, uma diferença importante quanto ao tipo das leis. No caso do tipo ontológico, a lei impõe a sujeição a ordens rituais ou a exercícios ascéticos. No caso do tipo moral, uma lei moral demanda obediência moral. Está certo que a diferença não é absoluta, pois a lei ritual também contém exigências morais, e a lei ética encerra elementos ontológicos. Mas essa diferença já é suficiente para tornar compreensível o surgimento das diversas grandes religiões. Elas seguem a um ou ao outro tipo básico.

No âmbito do tipo moral de fé podemos distinguir a forma jurídica, a convencional e a ética. A primeira recebeu sua expressão mais forte no judaísmo talmúdico e no islamismo; o melhor exemplo para a forma convencional se encontra na China de Confúcio; a forma ética, no entanto, é encarnada pelos profetas judaicos. A fé do muçulmano é fé na revelação através de Maomé, e essa revelação é aquilo que o toca incondicionalmente. A revelação trazida por Maomé consiste principalmente de leis rituais e sociais. As leis rituais lembram a fase sacramental, da qual provêm todas as religiões e culturas. As leis sociais vão mais longe do que o elemento ritual e santificam "aquilo que deveria ser". Leis desse tipo permeiam a vida inteira (por exemplo, no judaísmo ortodoxo). A lei sempre se apre-

senta como dádiva e exigência. Apenas sob a proteção da lei é que a vida é possível e digna de se viver. O mesmo vale para o adepto mediano do islamismo bem como para todos os que desenvolveram nessa mesma base um humanismo secular, em grande parte influenciado pelo pensamento da Antiga Grécia. Se alguém diz da orientação religiosa dos povos islâmicos que sua fé é fé em Maomé, e por isso está em conflito com a fé em Cristo, então deve-se retrucar: Decisivo no Islamismo não é a fé em Maomé como profeta, mas a fé numa ordem que está consagrada e que determina a vida da maioria das pessoas. A questão da fé não é Moisés ou Jesus ou Maomé; a questão é muito antes: Qual deles exprime aquilo que nos toca incondicionalmente? Assim, nos confrontos entre as religiões não se trata dos conteúdos de fé como tais, mas da questão: De que forma a preocupação incondicional é mais exatamente exprimida? Decisões de fé são decisões existenciais, e não teóricas.

O que acabou de ser dito também vale para o sistema de regras convencionais que foi em parte coligido, em parte elaborado por Confúcio. Freqüentemente se o considerou arreligioso, afirmando-se da concepção chinesa de vida que nela não haveria fé, ao menos na medida em que ela é determinada por Confúcio. Mas também no Confucionismo existe fé, e isso não somente no que diz respeito à veneração aos antepassados, que representa um elemento sacramental, mas também quanto à incondicionalidade dos mandamentos morais, cujo pano de fundo é uma certa concepção da estrutura metafísica do universo. A lei do estado e da sociedade é apenas uma forma especial em que se manifesta essa estrutura. Mas apesar desses elementos religiosos, o caráter fundamental do Confucionismo é secular, um fato que possibilitou dois eventos de enorme envergadura histórica: em primeiro lugar a influência das religiões sacramentais e místicas do Budismo e Taoismo tanto em sua forma popular como em sua forma refinada. Além disso, a fácil vitória alcançada neste país pela fé secular do comunismo, o qual igualmente pertence ao tipo moral da fé humanística.

Como a mais influente de todas as variações do tipo moral de fé evidenciou-se a terceira forma: a religião do Antigo Testamento. Como toda forma de fé, também ela tem uma ampla base sacramental: a idéia do povo eleito, do pacto entre Deus e o povo, e a fé ritual em toda a sua riqueza. No entanto, a experiência da santidade do ser nunca afastou a santidade do dever. Para os profetas e seus sucessores — sacerdotes, rabinos, teólogos — o caminho para Deus se encontra apenas na obediência à lei da justiça. A lei divina é a preocupação suprema e incondicional, e isso tanto no Antigo Testamento como no judaísmo moderno. Ela é o conteúdo decisivo da

fé e fornece as regras para uma constante conscientização do sagrado na vida cotidiana. O sagrado sempre deve estar presente, e ele deve ser lembrado também na mais insignificante ação da vida diária. E inversamente, todo agir só tem valor, se está associado à obediência diante da lei moral, a lei da justiça. A grandeza do profetismo vétero-testamentário está em que ele sempre condena o povo bem como seus líderes, quando eles negligenciam o elemento moral da lei — aquilo que deve ser — em favor do elemento sacramental. É a missão histórico-mundial da fé judaica, sacudir a segurança sacramental acrítica, e isso não só no próprio judaísmo, mas também em todas as outras religiões.

A influência do judaísmo não se faz sentir apenas no cristianismo e no islamismo, mas também na forma progressista-utópica da fé humanística em todo o mundo ocidental. O humanismo antigo conhecia a lei do dever. Tanto a mitologia grega como a tragédia grega, a filosofia grega bem como o direito romano e o humanismo político dos estóicos romanos acentuam aquilo que deve ser. Mas assim mesmo o tipo ontológico predominou em toda a Antiguidade. Isso está demonstrado de um lado pela vitória do misticismo na filosofia grega tardia e de outro lado pela importância das religiões de mistério no Império Romano bem como pela ausência do pensamento progressista e utópico em todo o mundo antigo.

O humanismo moderno, especialmente desde o século XVIII, se desenvolve a partir de um fundamento cristão e coloca o peso na lei do dever, no sentido dos profetas judaicos. Já em seus primórdios ele mostra fortes elementos progressistas e utópicos. Seu prelúdio é uma crítica ao sistema feudal com seus fundamentos sacramentais. Ele exige justiça, primeiramente para os camponeses, depois para a sociedade burguesa, e finalmente para as massas proletárias. A fé dos precursores do Iluminismo desde o século XVIII é o tipo moral da fé humanística. Os iluministas lutaram pela libertação da servidão feudal consagrada pela religião, e pela justiça para todo ser humano individual. Sua fé era fé humanística, suas formas de expressão eram mais seculares do que religiosas. Mas tratava-se de fé, e não de intuição científica, se bem que eles acreditavam no poder superior da razão, conjugada com justiça e verdade. A dinâmica de sua fé humanística transformou a face da terra, primeiro na metade ocidental do mundo, depois no Oriente. A fé humanística de cunho moral emprestou aos movimentos revolucionários das massas proletárias nos séculos XIX e XX a sua paixão. Sua dinâmica ainda hoje é visível. Como em toda fé, também a forma utópica da fé humanística gira em torno daquilo que nos toca incondicionalmente. É daí que ela recebe sua força incrível,

tanto no bem como no mal. Diante dessa análise, bem como das considerações precedentes, carece de todo e qualquer fundamento falar-se de um desaparecimento da fé no mundo ocidental. Esse tem uma fé de cunho secular, e essa fé forçou a religião tradicional para uma posição de defesa. Mas essa fé secularizada é **fé**, e não falta de fé. Ela se preocupa com algo incondicional e com a entrega total a esse incondicional.

4. A Unidade dos Tipos de Fé

Na experiência do sagrado, os elementos ontológico e moral estão por natureza unidos, mas na vida de fé eles se separam e freqüentemente levam a conflitos e destruição mútua. Ainda assim a unidade original não pode ser dissolvida completamente; um tipo sempre contém elementos do outro. O tipo sacramental de fé é dominado pela lei ritual. Ele exige purificação, preparo, sujeição a leis litúrgicas e desempenho ético. Por outro lado vimos quantos elementos rituais existem nas religiões legalistas, ou seja, no tipo moral de fé. Semelhante é o caso da fé humanística, em que elementos progressistas e utópicos aparecem no tipo romântico-conservador, enquanto que o tipo progressista-utópico se baseia em tradições já dadas, a partir das quais se critica e se transcende a situação presente. A interpenetração dos tipos de fé torna as formas existentes de fé globais, dinâmicas e autotranscendentes.

A história da fé, que é muito mais ampla do que a história da religião, é uma contínua oscilação de convergência e divergência dos mais diferentes tipos de fé. Isso vale tanto para a forma da fé como para o conteúdo da fé. As formas em que preocupação incondicional pode se exprimir não são uma confusão de possibilidades ilimitadas. Elas são manifestações de certas orientações básicas que se desenvolveram aos poucos na história da fé e que estão fundamentadas na natureza da fé. Por isso pode-se compreender e descrever como elas se distanciam uma da outra e se aproximam mutuamente, mostrando talvez um ponto em que sua reconciliação foi em princípio alcançada. A afirmação de que isso aconteceu em alguma forma concreta de fé depende do ponto de vista de fé do que julga. Se ele for, por exemplo, um teólogo cristão de cunho protestante, então ele verá no cristianismo, e especialmente no cristianismo protestante, o alvo em direção ao qual evolui a dinâmica da fé. Isso não poderia ser diferente. Assim mesmo, todo aquele que emite semelhante veredito precisa apresentar razões objetivas para a sua decisão. "Objetivo" significa nesse caso: deduzido da natureza da fé, que fundamenta todos os tipos de fé.

O catolicismo caracterizou a si mesmo, com razão, como um sistema que engloba elementos culturais e religiosos divergentes entre si. Suas fontes são: o Antigo Testamento, que em si já reúne o tipo sacramental e o moral, as religiões helênicas de mistérios, a mística, o humanismo clássico grego e o modo de pensar científico da Antiguidade tardia. Sobretudo, porém, o catolicismo se baseia no Novo Testamento, o qual em si já engloba uma série de tipos e representa uma conjugação de elementos éticos e místicos. O exemplo mais significativo para isso é a doutrina de Paulo acerca do Espírito Santo. Espírito nesse sentido é a presença do espírito divino no espírito humano, e Espírito Santo é o espírito do amor, da justiça e da verdade. Eu não hesitaria em enxergar nessa concepção do espírito a resposta à pergunta pelo sentido da dinâmica e da história da fé. Mas semelhante resposta não é um ponto em que se pode ficar parado. Ela sempre precisa ser dada de uma nova maneira, a partir de novas experiências e sob condições mutantes. Apenas se isso acontece, ela permanece sendo uma resposta real e inclui a possibilidade de realização. Nem o catolicismo nem o fundamentalismo reconhecem essa exigência. Ambos perderam elementos que fazem parte do conceito original de fé, por causa da predominância de um ou de outro lado. Esse é o ponto em que entrou o protesto protestante na época da Reforma. E é o ponto em que o protesto protestante precisa ser levantado em todos os tempos em nome da incondicionalidade do incondicional.

A crítica básica de todos os grupos protestantes ao catolicismo se volta contra o fato de que o sistema autoritário excluiu a autocrítica da igreja e que os elementos sacramentais da fé sufocaram os elementos proféticos. Uma vez que o sistema autoritário tornou impossível uma reforma de base, restou apenas uma cisão total. Essa, porém, também trouxe consigo a perda daqueles elementos contra os quais se dirigira o protesto protestante: o sacramentalismo e a autoridade da igreja nele baseados. Em conseqüência dessa perda, o protestantismo se tornou cada vez mais um representante unilateral do tipo moral de fé. Não se perdeu apenas a riqueza dos ritos transmitidos pela tradição, mas também a compreensão do fato de que o sagrado está presente em experiências sacramentais e místicas. A importância do conceito paulino de espírito, em que estão reunidos o tipo sacramental e o ético, não foi reconhecido nem pelo catolicismo nem pelo protestantismo. A presente exposição tenta indicar, na linguagem do nosso tempo, aquela realidade que Paulo designou com a palavra "espírito" como sendo a unidade do extático com o personal, do sacramental com o moral, do místico com o racional. Apenas quando o cristianismo for capaz de reconquistar,

como experiência vivida, essa unidade dos diferentes tipos de fé, poderá ele manter de pé a sua reivindicação de responder às grandes questões resultantes da dinâmica da fé.

V. A VERDADE DA FÉ

1. Fé e Razão

Nos capítulos precedentes nós mostramos a diversidade dos símbolos e tipos de fé. Isso poderia ser interpretado como desistir da reivindicação da verdade por parte da religião. Por isso precisamos perguntar agora, se é viável falar-se de uma reivindicação de verdade por parte da fé, e em que sentido.

Até agora era costume colocar fé e razão uma ao lado da outra, e perguntar se elas se excluem mutuamente, ou se elas poderiam ser unidas numa espécie de fé racional. Se a segunda hipótese for possível, como se relacionariam a razão e a fé nessa fé racional? Se o sentido da fé for mal entendido nos modos acima expostos então elas se excluem mutuamente. Se, no entanto, fé é estar possuído incondicionalmente, então fé e razão não são necessariamente opostos.

Mas essa resposta não é suficiente, uma vez que a vida espiritual do homem é uma unidade que não permite um lado-a-lado isolado dos diversos elementos. Todas as funções do espírito humano estão intimamente ligadas, apesar do seu caráter diverso. Isso também vale para a relação entre fé e razão. Por isso não é suficiente a resposta de que estar possuído por algo que nos toca incondicionalmente não contradiz a estrutura racional do espírito. É necessário especificar a relação entre a fé e a razão do espírito humano. Inicialmente, precisa-se perguntar em que sentido é usada a palavra "razão", quando ela é contraposta à fé. Será no sentido do procedimento científico, do pensamento rigidamente lógico e do cálculo técnico? Ou será ela entendida, como em quase todas as épocas de nossa cultura ocidental, como a fonte do sentido, normas e princípios? Na primeira hipótese a razão é o instrumento para o conhecimento e domínio da realidade, ao passo que a fé indica o alvo, a cujo serviço está todo cálculo e domínio da realidade. O primeiro tipo de razão poderia ser chamado de razão técnica, uma vez que ela se ocupa com os meios, e não com o fim. Razão nesse sentido abarca a vida diária de cada um e domina a civilização técnica do nosso tempo. A segunda significação de razão está relacionada com aquilo que faz do homem um homem e o diferencia de todo outro ser. Ela é a base de sua língua, sua liberdade e sua capacidade criadora.

Ela atua na procura pela verdade, na experiência da arte e na realização da lei de conduta; ela faz possível uma vida como pessoa e participação na comunhão. Se a fé estivesse em contradição à razão, ela teria que levar à desumanização do homem. Esse perigo de fato existe — tanto na esfera teórica como no campo prático — em todos os sistemas autoritários, e isso tanto na área da religião como na política. Uma fé que se encontra em contraposição à razão, não se destrói apenas a si mesma, mas também aquilo que é propriamente humano no homem. Isso porque somente um ser dotado de razão pode ser possuído por algo incondicional e distinguir preocupações últimas das provisórias; ele pode assimilar a exigência da lei de conduta e perceber a presença do sagrado. Tudo isso, aliás, só confere, quando não se pressupõe a primeira significação do conceito de razão, razão no sentido da razão técnica, e sim a segunda significação, de razão como estrutura do espírito e da realidade, dotada de sentido.

Razão é uma condição necessária para a fé, e fé é o ato em que a razão irrompe extaticamente para além de si. Essa é a unidade e a diferença entre as duas. A razão humana é finita. Por isso, todas as criações da cultura possuem esse caráter finito, tanto aquelas em que o homem conhece seu mundo, como aquelas em que ele transforma seu mundo. Daí elas não pertencerem àquilo que toca o homem incondicionalmente. Mas a razão não está presa à sua própria finitude; ela a reconhece, e através dessa mesma intuição ela se eleva acima de sua finitude. O homem faz a experiência de que ele faz parte do infinito, o qual por sua vez não é uma parte do homem, nem se encontra em seu poder. O infinito precisa tomar posse dele como aquilo que o toca incondicionalmente. Quando a razão é possuída pelo incondicional, ela é elevada acima de si mesma; mas com isso ela não deixa de ser razão, razão finita. A experiência extática de uma preocupação última não destrói a estrutura da razão. Êxtase é razão realizada, e não razão quebrada. Razão só chega a ser realizada quando ela é levada para além dos limites de sua finitude e experimenta a presença do sagrado. Sem essa experiência ela se perde a si mesma. Ela é finalmente preenchida de conteúdos irracionais — miticamente falando: demoníacos — e por eles destruída. O caminho seguido é o da razão plena de fé através da razão sem fé para a razão demoniacamente dividida. A segunda fase é apenas uma transição; pois nem na vida do espírito nem na natureza existe vácuo. Razão é a pressuposição da fé, e fé preenche a razão. Fé como estar possuído em última instância é razão extática. Entre a natureza verdadeira da fé e a natureza verdadeira da razão não há contradição.

Nesse ponto a teologia fará algumas perguntas. Ela indagará, se a natureza da fé não está distorcida sob as condições da existência humana. Além disso ela perguntará, se não se perde também a verdadeira natureza da razão na situação de alienação do homem de si mesmo. Finalmente ela perguntará se a unidade de fé e razão e a natureza verdadeira de ambas não precisa ser restabelecida através da "revelação", como o diz a religião. E se esse for o caso, a razão, em seu estado obscurecido, não terá que se sujeitar à revelação? E não será essa sujeição sob os conteúdos da revelação o sentido próprio do termo "fé"? A resposta a essas perguntas seria matéria para toda uma teologia. Aqui só podemos tratar desse assunto em poucos traços fundamentais. Inicialmente precisa-se dizer que o homem é homem também no estado de alienação. Razão e fé não se perderam completamente, mas elas não puderam manter a sua natureza original, sendo inevitáveis os conflitos entre uma razão usada erroneamente e uma fé distorcida no sentido da superstição. A verdadeira natureza da fé e a verdadeira natureza da razão transparecem apenas vagamente na vida real da fé e na utilização prática da razão sob as condições da alienação.

Devido a isso, alguma coisa precisa acontecer, que supere tanto a distorção da fé como a da razão e restabeleça a relação verdadeira entre ambas. A experiência em que isso se dá é chamada de "revelação". O conceito de revelação já foi tão abusado, que apenas se pode usá-lo com hesitação, sendo que algo semelhante se dá com o conceito de razão. Na linguagem popular, revelação significa uma comunicação sobrenatural sobre Deus e sua atuação. Tais comunicações foram transmitidas, conforme essa concepção, aos profetas e apóstolos e aos autores da Bíblia, do Alcorão e de outros escritos sagrados, no que o próprio Espírito Santo conduzia a pena. A aceitação solícita dessas doutrinações sobrenaturais, por mais absurdas que sejam, é então chamada de fé. Cada palavra da presente exposição contradiz a essa distorção do conceito de revelação. Revelação é a experiência em que uma preocupação última move o espírito da pessoa, criando assim uma comunhão em que essa preocupação se expressa em símbolos de ação e de pensamento. Onde isso acontece, fé e razão são renovadas. Seus conflitos interiores e tensões recíprocas são superados, e reconciliação toma o lugar da alienação. Esse é o sentido próprio de revelação; em todos os casos, é isso que ela deveria significar. Ela é um evento em que aquilo que nos toca incondicionalmente se manifesta, nisso fazendo estremecer e transformando a situação dada na religião e cultura. Nessa experiência não há conflito entre fé e razão. Isso porque o homem é tomado e transformado em toda a sua estrutura de ser

racional pela revelação daquilo que o toca incondicionalmente. E mesmo assim: revelação é revelação ao homem que se encontra no estado de alienação. Através da revelação é quebrado o poder da alienação, mas ele não é anulado. A alienação penetra na nova experiência de revelação assim como ela havia entrado na antiga. Ela faz da fé uma idolatria e confunde os portadores do incondicional com o próprio incondicional. Ela rouba o razão de seu poder extático, de sua tendência de se transcender a si mesma e de se voltar para o incondicional. Devido a essa dupla distorção, ela falsifica também a relação entre fé e razão, transformando a fé numa preocupação provisória, que se intromete nas preocupações provisórias da razão e eleva a razão, apesar de sua finitude natural, à validade incondicional. Daí surgem novos conflitos entre fé e razão, os quais exigem uma revelação nova e superior. A história da fé é uma luta constante com a distorção da fé, e o conflito entre razão e fé é um dos mais nítidos sintomas dessa distorção. As batalhas decisivas nessa luta são os grandes eventos de revelação, e a batalha realmente vitoriosa seria uma revelação de validade última, em que a distorção entre fé e razão está em princípio superada. O cristianismo clama de si estar fundamentado em semelhante revelação. É essa uma reivindicação que precisa ser comprovada sempre de novo no curso da história.

2. A Verdade da Fé e a Verdade Científica

Entre a natureza da fé e a natureza da razão não existe conflito. Isso inclui a afirmativa de que não há um conflito entre fé e conhecimento no que diz respeito à sua essência. Mesmo assim sempre já se considerou o conhecimento aquela função da razão humana que com maior facilidade entra em conflito com a fé. Isso acontecia especialmente quando se via a fé como uma espécie inferior de saber, cuja verdade é, porém, assegurada pela autoridade divina. Nós rejeitamos esse conceito falso de fé e com ele eliminamos uma das mais freqüentes causas para os conflitos entre fé e saber. Precisamos, porém, ir mais longe, mostrando a relação concreta da fé com as diversas formas da razão cognitiva, ou seja, com a forma das ciências naturais, da história e da filosofia. Aquilo que a fé denomina de verdade é diferente daquilo que é visto como verdade pelas citadas formas da razão. Ainda assim todas elas tentam alcançar a verdade, isto é, verdade no sentido do verdadeiramente real, como esse pode ser assimilado pelo espírito humano. Erros surgem quando o homem, em sua procura pelo conhecimento, não percebe o que é verdadeiramente real e considera real aquilo que apenas parece ser real, ou quando ele vê o que é verdadeiramente

real, mas o exprime de forma inadequada. Muitas vezes é difícil verificar se não foi percebido o verdadeiramente real ou se aquilo que foi reconhecido como vero apenas foi mal exprimido, pois ambos os tipos de erro se condicionam mutuamente. Em todos os casos, em cada ato congnitivo está presente verdade ou erro, ou uma das múltiplas transições entre verdade e erro. Também na fé está atuante a capacidade cognitiva do homem. Por isso precisamos perguntar: Que significa "verdade" em relação à fé, quais são seus critérios, e que relação existe entre a verdade da fé e as outras formas da verdade com seus critérios tão diferentes?

As ciências naturais descrevem estruturas e relações do universo físico, na medida em que elas podem ser verificadas experimentalmente e formuladas matematicamente. A verdade de uma afirmação científica depende de quão adequadamente as leis estruturais são descritas e confirmadas através de repetidas experiências. Toda verdade científica é provisória e sujeita a constante verificação, tanto no que diz respeito à sua compreensão da realidade como no que tange a sua formulação científica. Esse elemento de insegurança não reduz o grau de veracidade de uma afirmação científica experimentalmente examinada e provada. Mas ele impede todo dogmatismo científico. Por isso é um procedimento questionável, quando teólogos, no intento de defender a verdade da fé contra a verdade da ciência, chamam a atenção para o caráter provisório de toda afirmação científica e alegam com isso ter provido um refúgio seguro para a verdade da fé. Isso porque, se amanhã o progresso científico restringir ainda mais a área de conhecimento científico inseguro, a fé terá que se recolher ainda mais. Esse é um procedimento indigno e infrutífero, pois a verdade científica e a verdade da fé fazem parte de dimensões diferentes. Nem a ciência tem o direito ou a capacidade de se intrometer nos interesses da fé, nem a fé tem o direito ou a capacidade de interferir na ciência.

Uma vez compreendido isso, vêem-se numa luz bem diferente os conflitos acima tratados entre fé e ciência. Na verdade não se trata de um conflito entre fé e ciência, mas sim entre uma fé e uma ciência que esqueceram ambas, a que dimensão pertencem. Quando os defensores da fé procuraram impedir o surgimento da astronomia moderna, eles não levaram em conta que os símbolos cristãos, apesar de refletirem a concepção da astronomia aristotélico-ptolomaica acerca do mundo, dela não dependem. Apenas quando símbolos como "Deus no céu", "o homem sobre a terra" e "demônios debaixo da terra" são vistos como descrição de lugares povoados com deuses, homens e demônios, aí a astronomia moderna precisa entrar em conflito com a fé cristã. Quando, por outro lado, repre-

sentantes da física moderna querem atribuir a realidade inteira ao movimento mecânico de minúsculas moléculas, negando com isso a realidade própria da vida, então eles manifestam a sua fé, tanto subjetiva como objetivamente. Subjetivamente a ciência é, então, para eles aquilo que os toca incondicionalmente e pelo qual eles estão dispostos a sacrificar tudo, também a vida, se necessário for. Objetivamente eles criam um símbolo demoníaco do incondicional, a saber, um universo em que tudo, também a sua paixão científica, é devorado por um mecanismo sem sentido. É com razão que a fé cristã rejeita esse símbolo de fé.

A ciência só pode entrar em conflito com a ciência, e a fé apenas com a fé. Uma ciência que permanece ciência não pode contradizer a uma fé que permanece fé. Isso também confere no que tange outros campos de pesquisa científica, por exemplo, a biologia e a psicologia. A conhecida disputa entre teoria da evolução e teologia não era uma disputa entre ciência e fé, mas sim entre uma ciência, cuja fé não-exprimida rouba o homem de sua humanidade, e uma fé, cuja expressão teológica é cunhada por uma compreensão literal da Bíblia e portanto é distorcida. É inegável que uma teologia que interpreta a história bíblica da criação como descrição fiel aos fatos de um evento uma vez sucedido, forçosamente terá de colidir com a pesquisa científica sistemática. E uma teoria da evolução que explica a descendência do homem de formas mais antigas da vida de tal maneira que é anulada a diferença central entre homem e animal, é fé, e não ciência.

Sob o mesmo ponto de vista precisamos considerar os conflitos presentes e futuros entre fé e psicologia contemporânea. A psicologia moderna evita, por exemplo, o conceito de alma, porque ele parece fundamentar uma realidade que não pode ser investigada com métodos científicos. Esse receio tem a sua razão de ser, pois a psicologia não se deveria servir de qualquer termo que não seja elaborado pela sua própria pesquisa científica. Ela tem a tarefa de descrever os processos psíquicos do homem da maneira mais adequada possível, e ela precisa estar sempre pronta a substituir uma suposição por outra. Isso vale para os termos: Ego, super-ego, eu **(Selbst)**, personalidade, inconsciente, consciente, bem como para os termos tradicionais: alma, espírito, vontade, etc. A psicologia de pesquisa metódica está tão sujeita à confirmação científica como toda outra ciência. E todos os seus termos e definições, mesmo os melhor fundamentados, são provisórios.

Quando, porém, a fé fala da dimensão do incondicional, na qual o homem vive e em que ele pode ganhar sua alma ou botá-la a

perder, ou quando a fé fala do sentido último da existência, então ela de modo algum contradiz a rejeição científica do conceito de alma. Nem uma psicologia que rejeite o conceito de alma pode negar essa dimensão, nem uma psicologia que conhece o conceito de alma pode confirmá-la. A verdade sobre o destino eterno do homem se encontra numa outra dimensão que a verdade de conceitos psicológicos.

A psicologia profunda contemporânea em muitos casos entrou em contradição com afirmações pré-teológicas e teológicas da fé. No entanto não é difícil distinguir, nas constatações da psicologia profunda, entre aquilo que é observação cientificamente fundamentada ou hipótese científica, e aquilo que são manifestações de fé do psicólogo, por exemplo a sua visão do homem, de sua natureza e destinação. Os elementos naturalistas trazidos por Freud do século XIX para o século XX, seu puritanismo convicto no campo do amor, seu pessimismo quanto à cultura e sua atribuição da religião a desejos racionalizados ideologicamente são afirmações de fé, e não resultados de pesquisa científica. Não se pode negar a um cientista que fala da natureza do homem e das condições de sua existência, o direito de pensar a partir de uma fé. Se, porém, acontecer que ele, como Freud e alguns de seus discípulos, ataca as convicções de fé de outros em nome da psicologia científica, então ele está misturando as dimensões. Nesse caso os representantes de uma fé diferente têm razão em se opor a esses ataques. Nem sempre é fácil, numa exposição psicológica, distinguir entre elementos de fé e elementos científicos, mas isso sempre é possível e necessário.

A distinção entre verdade de fé e verdade científica deveria alertar os teólogos contra a utilização de descobertas científicas recentes no intuito de confirmar com seu auxílio a verdade da fé. A física sub-atômica, através da teoria dos quantas e da relação de indeterminação colocou em questão hipóteses anteriores sobre a estrita causalidade dos processos físicos. Diante disso autores religiosos quiseram aproveitar esses novos conhecimentos para confirmar suas idéias acerca de liberdade humana, capacidade divina de criação e milagres. Esse procedimento não pode ser justificado nem pelo ponto de vista da física nem da religião. As teorias físicas não têm nenhuma relação direta com o fenômeno da liberdade humana e a emissão de energia nos quantas não tem relação direta com o sentido religioso da palavra milagre. Quando a teologia utiliza teorias físicas dessa maneira, ela está confundindo as dimensões do saber com a dimensão da fé. A verdade da fé não pode ser nem confirmada nem negada pelas mais recentes descobertas no campo da física, biologia ou psicologia.

3. A Verdade da Fé e a Verdade Histórica

Verdade histórica e verdade científica por natureza se encontram em níveis diferentes. A história relata eventos únicos, e não processos que se repetem, os quais podem ser verificados a qualquer momento através de experiências. A única analogia entre a pesquisa histórica e uma experiência no campo da física é o exame e a comparação cuidadosa de documentos. Quando documentos independentes um do outro estão concordes entre si, então uma afirmação histórica é considerada demonstrada dentro dos limites do método histórico. Mas a pesquisa histórica não apenas relata uma série de fatos. Ela também procura compreender esses fatos no que diz respeito a suas origens, suas relações entre si e seu significado. Pesquisa histórica descreve, explica e compreende. E compreensão pressupõe "participação". Nisso se encontra a diferença entre verdade histórica e verdade científica. Na verdade histórica o respectivo pesquisador está participando existencialmente, mas não na verdade científica. Já que também a verdade da fé toca o homem existencialmente, tentou-se fazer da verdade histórica o fundamento da verdade da fé. E inversamente chegou-se a afirmar que a fé poderia garantir a verdade de afirmações históricas inseguras. Ambas as afirmações são errôneas. O trabalho histórico genuíno exige um método objetivo e exato, precisamente como a observação de processos físicos e biológicos. Verdade histórica é primeiramente uma verdade baseada em fatos. Nisso ela se diferencia da verdade de um poema épico e da verdade mítica da lenda. E essa diferença é decisiva para a relação entre a verdade da fé e a verdade da história. A fé não pode confirmar ou rejeitar uma verdade que está apoiada em fatos seguros, mas ela muito bem pode e precisa interpretar os fatos à luz de sua própria experiência. Com isso ela traz o aspecto histórico para dentro da dimensão da fé. Mas ela não prescreve ao historiador aquilo que ele deve achar, nem se baseia ela em algum resultado de pesquisa histórica.

Desde que a pesquisa histórica descobriu o caráter literário dos escritos bíblicos, esse problema se tornou cada vez mais consciente no pensamento popular e teológico. Mostrou-se que o Antigo e o Novo Testamento em seus trechos narrativos ligam elementos históricos, lendários e mitológicos, e que em grande parte é impossível separar esses elementos com segurança suficiente. A pesquisa histórica evidenciou que os relatos bíblicos acerca do Jesus histórico têm em parte um baixo grau de probabilidade. Investigações semelhantes sobre a fidelidade histórica dos escritos e tradições religiosas de religiões não-cristãs alcançaram o mesmo resultado. A verdade da fé não pode ser feita dependente da verdade histórica dos re-

latos e das lendas em que essa fé se exprime. Trata-se de uma fatídica má-compreensão do sentido de fé, quando ela é igualada a um acreditar das histórias bíblicas. Mas isso acontece em todos os níveis da exposição científica e popular. Muitas pessoas dizem de si e de outros que elas não têm fé cristã porque elas não acreditam que as histórias de milagres do Novo Testamento estejam fidedignamente documentadas. Certamente elas não o estão, e é necessário aplicar todos os meios de um método de pesquisa filológico e histórico exato para determinar o grau de probabilidade ou improbabilidade de uma história bíblica. Também a decisão, se a edição atualmente em uso do Alcorão coincide com o texto original, não é uma questão de fé, se bem que todo maometano crente inabalavelmente a ela se apega. A decisão, se grande parte do Pentateuco contém sabedoria sacerdotal da época após o exílio babilônico ou se o livro de Gênesis encerra mais mitos e lendas do que história, não é uma questão de fé. A decisão em torno da questão, se a expectativa da catástrofe cósmica final como ela é vista nos últimos livros do Antigo Testamento e no Novo Testamento, tem sua origem na religião persa, não é um assunto da fé. A decisão em torno de quanto material lendário e quanto de histórico está contido nas narrações do nascimento e ressurreição do Cristo, não é uma questão de fé. A decisão em torno de que versão dos relatos sobre os primórdios da igreja tem o maior grau de probabilidade não e um ponto de fé. Todas essas perguntas têm que ser decididas pela pesquisa histórica, cujas afirmações sempre só podem ter um grau maior ou menor de probabilidade. Essas são perguntas em torno da verdade histórica, e não questões de fé. A fé pode dizer que a lei vétero-testamentária tem validade incondicional para todos aqueles que por ela forem possuídos, independentemente de quantas dessas leis poderiam ser atribuídas a um personagem histórico, ou seja, Moisés. A fé pode dizer que a realidade apresentada na imagem neotestamentária de Jesus como o Cristo encerra força redentora para todos os que por ela são possuídos, independentemente de quanto se possa afirmar com segurança acerca da pessoa histórica de Jesus de Nazaré. A fé pode garantir o seu próprio fundamento: Moisés como o Legislador, Jesus como o Cristo, Maomé como o Profeta e Buda como o Iluminado. Mas a fé não pode afirmar nada acerca das circunstâncias históricas que fizeram possível com que esses homens se tornassem portadores do divino para grandes porções da humanidade. A fé encerra a certeza sobre o seu próprio fundamento, por exemplo, acerca de um evento na história que transformou a história bem como o próprio crente. Mas a fé não pode dizer nada acerca da maneira em que se deu esse evento. A

fé, por isso, não pode ser abalada pela pesquisa científica, mesmo se os resultados da pesquisa põem em dúvida a tradição transmitida em torno do evento. Essa independência da verdade histórica é uma das conseqüências mais importantes da nossa compreensão de fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente. Isso liberta os crentes de um peso que eles não podem mais suportar depois que a sua consciência foi alertada pela exigência de honestidade intelectual. Se essa honestidade estivesse em conflito irremediável com a assim chamada "obediência de fé", então Deus teria que ser visto como dividido em si mesmo. Ele teria características demoníacas. A fé então não seria um estar possuído em última instância, e sim um conflito de preocupações finitas.

4. A Verdade da Fé e a Verdade Filosófica

Nós vimos que nem a verdade científica nem a verdade histórica podem confirmar ou contraprovar a verdade da fé. O mesmo também se dá inversamente: a verdade da fé não pode nem confirmar nem negar a verdade científica ou a histórica. Levanta-se agora a questão, se também a verdade filosófica tem semelhante relação com a verdade da fé ou se aqui a situação é mais complicada. Esse realmente é o caso, e essa dificuldade da relação entre a verdade da filosofia e a da fé também complica a relação da verdade científica e histórica com a verdade da fé em grau mais alto do que parecia na exposição precedente. Essa é a motivação para as inúmeras dissertações sobre a relação entre fé e filosofia e para a opinião corrente de que a filosofia seria o inimigo e destruidor da fé. Teólogos já foram muitas vezes acusados de haver traído a fé por se terem servido de conceitos filosóficos a fim de explicar a fé para uma comunidade religiosa.

A dificuldade de toda discussão em torno da natureza da filosofia está em que a definição de filosofia depende da filosofia daquele que está definindo. Isso é inevitável. Mas mesmo assim existe no campo pré-filosófico uma ampla concordância a respeito da natureza da filosofia, e numa exposição como a presente nada nos resta senão utilizarmos a concepção pré-filosófica. Pode-se então entender sob filosofia a tentativa de responder às perguntas mais gerais acerca da natureza das coisas e sobre a existência humana. As perguntas mais gerais são aquelas que não se relacionam com um determinado campo da realidade, como natureza ou história, mas com o ser como tal, como ele serve de base para todas as áreas daquilo que é. A filosofia procura categorias gerais, dentro das quais se encontra e se experimenta aquilo que é.

Se é pressuposta essa concepção acerca da natureza da filosofia, podemos definir da seguinte maneira a relação entre verdade filosófica e verdade de fé: Verdade filosófica é verdade no que tange o ser e suas estruturas; verdade de fé é verdade no que diz respeito àquilo que nos toca incondicionalmente. Até aqui o relacionamento se assemelha com aquele entre verdade de fé e verdade científica. Uma diferença digna de nota consiste, porém, de que no incondicional procurado pela filosofia e na preocupação incondicional em torno da qual gira a religião existe um ponto em que ambos se tocam. Na filosofia e na religião se procura e se testemunha a verdade última; na filosofia isso se dá em termos conceituais, na religião em termos simbólicos. Verdade filosófica se baseia em conceitos verdadeiros, que dizem respeito à realidade última, a verdade da fé consiste da verdade dos símbolos para aquilo que nos toca incondicionalmente. A relação entre conceito e símbolo é o problema com que nos temos de ocupar.

Nesse contexto talvez se fará a pergunta: Por que é que a filosofia usa conceitos e a fé usa símbolos, se ambos exprimem o mesmo incondicional? A resposta só pode soar: Isso é necessariamente assim, porque nos dois casos a relação com o incondicional não é a mesma. Em princípio, a filosofia procura uma descrição objetiva das estruturas básicas em que se apresenta o incondicional. A relação da fé com o incondicional é, em princípio, uma asserção existencial sobre aquilo que toca o crente incondicionalmente. A diferença é óbvia e fundamental. Mas, como o diz a expressão "em princípio", trata-se de uma diferença que não é mantida na praxis, seja da filosofia ou da fé. Isso também seria impossível, porque o filósofo é um ser humano para o qual existe alguma coisa que ele consciente ou inconscientemente leva a sério incondicionalmente. E o crente é um ser humano que tem a capacidade bem como a necessidade de entender em termos conceituais. Isso envolve em profundas conseqüências para a vida da filosofia no filósofo e para a vida da fé no crente.

Uma análise de sistemas filosóficos e de obras filosóficas de todo tipo mostra que a direção em que o filósofo pergunta e as respostas que ele prefere não dependem apenas de reflexões lógicas, mas também daquilo que o toca incondicionalmente. Os grandes filósofos não possuíam apenas grande capacidade de reflexão, mas também a maior paixão na apresentação daquilo que os possuía incondicionalmente. Isso vale para os antigos filósofos hindus e gregos bem como para os modernos, de Leibniz e Spinoza até Kant e Hegel. Também a linha positivista de Locke e Hume até o positivismo lógico de hoje em si não constitui exceção a essa regra.

O campo a que se restringem esses filósofos, a teoria do conhecimento e análise da linguagem filosófico-científica, não é filosofia no sentido tradicional, mas é também para eles uma questão de máxima seriedade e paixão filosófica.

A filosofia conjuga a paixão pelo conhecimento com a observação estritamente objetiva das formas em que o ser se revela nos processos do universo. A experiência do incondicional na profundidade da investigação filosófica é a fonte da verdade de fé que nela está abrigada. A visão filosófica da natureza e da situação humana é uma junção de fé e pensamento. A filosofia não é apenas o colo materno de onde partiram as ciências naturais e a pesquisa histórica, ela permaneceu inseparavelmente ligada com toda ciência até o dia de hoje. O sistema de referências em que todos os grandes físicos enquadraram o todo de suas investigações é filosófico, mesmo se a sua verdade só é demonstrada com métodos científicos. Em caso algum esse quadro sistemático é resultado de sua pesquisa, uma descoberta científica, por assim dizer. Sempre é uma visão da totalidade do ser, que determina consciente ou inconscientemente o esquema de seu pensamento. Uma vez que isso é assim, pode-se dizer que também a visão científica do mundo encerra um elemento da fé. É com razão que os cientistas se opõem a que fé e pressuposições filosóficas influenciem as suas investigações. Em grande parte eles o conseguem fazer. Mas mesmo uma experiência empreendida com todas as precauções nesse sentido não é livre de elementos subjetivos. O observador pode ser tão pouco excluído como a influência exercida pela maneira de ele perguntar a natureza sobre o próprio resultado da pesquisa. Mesmo em seu trabalho, o cientista permanece um ser humano que está possuído por algo último e incondicional e que pergunta pelo segredo do ser; e justamente essa é a pergunta filosófica.

Da mesma maneira também o historiador é, consciente ou inconscientemente, um filósofo. Seu trabalho, na medida em que ele ultrapassa a simples pesquisa de fatos, se baseia na avaliação de fatores históricos como a natureza do homem, sua liberdade, seu condicionamento e seu desenvolvimento no decorrer do tempo. E mesmo na localização de fatos históricos estão presentes pressuposições filosóficas. Isso vale em primeiro lugar para a questão de quais fatos, dentre o número infinito de eventos, podem ser considerados como historicamente importantes. Além disso, o historiador se vê forçado a se manifestar acerca do valor e da fidedignidade de suas fontes — um empreendimento que não é independente da interpretação da natureza humana. As pressuposições filosóficas estão patentes ali

onde uma obra histórica dá seus vereditos acerca da importância de acontecimentos históricos para a existência humana. Mas onde houver filosofia atuando, ali se encontra um elemento de fé, por mais que esse se oculte por detrás da paixão do historiador pelos fatos reais.

Essas considerações mostram que apesar de suas diferenças significativas, a verdade filosófica e a verdade da fé estão conjugadas em toda filosofia e que essa conjunção tem conseqüências tanto para o trabalho do cientista como para o trabalho do historiador. Essa conjunção foi denominada de "fé filosófica" (Jaspers). Esse termo é enganoso, porque aparenta misturar a verdade filosófica com a verdade da fé. Além disso ele parece dar a entender que somente existe **uma** fé filosófica, uma **"philosophia perennis"**, como foi denominada. Mas a palavra **"perennis"** só vale para as perguntas filosóficas, e não para as respostas filosóficas. Existe apenas um processo constante de interpretação mútua entre elementos filosóficos e elementos da fé, mas não há algo como uma fé filosófica.

A verdade filosófica encerra verdade de fé, e na verdade de fé está contida verdade filosófica. Para se compreender isso, é necessário comparar a expressão conceitual da verdade filosófica com a expressão simbólica da verdade da fé. Pode-se dizer que a maioria dos conceitos filosóficos tem raízes mitológicas, e que a maior parte dos símbolos mitológicos contém elementos conceituais. Esses são elaborados assim que a consciência filosófica é despertada. A idéia de Deus encerra os conceitos do ser, da vida, do espírito, da unidade e diversidade. No símbolo da criação estão contidos os conceitos de finitude, medo, liberdade e tempo. O símbolo da "queda de Adão" abarca a idéia da natureza essencial do homem, de sua contradição consigo mesmo e de sua alienação de si mesmo. Somente porque todo símbolo mitológico tem em si a possibilidade de formação de termos filosóficos é que é possível a "teo-logia", e em cada um desses símbolos está a semente de toda uma filosofia. No entanto, a fé não determina o movimento do pensamento filosófico, tampouco como a filosofia determina aquilo que toca o homem incondicionalmente. Símbolos de fé podem abrir os olhos do filósofo para dimensões da realidade, as quais ele nunca teria divisado sem esses símbolos. Mas a fé não exige uma determinada filosofia, se bem que igrejas e teologias tenham feito essa reivindicação em todas as épocas, e usaram Platão, Aristóteles, Kant ou Hume para seus fins. As sementes filosóficas nos símbolos da fé podem ser desenvolvidas de muitas maneiras, mas a verdade da fé e a verdade da filosofia não dependem uma da outra.

5. A Verdade da Fé e seus Critérios

Em que sentido pode-se falar agora da verdade da fé, já que ela não pode ser julgada por nenhum outro tipo de verdade — nem pela científica, nem pela histórica, nem pela filosófica? A resposta procede da própria natureza da fé: ela é o estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente. Como acontece com o conceito de "aquilo que nos toca incondicionalmente", também a resposta tem um lado subjetivo e um lado objetivo, e a verdade da fé tem que ser compreendida sob ambos os aspectos. A partir do lado subjetivo deve-se dizer o seguinte: Fé é "verdadeira" quando ela exprime adequadamente uma preocupação incondicional. Vista do lado objetivo, fé é "verdadeira" quando seu conteúdo é realmente o incondicional. A primeira resposta reconhece que verdade de fé está contida em todos os símbolos e tipos genuínos de fé. Com isso são justificadas ao mesmo tempo todas as religiões históricas, e sua história se torna compreensível como a história daquilo que toca o homem em última e incondicional instância, como a história de sua resposta a manifestações do sagrado em muitos lugares e sob muitas formas. A segunda resposta indica um critério incondicional, pelo qual as religiões históricas são julgadas, não no sentido de negação, mas no sentido de um "sim e não".

Fé tem verdade na medida em que ela exprime adequadamente uma preocupação incondicional. Esse é o caso quando o poder do incondicional nela surge de tal maneira que provoca no homem uma resposta, ação e comunhão. Símbolos capazes de causar semelhantes efeitos estão vivos. Mas a vida dos símbolos é limitada; a relação do homem com o incondicional está sujeita a transformações. Conteúdos de preocupação última desaparecem ou são substituídos por outros. Às vezes acontece que a encarnação do divino num determinado personagem a uma certa altura da história não desperta mais aquele eco no homem; ela não é mais um símbolo de validade universal e perde o poder de conclamar à ação. Há símbolos que exprimem a verdade da fé por algum tempo num determinado lugar para uma certa comunhão e que hoje apenas ainda lembram a fé de uma época passada. Eles perderam a sua verdade, e é questionável se símbolos mortos podem ser reanimados. Provavelmente isso é impossível. Se olhamos desse ponto de vista a história da fé até o dia de hoje, evidencia-se que os critérios para a verdade da fé consistem de sua vitalidade. Esse critério certamente não é exato no sentido científico, mas ele é uma escala prática para se julgar com acerto o passado com sua profusão de símbolos evidentemente extintos. Para o presente, no entanto, esse critério é difícil de aplicar, porque não se pode dizer com certeza que um símbolo está defi-

nitivamente morto enquanto ele ainda é aceito por alguém em algum lugar. Poderia ser que ele, por assim dizer, apenas esteja adormecido, e então não se pode excluir a possibilidade de um reavivamento.

O outro critério que decide sobre a verdade de um símbolo de fé é a sua capacidade de expressar em toda a sua plenitude a incondicionalidade do incondicional, excluindo assim tudo dentro de si que é menos do que incondicional. O símbolo não pode se tornar um ídolo. Pois esse é o perigo de todo símbolo da fé. Calvino descreveu o espírito humano como uma fábrica em que constantemente estão sendo produzidos ídolos. Nenhum tipo de fé se eleva acima desse perigo, e mesmo o protestantismo, que está muito consciente dele, não lhe escapa. Também ele é passível de distorções demoníacas e precisa medir-se a si mesmo com o mesmo critério com que ele mede outras religiões. Todo tipo de fé tem a tendência de elevar seus símbolos concretos à validade absoluta. Por isso o critério para a verdade da fé está em que ele contenha em si um elemento de auto-crítica. O símbolo de fé que mais se aproxima da verdade é aquele que exprime não apenas o incondicional, mas ao mesmo tempo a sua própria falta de incondicionalidade. O cristianismo possui esse símbolo de maneira perfeita na cruz do Cristo. Jesus não poderia ter-se tornado o Cristo, se ele como Jesus não se tivesse sacrificado a si mesmo como o Cristo. Toda aceitação de Jesus como o Cristo que não inclua ao mesmo tempo a aceitação do Jesus crucificado, é uma forma de idolatria. A preocupação última do cristão não é Jesus, e sim o Cristo no Jesus crucificado. O evento que criou esse símbolo é ao mesmo tempo o critério a partir do qual a verdade do cristianismo e a verdade de todas as outras religiões precisa ser julgada. A única verdade incondicional da fé, aquela verdade na qual o incondicional se revela a si mesmo como incondicional, é o fato de que toda afirmação da fé se encontra sob um "sim e não".

Orientado por esse critério, o protestantismo se voltou contra a igreja romana. Não foram tanto as doutrinas que cindiram as igrejas na época da Reforma, mas sim a redescoberta do princípio básico de que nenhuma igreja tem o direito de se colocar no lugar do incondicional. Toda verdade de uma igreja é julgada a partir do incondicional, e aquilo que vale para a igreja também vale para a Bíblia. A pesquisa protestante mostrou que existem muitos estratos dentro dos escritos bíblicos, e que por isso é impossível identificar a Bíblia como um todo com a verdade da fé. Também sobre a história da religião e cultura restante está o "sim e não". Trata-se de um "sim", porque é aceita toda verdade da fé, seja em que

forma ela apareça na história da religião; e é um "não", porque nenhuma verdade de fé é reconhecida como incondicional, a não ser aquela que diz que nenhuma pessoa a pode possuir. O fato de que esse critério coincide com o princípio protestante e se tornou realidade na cruz do Cristo perfaz a grandeza do cristianismo protestante.

VI. A VIDA DA FÉ

1. Fé e Coragem

Tudo que foi dito até aqui acerca da fé foi tomado da experiência real da fé, ou, falando figuradamente, da vida da fé. Essa experiência deverá ser o assunto do último capítulo dessa exposição. A "dinâmica da fé" não se mostra apenas nas tensões e nos conflitos do conteúdo de fé, mas também na própria vida da fé.

Onde houver fé, ela viverá na tensão entre a participação no incondicional e o estar separado dele. Nós usamos a imagem do "estar possuído" a fim de descrever a relação com o incondicional. Dada a natureza do estar possuído, aquele que está possuído e aquilo de que ele é possuído tem, por assim dizer, um lugar em comum. Sem participação no objeto de que se está possuído não é possível verdadeiro estar possuído. Nesse sentido todo ato de crer pressupõe participação naquilo para que está dirigido. Sem uma experiência anterior do incondicional não pode haver fé no incondicional. O tipo místico de fé salientou com a maior ênfase essa relação; nisso se encontra a sua verdade, que não pode ser destruída por nenhuma teologia de "mera fé". Sem a revelação de Deus no homem não é possível a pergunta por Deus e pela fé em Deus. Não existe fé sem participação no objeto da fé.

Mas a fé deixaria de ser fé sem o elemento oposto da separação. Quem crê também está separado do objeto de sua fé; de outro modo ele o possuiria. Então haveria certeza direta, e não fé. O elemento do "assim mesmo" faltaria à fé. A situação do homem, sua finitude e alienação impedem a participação direta no incondicional. Aqui despontam os limites da mística. Não há fé sem o elemento da separação do que é crido.

Do elemento de participação advém a certeza da fé; do elemento da separação resulta a dúvida dentro da fé. Ambas são parte da natureza da fé. Às vezes a certeza vence sobre a dúvida, sem jamais conseguir anulá-la completamente, às vezes a dúvida vence sobre a fé, encerrando, porém, em si elementos da fé, senão ela redundaria em indiferença total. Nem a fé pode desaparecer na dúvida, nem a dúvida na fé, se bem que cada uma das duas se

pode perder quase que completamente na vida da fé. Mas uma vez que nenhum ser humano é capaz de viver sem uma preocupação última, tanto fé como dúvida sempre estão por natureza presentes no homem.

Fé e dúvida têm sido colocados como opostos, exaltando-se a certeza da fé como o fim de toda dúvida. É verdade que existe semelhante serenidade muito além das agitadas lutas entre fé e dúvida; e alcançar esse estado é um desejo natural e justo. Mas mesmo quando ele é atingido — como, por exemplo, por santos ou por pessoas que estão firmes em sua fé —, nunca está ausente o elemento da dúvida. Nos santos a dúvida aparece, como o mostram as lendas em torno dos santos, sob a forma de tentação, a qual aumenta na medida em que cresce a santidade. Nas pessoas que clamam ter uma fé inabalada, o farisaísmo e o fanatismo são freqüentemente a prova infalível de que a dúvida provavelmente foi reprimida ou de fato ainda está atuando secretamente. A dúvida não é superada pela repressão, e sim pela coragem. A coragem não nega que a dúvida está aí; mas ela aceita a dúvida como expressão da finitude humana e se confessa, apesar da dúvida, àquilo que toca incondicionalmente. A coragem não precisa da segurança de uma convicção inquestionável. Ela engloba o risco, sem o qual não é possível qualquer vida criativa. Quando, por exemplo, a preocupação incondicional de uma pessoa é a convicção de que Jesus é o Cristo, então semelhante fé não é uma questão de certeza isenta de dúvida, e sim de coragem que se arrisca, que encerra o perigo do fracasso. Mesmo quando a confissão "Jesus é o Cristo" é exprimida com a convicção mais profunda, ela contém risco e coragem. A própria "confissão" indica isso (11).

Tudo isso é válido para a fé viva, para a fé como uma preocupação viva, e não como atitude meramente tradicional, uma atitude sem tensões, sem dúvidas e sem coragem. Semelhante fé tradicional, isto é, a forma de fé de muitos cristãos de igreja de hoje e da sociedade toda, carece do caráter dinâmico que é próprio à fé viva. Poder-se-ia dizer que essa fé convencional é um resquício morto de antigas experiências vivas do incondicional. Ela está morta; mas ela pode ser ressuscitada, pois também a fé petrificada vive em símbolos. Nesses símbolos ainda está contido o poder da fé original; por isso não se deveria subestimar a importância de uma atitude tradicional de fé. Ela não é fé viva; mas ela é fé "adormecida",

(11) N. do T.: Essa afirmação vale para o termo alemão "Bekenntnis". O autor não a faz na versão anterior, inglesa, com referência ao termo inglês "confession", que está próximo ao português; mas, no que tange o termo português "confissão", ela tem a mesma validade.

que pode ser despertada novamente para a fé viva. Esse fato é especialmente importante para a educação. Não é insensato familiarizar crianças e jovens com os símbolos da fé, já que neles se expressa a fé viva de gerações anteriores. Mesmo assim isso é simultaneamente perigoso, uma vez que a fé destarte transmitida pode ficar presa à tradição, sem nunca atingir a fé como tal. O reconhecimento desse perigo levou a que alguns educadores hesitassem em transmitir a jovens quaisquer símbolos tradicionais que fossem, de modo a preferirem esperar até que surjam por si perguntas pelo sentido da vida. Semelhante orientação pode levar a uma pujante vida de fé; mas ela também pode fazer com que surjam o vazio e o cinismo, sendo que, em reação, o vazio surgido é depois preenchido por símbolos concretos, mas demoníacos.

Fé viva contém a dúvida a respeito de si mesma, a coragem e o risco de suportar essa dúvida. Ao mesmo tempo há em toda fé um elemento de certeza imediata, que não está sujeita à dúvida, à coragem e ao risco — a certeza do próprio incondicional. A pessoa experimenta o incondicional em paixão, medo, desespero e êxtase; mas ele nunca o experimenta de modo direto, mas sempre no encontro com um conteúdo concreto. O incondicional é experimentado no, com e através do conteúdo concreto, e apenas o espírito que investiga analiticamente o pode compreender teoricamente. (Tal consideração teórica é em si o objetivo desse livro.) Por esse caminho chegamos a definir a fé como o estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente. Mas a vida da fé está além de semelhante análise. Esta, porém, revela que a dúvida ante o conteúdo concreto de uma preocupação incondicional se dirige contra a fé em sua totalidade. E diante disso a fé como ato da pessoa inteira precisa se confirmar na coragem.

O uso da palavra "coragem" nesse contexto (12) necessita de uma explicação, especialmente no que tange a sua relação com a fé. Em termos bem breves se poderia dizer: A coragem é o elemento da fé que incorre no risco da fé. Não se pode substituir a fé pela coragem; mas também não se pode separar a fé da coragem. Nas obras dos místicos a "visão do ser" é descrita como um ser em que é transcendido o estado de crer. Isso se dá ou após o decurso da vida terrena ou em raros momentos já aqui na terra. Na união perfeita com a base divina do ser é anulada a separação, e com essa se elimina incerteza, dúvida, coragem e risco. O finito é englobado no infinito; ele não é extinto, mas também não está mais separado do infinito. Esse não é, porém, o estado cotidiano da pessoa, na

(12) Cf. a exposição detalhada no meu livro "A Coragem de Ser", loc. cit. pp. 1ss.

qual antes prevalecem finitude e separação, e com essas a fé e a coragem de se arriscar. O risco diz respeito ao conteúdo concreto de uma preocupação incondicional. Nisso pode acontecer que não é o verdadeiramente incondicional que está contido na fé, e sim algo condicionado, do qual foi feito um ídolo. Dessa maneira os próprios desejos podem determinar o conteúdo da fé; mas também pode acontecer que os interesses do grupo social a que pertencemos nos prendam a tradições mortas, levando a uma espécie de idolatria. Ou também pode acontecer que uma porção limitada da realidade é transformada num ídolo como no politeísmo antigo e novo, ou se tenta abusar do incondicional para os fins arbitrários do crente, como, por exemplo nas práticas mágicas de todas as religiões. Sobretudo, porém, o portador, o invólucro do sagrado, é confundido com o próprio sagrado. Também isso se dá em todos os tipos de fé, consistindo esse desde o início um perigo especial para o cristianismo. Um protesto contra semelhante confusão encontramos na exclamação de Jesus no evangelho de João: "Quem crê em mim, crê, não em mim, mas naquele que me enviou." Mas dogma, liturgia e devoção popular não permaneceram isentos dessa confusão. O cristão sabe da possibilidade e quase inevitabilidade da distorção idólatra. Mas ele também sabe que na imagem do próprio Cristo está dado o juízo sobre tudo que é idólatra — na cruz. Da cruz também provém a mensagem dirigida ao homem, a qual perfaz o âmago do cristianismo e antes de tudo possibilita a coragem de crer no Cristo: a mensagem de que a separação entre Deus e homem foi superada pelo próprio Deus a despeito de todos os poderes separadores da destruição. Semelhante poder da separação é a dúvida, a qual procura impedir a coragem de aceitar a fé. Mas mesmo então a fé pode ser arriscada, uma vez que permanece a certeza de que até uma fé que fracassa não pode separar o homem do incondicional. Essa é a única certeza absoluta da fé, a qual corresponde ao único conteúdo absoluto da fé: em nossa relação com o incondicional nós sempre só podemos receber, e nunca dar. Nós nunca seremos capazes de transpor a distância infinita entre o infinito e o finito a partir de nós mesmos, a partir do finito. A risco do fracasso, do erro e da idolatrização, porém, pode ser suportado, porque também o fracasso não nos pode separar daquilo que nos toca incondicionalmente.

2. A Fé e a Integração da Pessoa

O que acabamos de dizer explica a importância da fé para o desenvolvimento da pessoa humana. Uma vez que fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente, a ela se subordinam todas as preocupações provisórias. A preocupação incondicional

empresta a todos os outros interesses a sua profundidade, direção e unidade, fundamentado assim o homem como pessoa. Uma vida de caráter realmente personal é integral e unida em si; o poder que cria essa integridade da pessoa é a fé. Semelhante afirmação seria absurda, se fé fosse o dar crédito a coisas que não se podem demonstrar. Mas essa afirmação não é absurda, e sim evidentemente verdadeira, se fé é o ser atingido por aquilo que nos toca incondicionalmente.

Uma preocupação incondicional se manifesta em todas as áreas da realidade e em todas as expressões de vida da pessoa. Isso porque o incondicional não é um objeto entre outros, e sim a base e origem de todo ser, e como tal, o centro unificador da vida como pessoa. Estar sem uma preocupação incondicional significa estar sem um centro. Desse estado o homem só pode se aproximar, mas nunca lhe estará completamente entregue; pois um ser humano sem centro algum deixaria de ser humano. Por esse motivo não se pode conceber que haja alguém sem uma preocupação incondicional e portanto sem fé.

O centro da pessoa une todos os elementos da vida da personalidade: as forças corporais, inconscientes, conscientes e intelectuais. Do ato de fé participa todo nervo do corpo humano, toda aspiração da alma, todo impulso do espírito humano. Mas corpo, alma e espírito não são três partes isoladas do homem. Elas são dimensões do ser pessoa e sempre estão entrelaçadas; pois o homem é uma unidade, e não um composto de diversas partes. Fé, por isso, não tange somente o espírito ou apenas a alma ou exclusivamente a vitalidade, e sim ela é a orientação da pessoa inteira em direção ao incondicional.

Fé é um ato de paixão infinita, e paixão não é possível sem ligação ao corpo, mesmo se se trata de paixão intelectual. Também o corpo participa de todo ato de fé genuína. Isso pode acontecer de múltiplas formas, tanto em êxtase vital, como pela ascese que leva à êxtase espiritual. Mas seja em realização de vitalidade ou na autonegação, o corpo sempre faz parte da vida da fé. O mesmo vale para as aspirações inconscientes da alma. Elas é que determinam a escolha dos símbolos religiosos e dos tipos de fé. Por isso toda comunhão de fé procura influenciar o inconsciente de seus crentes, especialmente entre a geração jovem.

Quando a fé de uma pessoa se exprime em símbolos que correspondem a seus impulsos inconscientes, esses impulsos deixam de ser caóticos. Eles não precisam mais ser reprimidos, uma vez que eles experimentaram uma "sublimação" legítima e estão unidos

no agir consciente da pessoa. A fé também dirige a vida consciente do homem na medida em que ela lhe dá a preocupação mais íntima no âmago do seu ser. Um dos grandes problemas de toda vida da personalidade é a divergência dos conteúdos do consciente. Quando falta um centro unificador, a multiformidade infinita do mundo ao redor e dos processos espirituais interiores pode levar à cisão ou mesmo desintegração total da personalidade. Nada há que possa proteger contra essa constante ameaça senão a força unificante do estar possuído incondicional. Isso pode acontecer de diversas maneiras. Uma possibilidade é a disciplina com que uma pessoa dispõe a sua vida de modo ordenado; outra é a meditação. Também a busca de um alvo determinado e a dedicação a uma outra pessoa são caminhos pelos quais se pode realizar o estar possuído incondicionalmente. Todos esses caminhos pressupõem fé; nenhum deles pode levar à meta sem fé. A vida intelectual do homem, as obras de um artista, a pesquisa científica, a atuação ética ou política são expressões conscientes ou inconscientes de uma preocupação última. Somente assim elas são preenchidas de paixão e de **eros** criativos, com isso recebendo unidade e profundidade.

Nós mostramos como a fé dá forma e une a todos os elementos intelectuais, emocionais e corporais da pessoa e como ela representa a força integradora como tal. Essa imagem do poder da fé contém, porém, apenas as cores alegres e não os aspectos sombrios da desagregação e do mórbido, que podem impedir a fé de criar uma vida integral da personalidade, mesmo naquelas pessoas em que a força de fé se manifesta de modo mais visível: nos santos, místicos e profetas. O homem nunca vive exclusivamente a partir de um centro da vida. Em todos os âmbitos de seu ser atuam forças corruptoras. Pode-se dizer que a força unificadora da fé possui efeito terapêutico. Essa constatação necessita, porém, de um esclarecimento, isso por causa dos múltiplos mal-entendidos sobre a relação entre fé e cura. Tanto no uso dos termos como também na compreensão do assunto é necessário distinguir a força integradora da fé daquilo que se denominou de "cura pela fé". "Cura pela fé" no sentido em que é usada essa expressão, é a tentativa de ajudar a outros ou a si mesmo através da concentração psicológica sobre as forças terapêuticas nos outros ou em si mesmo. Semelhantes forças terapêuticas existem na natureza e no homem e podem ser reforçadas através do esforço psicológico. Sem qualquer depreciação se poderia falar aqui da aplicação de práticas "mágicas"; e não há dúvida de que existe magia terapêutica tanto nas relações entre as pessoas como também na autosugestão do homem. Essa é uma experiência cotidiana, e é notável às vezes a intensidade e o sucesso dessas forças. Mas aqui

não se deveria utilizar a palavra "fé", e esses processos não deveriam ser tomados como uma prova para a capacidade terapêutica de um estar possuído incondicional.

A força integradora da fé numa situação concreta depende das condições subjetivas e objetivas. Quanto ao aspecto subjetivo tudo depende do grau de abertura de uma pessoa para o poder da fé e da força e paixão de sua preocupação suprema. Essa abertura é uma dádiva e não pode ser provocada intencionalmente, ela é o que a religião chama de graça. O lado objetivo é o grau em que a fé superou em si o perigo da idolatria e está dirigida para o que é verdadeiramente incondicional. A idolatria não tem continuidade. Ela pode estar carregada de paixão e exercer poder integrador. Ela pode curar e levar a personalidade à unidade. Os deuses do politeísmo possuíam poderes de cura, não apenas no sentido mágico, mas também como transmissores de renovação genuína. Também os objetos da idolatria secularizada moderna, como a "nação" ou "vencer na vida" tem capacidade terapêutica, não apenas pela fascinação mágica de um "líder", de um slogan ou de uma promessa, mas também pelo fato de criarem tarefas e uma vida provida de sentido para impulsos que de outro modo não poderiam realizar-se. Mas a base dessa integração é muito estreita. A fé idólatra desmorona mais cedo ou mais tarde, e a miséria se torna pior do que antes. Aquela área limitada da realidade que se elevara à categoria de incondicional é atacada em nome de outras preocupações finitas. A consciência se fende no momento exato em que se dá um alto valor a cada uma das preocupações em conflito. A realização dos impulsos inconscientes não dura; eles são reprimidos ou irrompem desenfreadamente. Desaparece o poder orientador do espírito porque o objeto a que ele se dirigia perdeu seu poder de convencer. A atividade espiritual criadora se torna cada vez mais superficial; ela fica vazia, já que não há nenhum sentido infinito que lhe empreste profundidade. A paixão da fé se transforma num suportar de dúvidas não superadas e em desespero, sendo que em muitos casos o último recurso é a fuga para a neurose ou a psicose. A fé idólatra desintegra e destrói mais do que a indiferença, exatamente porque ela é fé e pode provocar uma integração passageira.

A fé é dotada de poder de cura; por isso precisamos perguntar agora em que relação ela se encontra com outras forças terapêuticas. A possibilidade de influência de pessoa para pessoa nós já mencionamos, mas ainda não tratamos da arte médica e de sua aplicação bem como de suas pressuposições científicas e técnicas. Existe um grande número de métodos de cura, dos quais nenhum pode reivindicar ser o único válido. Mas é possível fixar metodicamente cada

um deles a uma determinada tarefa. Talvez se poderia dizer que a capacidade curadora da fé se estende à pessoa inteira, independentemente de quaisquer distúrbios específicos do corpo ou do espírito, e que ela atua em cada momento de nossa vida, seja em sentido positivo ou negativo. Ela precede todas as outras possibilidades de cura, as acompanha, transcende e lhes segue. Mas ela sozinha não é suficiente para o desenvolvimento do homem como "pessoa"; isso porque o homem, em conseqüência de sua finitude e alienação, não é um todo, e sim está fendido em diversos campos. Cada um desses campos pode decair independentemente dos outros. Órgãos isolados do corpo podem adoecer sem que surja alguma doença mental; e doenças mentais são possíveis sem que haja problemas visíveis no corpo. Em algumas formas de enfermidade psíquica, especialmente na neurose, e em quase todas as doenças do corpo, a vida intelectual pode permanecer completamente sadia e até ganhar força e intensidade. A arte médica precisa intervir sempre que um aspecto parcial de toda a personalidade adoece por motivos externos ou internos. Isso vale tanto para a psicoterapia como para a medicina em geral. Não existem conflitos entre seus métodos e a cura que pode ser alcançada pela fé; também está claro que nenhuma intervenção médica — também não a psicoterapia — pode levar à integração da pessoa como um todo. Isso só a fé consegue fazer. As tensões entre as duas formas de terapia desapareceriam se elas reconhecessem suas tarefas específicas e seus limites determinados. Elas então também não mais se deixariam perturbar pelo terceiro método de cura, ou seja, a concentração mágica. Elas aceitariam sua ajuda, se bem que acentuando as possibilidades limitadas desta.

Existem tantos tipos de personalidades integradas como há tipos de fé. Além disso, porém, há ainda um tipo que reúne em si muitos traços dos outros tipos de integração pessoal. Trata-se do tipo de personalidade criada pelo cristianismo primitivo que sempre de novo surgiu e se perdeu no curso da história da igreja. Sua natureza não pode ser descrita apenas a partir da fé; isso porque ela ainda reúne dentro de si outras características. Para compreendê-la, é necessário responder primeiro a questão do relacionamento entre fé e amor e da relação entre fé e ação.

3. Fé, Amor e Ação

A questão sobre a relação da fé com o amor e a ação sempre foi colocada desde que o apóstolo Paulo passou pela experiência de que é a fé no perdão divino e não a ação do homem que o faz aceitável perante Deus. As respostas são diversas, dependendo de

se a fé é entendida como um acreditar ou como o estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente. No primeiro caso é contestado que amor e ação dependam diretamente da fé; no segundo caso amor e ação estão contidos na fé e dela não podem ser separados. Apesar de todos os enganos e mal-entendidos na interpretação da fé, a última é a doutrina clássica da igreja, a qual muitas vezes foi bastante mal expressa.

Só se é possuído incondicionalmente por aquilo a que se pertence pela própria essência, mesmo quando se está dele separado existencialmente. Como vimos, fé não é a mesma coisa que a visão perfeita de Deus. Essa não acontece dentro do tempo. Mas existe uma aspiração infinita de alcançar semelhante visão, em que é conseguida a re-união do que está separado. E o impulso para a reunião do separado é o amor. A preocupação da fé coincide com o alvo do amor: ambos procuram a reconciliação com aquilo a que se pertence e de que se está alienado. No "grande mandamento" do Antigo Testamento, o qual foi confirmado por Jesus, Deus é ambas as coisas: o objeto daquilo que nos toca incondicionalmente e o objeto de amor irrestrito. Desse amor se deduz o amor que se dirige àquilo que é "de Deus", isto é: o próximo e a própria pessoa. Por isso o "temor a Deus" e o "amor de Cristo" é que determinam o comportamento em relação às outras pessoas em toda a literatura bíblica. No hinduísmo e no budismo é a fé no "Uno", do qual provém tudo que é e ao qual volta tudo que é, que determina a participação no próximo. O conhecimento da identidade última no "Uno" torna possível e necessária a união com tudo que é. Mas isso não é a mesma coisa que o conceito bíblico do amor. Amor participa, mas não se funde com o objeto do amor. Ambas as concepções de fé têm em comum que elas não apresentam amor e ação como algo que se encontrasse fora da fé (o que acontece em toda fé que é menos do que o estar possuído incondicional), mas sim amor e ação são elementos da própria fé. A separação de fé e amor sempre é conseqüência de uma degeneração da religião. Quando a fé judaica se tornou um sistema de prescrições rituais, quando as religiões dos hindus se degeneraram num sacramentalismo mágico, e quando o cristianismo incorreu em ambos os enganos e lhes acrescentou ainda uma rígida dogmática, a relação entre fé e amor se tornou um sério problema para numerosas pessoas dentro e fora de cada uma dessas religiões, motivando que muitos se voltassem para uma ética não-religiosa.

Elas tentaram escapar aos descaminhos da fé deixando de lado a própria fé. Mas a questão é: Existe algo como amor sem fé? Certamente que há amor sem a aceitação de certas doutrinas. Sim, a histó-

ria demonstra que os mais terríveis crimes contra o amor foram cometidos em nome de dogmas fanaticamente defendidos. Fé como uma série de doutrinas apaixonadamente defendidas não gera amor. Mas fé como aquilo que nos toca incondicionalmente inclui o amor, isto é, o desejo e a aspiração pela re-união do separado, seja entre Deus e Homem, seja entre duas pessoas.

Mas a pergunta persiste: É possível o amor sem fé? Uma pessoa que não tenha fé é capaz de amar? Essa é propriamente a forma adequada para a pergunta, e a resposta é: Não há ser humano sem uma preocupação incondicional e portanto sem fé e sem amor. O amor está atuando em todo ser humano, mesmo que profundamente oculto, pois todo ser humano aspira a união com o fundamento último do ser.

Nós discutimos as interpretações errôneas do sentido de "fé". Igualmente necessário seria agora — o que não é possível neste presente contexto — mostrar as más interpretações sofridas pelo sentido do amor. Mas uma das maneiras mais freqüentes de se entender mal o amor ainda precisa ser mencionada. Trata-se da limitação do amor ao sentimento. Assim como a fé encerra o sentimento, assim também o amor; mas dessa maneira o amor como tal ainda não se torna sentimento. Amor é o poder no fundamento último de todo o ser, o poder que impulsiona o ente para além de si em direção à re-união com a outra pessoa e, em última análise, com o próprio fundamento do ser, do qual se encontra separado.

Costuma-se distinguir diversos tipos de amor, contrapondo o **eros** grego à **ágape** cristã. Definiu-se **eros** como a aspiração pela auto-realização através de outros seres, e **ágape** como a disposição a se entregar ao outro em prol do outro como tal. Mas essa alternativa não existe. Esses assim chamados "tipos de amor" são na realidade "qualidades do amor", características que aparecem reunidas e só entram em conflito em sua forma degenerada. Nenhum amor é realmente amor sem a unidade de **eros** e **ágape. Ágape** sem **eros** é sujeição a uma lei moral; ela é destituída de calor, de aspiração e de reconciliação. **Eros** sem **ágape** é desejo desenfreado, que não respeita o direito do outro de ser reconhecido como alguém que ama e vale a pena ser amado. Amor como unidade de **eros** e **ágape** é um traço característico da fé. Quanto mais amor houver na fé, tanto mais estarão superadas as suas possibilidades demoníaco-idólatras. Uma fé, em que uma preocupação provisória alcança validade última, está em conflito e em contradição com todas as outras preocupações provisórias; isso destrói a possibilidade do amor entre os portadores de semelhantes formas de fé. O fanático não pode amar aquilo contra que se dirige seu fanatismo; e fé idólatra é necessariamente

fanática. Isso porque ela precisa reprimir dentro de si todas as dúvidas que se levantam secretamente contra a elevação de algo provisório à categoria de incondicional.

A expressão direta do amor é a ação. Teólogos já discutiram a questão de como a fé pode resultar em agir. Isso é possível porque fé encerra amor e porque amor se manifesta em ação. O elo de ligação entre fé e ação é o amor. Quando os Reformadores achavam que a salvação só é alcançada pela fé e quando eles rejeitaram a doutrina católico-romana de que também as obras são necessárias para a salvação, então eles tinham razão em negar que nenhuma ação do homem pode provocar a união com Deus. Somente Deus pode reconciliar o alienado consigo mesmo. Mas nisso os Reformadores não se deram conta de algo que também na doutrina católica só está expresso de maneira muito vaga: o fato de que amor é um elemento da própria fé, quando fé é entendida como aquilo que nos toca incondicionalmente. Fé inclui amor, amor vive na ação: nesse sentido a fé se realiza em "obras". Onde houver preocupação incondicional, ali também existe o desejo ardente de realizar essa preocupação. Preocupação — na significação original da palavra — inclui o desejo de agir; mas o tipo de ação depende do tipo de fé. Na fé de tipo ontológico é almejada a volta do que está separado para a união. A fé do tipo ético aspira a transformação da realidade alienada.

Em ambos os casos o amor está operando. Na fé de tipo ontológico o **eros** predomina no amor e leva à união do que ama com o amado naquilo que os transcende a ambos: o fundamento do ser. Na fé do tipo ético a **ágape** leva à afirmação do amado e procura a sua transformação naquilo que ele é por sua essência e por isso deveria ser. No tipo místico o amor une através da negação do eu; no tipo ético o amor transforma através da afirmação do eu. Uma ação baseada no amor do tipo místico tem caráter predominantemente ascético; uma ação que emana do amor do tipo ético tem a tendência de amoldar a realidade. Em ambos os casos a fé determina o tipo de amor e o tipo de ação.

Esses são exemplos para polaridades fundamentais no caráter da fé; mas ainda há muitos outros. O princípio luterano do perdão individual, por exemplo, está menos orientado para a atuação social do que a fé calvinista, que tem em vista a honra de Deus. A fé humanística na natureza racional do homem tem efeitos mais positivos para a educação e para uma ordem social democrática do que a fé cristã tradicional, que acentua o pecado original e o caráter demoníaco da realidade terrena. A fé protestante num encontro direto

do homem com Deus gera mais personalidades independentes do que a fé católica, que ensina a função mediadora da igreja entre Deus e homem. Por mais diversos, porém, que sejam os tipos de fé, fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente inclui o amor e determina a ação. Fé é o poder que baseia tanto o amor como a ação.

4. A Comunhão de Fé e suas Formas de Expressão

Nossa exposição sobre a natureza da fé mostrou que fé só é real e viva numa comunhão de fé, e isso, mais exatamente, apenas quando ela cria uma linguagem comum da fé. A discussão da relação entre amor e fé levou ao mesmo resultado: amor como elemento da fé e como aspiração pela re-união do que está separado cria comunhão. E uma vez que fé leva necessariamente à ação e ação pressupõe comunhão, o estar possuído incondicionalmente somente é legítimo quando ele se realiza numa comunidade de ação.

A comunidade de fé e de ação se baseia em símbolos rituais e manifesta sua natureza em símbolos míticos. Ambos se condicionam reciprocamente; aquilo que vem a ser expresso no culto se encontra figuradamente no mito, e vice-versa. Não há fé sem essas duas formas de autorepresentação. Mesmo quando a "nação" ou o "sucesso" são objetos da fé, eles estão associados a ritos e mitos. É sabido que sistemas totalitários possuem uma estrutura muito bem elaborada de atos rituais e que além disso têm uma quantidade de símbolos figurados, os quais — por mais absurdos que sejam — exprimem a fé que fundamenta todo o sistema. A sociedade totalitária vive em atos rituais e símbolos intuitivos que apresentam alguma similitude com os atos e símbolos em que vive uma comunidade religiosa presa à autoridade. Mas em todas as comunidades religiosas genuínas acha-se um veemente protesto contra os elementos idólatras, os quais são sem mais admitidos no totalitarismo político.

A vida da fé é vida na comunhão da fé; isso não vale apenas para as atividades e instituições comunitárias, mas também para a vida interior de seus membros. Quando uma pessoa se isola transitoriamente do agir comunitário, por exemplo da vida cultual da comunidade de fé, então isso não significa necessariamente uma separação da comunidade como tal. Isso até pode levar a que a vida espiritual da comunidade seja fortalecida. Isso porque freqüentemente tal pessoa, após um isolamento voluntário, retorna como um renovador da comunidade e de seus símbolos. Não existe vida de fé que não

seja vida na comunhão; isso também vale para o isolamento e solitude do místico enquanto ele ainda fala a linguagem da comunhão de fé. E mais: não existe simplesmente comunhão alguma que não fosse comunhão de fé. Naturalmente existem grupos que se unem devido a interesses em comum e que permanecem em união enquanto dure o interesse. E há grupos que como famílias e clãs têm uma origem natural e desaparecem algum dia por morte natural quando se extinguem as suas condições de vida. Nenhum desses dois tipos de associação é como tal uma comunhão de fé. Tanto faz se um grupo surge de maneira natural ou se ele se associa por causa de um interesse: ele não deixa de ser uma ligação passageira. A ligação se interrompe quando desaparecem as bases materiais ou as condições biológicas de sua existência. Para uma comunhão de fé essas condições não são decisivas; exclusivamente a força viva de sua fé é o fundamento e critério para sua duração. Aquilo que se baseia numa preocupação incondicional não está ameaçado por nenhuma destruição através de preocupações provisórias ou por falta de sucesso. A prova mais admirável para essa afirmação é a história dos judeus. Eles são na história da humanidade a prova para o caráter último e incondicional da fé.

Nem um culto nem as expressões míticas da fé fazem sentido, se não lhes é reconhecido o seu caráter simbólico. Nós tentamos anteriormente apontar as conseqüências destrutivas da compreensão literal de símbolos. Contra essa se levanta freqüentemente uma crítica religiosa e filosófica. O mito é substituído por filosofia da religião, e no lugar do culto se coloca uma série de prescrições morais. Semelhante situação pode persistir por algum tempo porque a fé original ainda está atuando nela. Uma rejeição das formas de expressão da fé não precisa estar necessariamente dirigida contra a fé em si. Mas isso tem validade limitada. Sem símbolos de uma preocupação incondicional, sistemas de pura moral degeneram numa ética de ajuste e convenções sociais, sejam elas justificadas em última análise ou não. A paixão infinita que caracteriza toda fé genuína vai desaparecendo aos poucos e é substituída pelo calculismo inteligente, que nunca será capaz de resistir às investidas veementes de uma fé idólatra. Semelhante processo se desenrolou no âmbito da cultura ocidental; ele permaneceu oculto por tanto tempo apenas porque em muitos representantes da fé humanista a capacidade ética era maior do que em muitos membros de algumas comunidades religiosas. Nessas pessoas ainda estava viva a fé, elas levavam incondicionalmente a sério a dignidade humana e a responsabilidade pessoal; nelas ainda estava viva a substância religiosa, e essa tem que desaparecer se a fé não for renovada. Isso, porém,

só pode acontecer numa comunhão de fé sob a constante influência de seus símbolos míticos e cúlticos.

Um dos motivos por que a ética autônoma se voltou contra sua origem religiosa é a distorção de sentido sofrida pelos símbolos e mitos no curso da história da religião, também nas igrejas cristãs. Os símbolos rituais de fé foram pervertidos como objetos dotados de poder mágico, aos quais se atribuiu a mesma eficácia de forças naturais. Via-se neles forças sacramentais que sempre atuam, contanto que o homem não lhes oponha obstáculos. Essa interpretação supersticiosa da ação sacramental despertou o protesto dos humanistas e os levou ao ideal da moral sem religião. A deposição da superstição sacramental foi uma das preocupações principais do protestantismo. Mas com seu protesto o protestantismo não só eliminou a superstição cultual como também o sentido legítimo da própria ação ritual e do simbolismo sacramental. Com isso o protestantismo contribuiu contra sua vontade com uma ética autônoma. Mas a fé não pode ficar viva sem formas visíveis e sem participação pessoal dos crentes nessas formas. Esse reconhecimento levou o protestantismo moderno a uma nova valorização de culto e sacramento. Sem símbolos em que o sagrado é experimentado como estando presente, desaparece por completo a experiência do sagrado.

A mesma coisa vale para as formas mitológicas de expressão do incondicional. Quando o mito é tomado literalmente, a filosofia tem que rejeitá-lo como absurdo. Ela precisa "demitizar" as histórias sagradas.

O que acontece então é que o mito se transforma em filosofia da religião, tornando-se finalmente filosofia sem religião. Mas o mito em seu sentido verdadeiro é o fundamento criador de toda comunhão religiosa; ele não pode ser substituído nem pela filosofia nem por uma coletânea de prescrições morais.

Culto e mito mantêm viva a fé. Ninguém se desligou completamente deles, pois ninguém está inteiramente destituído de uma preocupação incondicional. Não há dúvida de que são poucos os que compreendem o significado e o poder de culto e mito, se bem que a vida da fé deles depende. Eles emprestam expressão visível à fé de uma comunhão e provocam fé pessoal nos membros de uma comunidade. E sem uma comunhão em que mito e culto são cridos e praticados, a fé desvaneceria, e tudo que há de religioso mergulharia ao nível do inconsciente. No consciente a experiência do sagrado ainda teria uma influência passageira sobre a ética, mas a fé estaria eliminada como poder vivo.

5. O Encontro entre Comunhões de Fé

Muitas comunhões de fé existem, não apenas na religião, como também no campo cultural. Presentemente a sua maioria se encontra em contato recíproco e de um modo geral é tolerante em suas relações entre si. Mas há exceções importantes, e pode muito bem ser que o número de exceções esteja crescendo sob as dificuldades políticas e sociais de nossa época. Exceções constituem sobretudo os tipos políticos e pseudoreligiosos de fé. Incluem-se aí não apenas as formas totalitárias, mas — em defesa de sua própria existência — também as formas democráticas de fé política. No âmbito puramente religioso, porém, existem também exceções, por exemplo a doutrina oficial da igreja católico-romana de que ela sozinha esteja de posse da verdade. Outra exceção é a ortodoxia protestante, que rejeita todas as outras formas de cristianismo e da religião. É facilmente compreensível que semelhante intolerância possa se instalar no campo da fé. Se fé é o estar possuído incondicionalmente que precisa se expressar de uma determinada forma, então o símbolo concreto participa do incondicional, se bem que ele mesmo não seja incondicional. Aqui se acham as raízes da intolerância. Uma expressão do incondicional exclui todas as outras e assume traços demoníacos. Isso aconteceu em todas as religiões, também no cristianismo, apesar de ser a cruz o sinal da resistência contra toda religião concreta que se eleve a si mesmo à categoria de incondicional. A verdade do misticismo consiste em que ele não atribui importância última a nenhuma religião isolada, conseguindo ultrapassar assim o sistema de símbolos em que vive qualquer religião. A indiferença diante de toda expressão concreta do incondicional torna o misticismo tolerante; mas falta-lhe a força de superar a alienação da existência humana. No judaísmo e no cristianismo a realidade é transformada pelo Deus que é o Senhor da história. O monoteísmo exclusivo dos profetas, sua luta contra as divindades do paganismo, a mensagem de justiça universal no Antigo Testamento e de graça universal no Novo Testamento — tudo isso tornou o judaísmo, o Islã e o cristianismo intolerantes perante toda outra religião. As religiões da justiça, da história e da expectativa final (13) não podiam aceitar a tolerância mística, por exemplo, das religiões hindus. Elas são intolerantes e podem intensificar essa atitude até ao fanatismo. Isso distingue o monoteísmo dos profetas com sua reivindicação aberta de exclusividade da forma aberta do monoteísmo místico.

---

(13) N. do T.: "Enderwartung": que espera a realização plena no fim dos tempos.

Surge agora a pergunta: O encontro entre duas formas de fé precisa levar necessariamente ou à tolerância acrítica ou à intolerância sem autocrítica? Se fé é compreendida como estar possuído incondicionalmente, essa alternativa estará superada. O critério de toda fé é sua capacidade de expressar a incondicionalidade do incondicional. A autocrítica de toda forma de fé é uma conseqüência do reconhecimento da validade limitada dos símbolos concretos em que transparece essa fé.

Daí se compreende o sentido de "conversão". A palavra "conversão" tem conotações que dificultam o seu uso. Ela pode dar a entender o despertar de um estado em que o aspecto religioso estava oculto, e o abrir-se para o sagrado de que se toma consciência. Se "conversão" é compreendida dessa maneira, então toda experiência religiosa original tem o caráter de conversão. Mas conversão também pode significar a mudança de uma confissão de fé para outra. Conversão nesse sentido é questionável. Ela só é significativa se na nova fé a incondicionalidade do incondicional é melhor guardada do que na fé antiga.

No mundo ocidental é especialmente importante o encontro do cristianismo com as formas de fé secularizada. Também a fé profana é fé e nunca é destituída de uma preocupação incondicional; por isso o encontro com ela é um encontro entre formas de fé diferentes. Num encontro entre fé religiosa e secular é necessário distinguir dois elementos: a fé como tal e a forma em que ela se expressa. No que tange a fé como tal, nada se pode conseguir com argumentos racionais que queiram julgar à distância a sua verdade ou falsidade Só se pode tentar levar a uma nova experiência de fé. Mas no que toca exclusivamente às formas de expressão da fé, sejam elas ideológicas ou práticas, é possível refletir sobre elas num confronto. Mas é uma ilusão tentar transformar a fé como tal com argumentos racionais. A fé é exclusivamente uma questão de estar possuído e de entrega pessoal. Muitas vezes não é fácil estabelecer a linha divisória entre uma fé e sua expressão, mas isso precisa ser tentado sempre de novo no encontro entre as formas de fé. Só então pode-se evitar o fanatismo ao mesmo tempo em que é mantida a certeza interior da fé.

Através da conversão o trabalho missionário das grandes religiões procura alcançar a unidade de todas as formas de fé. Ninguém pode estar certo de que tal unidade será conseguida no curso da história da humanidade; mas ninguém pode negar que ela é a

aspiração e esperança da humanidade em todos os tempos e em todos os lugares. Existe, porém, somente uma possibilidade de atingir essa unidade: a fé precisa ser diferenciada das formas de expressão em que ela aparece. O caminho para uma única fé que englobe toda a terra é o caminho dos profetas, que rejeitaram a idolatria e proclamaram o Deus que é realmente Deus. Pode ser que nenhuma fé conseguirá se expressar em um símbolo universalmente válido — se bem que também seja a esperança de toda grande religião criar esse símbolo global, em que se pode expressar a fé da humanidade. Mas essa esperança só é justificada se uma religião está cônscia do caráter condicionado de seus próprios símbolos. Na "cruz do Cristo" o cristianismo tem um símbolo que expressa o estar consciente de sua própria condicionalidade e que permanece válido mesmo se as igrejas cristãs esquecerem o sentido desse símbolo e atribuírem incondicionalidade a formas específicas de fé. Dado à sua autocrítica radical o cristianismo, dentre todas as religiões, é a que apresenta maior vocação para a universalidade — isso enquanto ele permitir que essa autocrítica prossiga atuando em sua própria vida.

CONCLUSÃO

A Possibilidade da Fé e seu Significado no Presente

Fé é uma realidade em cada período da história da humanidade. Esse fato não prova que ela esteja inseparavelmente ligada com a natureza mais íntima do homem; uma determinada fé poderia ser — como a fé supersticiosa — uma distorção da verdadeira essência do homem; isso também acham muitos que rejeitam a fé. Nesse livro nós perguntamos se semelhante opinião se baseia em intuição real ou num mal-entendido, e nós respondemos que a rejeição da fé provém de um desconhecimento da natureza da fé. Nós discutimos várias formas desse mal-entendido e muitas distorções do conceito de fé. Fé é difícil de se definir. Quase cada palavra com que se descreveu a fé — e isso também vale da nossa exposição — encerra possibilidades de novos mal-entendidos. Isso não poderia ser diferente, uma vez que a fé não é um fenômeno entre outros, mas sim a mais íntima preocupação na vida do homem como pessoa, sendo por isso manifesto e oculto ao mesmo tempo. Ela é religião e simultaneamente mais do que religião; ela é onipresente e concreta; ela é mutável e mesmo assim permanece sempre a mesma. Fé está inse-

paravelmente ligada com a natureza do homem, sendo por isso necessária e universal. Ela é o estar possuído incondicionalmente, e por isso ela não pode ser refutada nem pela ciência nem pela filosofia. Ela é possível, sim, até necessária em nosso tempo. Ela também não pode ser desvalorizada pela distorção supersticiosa ou autoritária de seu sentido dentro ou fora das igrejas, das seitas ou de movimentos ideológicos. A fé se justifica a si mesma e defende seu direito contra todos que a atacarem, porque ela só pode ser atacada em nome de uma outra fé. Este é o triunfo da dinâmica da fé: que toda negação da fé já é expressão de fé.

EPÍLOGO *

O Que é a Série "Perspectivas do Mundo"

por Ruth Nanda Anshen

Esta é uma reimpressão do Volume X da **Série Perspectivas do Mundo**, a qual a signatária planejou e editou em colaboração com uma Comissão de Editores composta por **Niels Bohr, Richard Courant, Hu Shih, Ernest Jackh, Robert M. Maciver, Jacques Maritain, J. Robert Oppenheimer, I. I. Rabi, Sarvepalli Radhakrishnan, Alexander Sachs.**

Este volume faz parte de um plano de apresentar pequenos livros em uma variedade de campos, escritos por pensadores contemporâneos da maior responsabilidade. O objetivo é revelar novas tendências básicas na civilização moderna, interpretando as forças criativas que estão em ação tanto no Oriente como no Ocidente, e chamar a atenção para a nova consciência que pode contribuir para uma compreensão mais profunda da interrelação entre homem e universo, indivíduo e sociedade, e dos valores compartilhados por todos os povos. **Perspectivas do Mundo** representa a comunidade mundial de idéias em um universo em discurso, enfatizando o princípio de unidade em uma humanidade de continuidade dentro da transformação.

Recentes evoluções em muitos campos do pensamento abriram horizontes insuspeitados para uma compreensão mais profunda da situação do homem e para a apreciação adequada de valores humanos e aspirações humanas. Esses horizontes, mesmo sendo resultado de estudos altamente especializados em campos limitados, requerem para sua análise e síntese uma nova estrutura e um novo quadro de referências em que eles possam ser explorados, enriquecidos e fomentados em todos os seus aspectos, para o bem do homem e da sociedade. O intento de **Perspectivas do Mundo** é definir semelhante estrutura e quadro de referências, levando, assim esperamos, a uma doutrina acerca do homem.

(*) N. do T.: Este epílogo foi traduzido de "Dynamics of Faith", versão inglesa do presente livro.

Outro objetivo dessa Série é tentar superar uma das principais doenças da humanidade, ou seja, os efeitos da atomização do conhecimento produzida pelo esmagador acréscimo de fatos originados pela ciência; esclarecer e sintetizar idéias através da fertilização **em profundidade** das mentes; mostrar a partir de diversos e importantes pontos de vista a correlação de idéias, fatos e valores que estão em constante interação; demonstrar o caráter, afinidade, lógica e operação de todo o organismo da realidade, mostrando ao mesmo tempo o interrelacionamento dos processos da mente humana e nos interstícios do conhecimento; revelar a síntese interior e a unidade orgânica da própria vida.

É a tese de **Perspectivas do Mundo** que, apesar da diferença e diversidade das disciplinas representadas, existe uma forte concordância entre os autores no que diz respeito à urgente necessidade de contrabalançar a profusão de constrangedoras atividades científicas e investigações de fenômenos objetivos, desde a física até a metafísica, história e biologia, relacionando-as à experiência existencial. A fim de alcançar esse equilíbrio é necessário estimular uma consciência do fato fundamental de que em última análise a personalidade humana individual precisa ligar todas as pontas soltas num todo orgânico, relacionando-se consigo mesmo, com a humanidade e com a sociedade, aprofundando e promovendo ao mesmo tempo sua comunhão com o universo. Ancorar esse espírito e imprimi-lo à vida intelectual e espiritual da humanidade, tanto sobre os que pensam como sobre os que agem, é realmente um enorme desafio que não pode ser relegado inteiramente à ciência natural por um lado nem à religião organizada por outro. Isso porque estamos confrontados com a imperativa necessidade de descobrir um princípio de diferenciação mas que seja ao mesmo tempo relação suficientemente lúcida para justificar e purificar o conhecimento científico, filosófico e de que tipo for, aceitando simultaneamente sua interdependência mútua. Essa é a crise na consciência, articulada através da crise no campo da ciência. Esse é um novo despertar.

Perspectivas do Mundo se dedica à tarefa de mostrar que o conhecimento teórico básico está relacionado com o conteúdo dinâmico da totalidade da vida. Essa série procura uma nova síntese, tanto cognitiva como intuitiva. Ela se preocupa com a unidade e continuidade do conhecimento em relação com a natureza do homem e sua compreensão, uma tarefa para a imaginação sintetizadora e suas visões unificantes. A situação do homem é nova e sua resposta tem que ser nova. Isso porque a natureza do homem pode ser conhecida de muitas maneiras, e todos esses caminhos do conheci-

mento podem ser postos em conexão — alguns já estão em conexão, — como uma grande rede, uma grande rede de pessoas, ligando idéias e sistemas de conhecimento, uma espécie de estrutura racionalizada, que é a cultura humana e a sociedade humana.

Conhecimento, como é mostrado nesses volumes, não consiste mais de uma manipulação do homem e da natureza como forças opostas, nem de uma redução de dados a uma ordem estatística, mas significa um meio de libertar a humanidade do poder destruidor do medo, mostrando o caminho em direção ao alvo da reabilitação da vontade humana e o renascimento da fé e da confiança na pessoa humana. As obras publicadas também procuram revelar que o clamor por esquemas, sistemas e autoridades está se tornando menos insistente à medida que cresce o desejo tanto no Oriente como no Ocidente pela recuperação de uma dignidade, integridade e autorealização que são direitos inalienáveis do homem, que não é uma mera **tabula rasa** sobre que qualquer coisa possa ser imprimida arbitrariamente por circunstâncias externas, mas que possui a potencialidade única da livre criatividade. O homem se diferencia de outras formas de vida no que ele pode dirigir a mudança através de um objetivo consciente, à luz da experiência racional.

Perspectivas do Mundo está planejado a obter intuição no significado do homem que não só está determinado pela história mas que também determina a história. História deve ser compreendida não apenas como relacionada com a vida do homem sobre este planeta, mas incluindo também influências cósmicas que interpenetram nosso mundo humano. Esta geração está descobrindo que a história não se sujeita ao otimismo social da civilização moderna e que a organização de comunidade humana e o estabelecimento de liberdade, justiça e paz não são apenas conquistas intelectuais mas também espirituais e morais, exigindo uma valorização da personalidade humana como um todo, a "integridade não-mediada de sentimento e pensamento", e constituindo um eterno desafio para o homem, de emergir do abismo da falta de sentido e do sofrimento para ser renovado e restabelecido no todo de sua vida.

Perspectivas do Mundo está engajado com o reconhecimento de que todas as grandes mudanças são precedidas por uma vigorosa reavaliação e reorganização intelectual. Nossos autores estão cônscios de que o pecado da hybris pode ser evitado ao se mostrar que o próprio processo criativo não é uma atividade livre, se entendemos livre como sendo arbitrário e não relacionado com a lei cósmica. Isso porque o processo criativo na mente humana, o processo evolutivo na natureza orgânica e as leis básicas do âmbito inorgânico podem

ser simplesmente expressões variadas de um processo formativo universal. Destarte **Perspectivas do Mundo** espera mostrar que, apesar das tensões excepcionais do presente período apocalíptico, também está em ação um movimento excepcional em direção a uma unidade compensadora que não pode obliterar a força moral última que pervade o universo, aquela força mesma de que todo esforço humano finalmente depende. Dessa maneira nós podemos vir a compreender que existe uma independência do crescimento espiritual e mental que, mesmo condicionado por circunstâncias, nunca é determinado pelas circunstâncias. Assim a grande pletora de conhecimento humano pode ser correlacionada com uma intuição na natureza da natureza humana, ao ser sintonizada com a ampla e profunda gama do pensamento humano e da experiência humana. Porque o que falta não é o conhecimento da estrutura do universo, mas uma consciência da qualitativa singularidade da vida humana.

E finalmente, é a tese desta Série, que o homem se encontra num processo de desenvolvimento de uma nova consciência, a qual, apesar de seu aparente cativeiro espiritual e moral, pode eventualmente elevar a raça humana acima e além do medo, da ignorância, brutalidade e isolamento que a acossam atualmente. É a essa consciência nascente, a esse conceito de homem proveniente de uma visão fresca da realidade que **Perspectivas do Mundo** é dedicado.

ÍNDICE

Observações Introdutórias 5

I. **O Que é a Fé** 5
1. Fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente 5
2. Fé como ato da pessoa inteira 7
3. A fonte da fé 10
4. Fé e dinâmica do sagrado 13
5. Fé e dúvida 15
6. Fé e comunhão 19

II. **O Que a Fé não é** 24
1. A distorção da fé como ato do conhecimento ... 24
2. A distorção da fé como ato da vontade 27
3. A distorção da fé como sentimento 29

III. **Os Símbolos da Fé** 30
1. O conceito de símbolo 30
2. Os símbolos religiosos 32
3. Símbolo e mito 35

IV. **Tipos de Fé** 39
1. Os elementos da fé e sua dinâmica 39
2. Os tipos ontológicos de fé 41
3. Os tipos morais de fé 45
4. A unidade dos tipos de fé 48

V. **A Verdade da Fé** 50
1. Fé e razão 50
2. A verdade da fé e a verdade científica 53
3. A verdade da fé e a verdade histórica 57
4. A verdade da fé e a verdade filosófica 59
5. A verdade da fé e seus critérios 63

VI. **A Vida da Fé** 65
1. Fé e coragem 65
2. A fé e a integração da pessoa 68
3. Fé, amor e ação 72
4. A comunhão de fé e suas formas de expressão . 76
5. O encontro entre comunhões de fé 75

Conclusão 81

A possibilidade da fé e seu significado no presente 81

Epílogo 83